



I. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi

29 Haziran-01 Temmuz 2012, Konya



Bildiriler Kitabı



I. Türkiye Lisanüstü Çalışmaları Kongresi

Bildiriler Kitabı

29 Haziran-01 Temmuz 2012, Konya



İLMİ ETÜDLER DERNEĞİ (İLEM)

Adres: Halk Caddesi, Türbe Kapısı Sokak, Hektaş İş Merkezi No:13/4 Üsküdar, İstanbul
Telefon: +90 (216) 310 43 18 • Fax: +90 (216) 310 43 18 • E-Posta: bilgi@ilmietudler.org

KONYA BÜYÜKŞEHİR BELEDİYESİ

Adres: Yenişehir Mahallesi Vatan Caddesi No: 2 Selçuklu, Konya
Telefon: +90 (332) 221 14 00 • Fax: +90 (332) 221 15 76

Editör

Furkan Yıldız
Ümit Güneş

Tashih*

Muhammed Turan Çalışkan
Sedat Doğan
Ümmü Habibe Şengül
Ahmet Toklucuoğlu
Mehmet Yıldırım

Tasarım ve Uygulama

Furkan Selçuk Ertargin

ISBN: 978-605-86466-0-5

E-ISBN: 978-605-86466-1-2

Düzenleyen Kurumlar

İlmi Etüdler Derneği (İLEM)
Global Politikalar Araştırma Merkezi (GLOPOL)
Selçuk Üniversitesi
Konya Büyükşehir Belediyesi

Baskı ve Cilt

Ölçü Ofset KasaPlargil Matbaa Emlak İnşaat Ltd. Şti.
Büsan Sanayi Sitesi, Deniz cd. 10675 sk. No: 45 Karatay, Konya
Tel: +90 (332) 345 42 36 • Fax: +90 (332) 345 27 94
www.olcuofset.com • bilgi@olcuofset.com

Düzenleme Kurulu

Lütfi Sunar, İstanbul Üniversitesi (Başkan)
Adem Başpınar, Kırklareli Üniversitesi
Taha Eğri, İstanbul Üniversitesi
Murat Şentürk, İstanbul Üniversitesi
Furkan Yıldız, Kırklareli Üniversitesi (Kongre sekreteri)

Bilim Kurulu*

Berat Açıl, İstanbul Şehir Üniversitesi
Bırol Akgün, Selçuk Üniversitesi
Enver Arıkoğlu, İstanbul Üniversitesi
Mete Çamdereli, İstanbul Üniversitesi
Murat Çemrek, Selçuk Üniversitesi
Tamer Çetin, Yıldız Teknik Üniversitesi
Halil İbrahim Düzenli, Mardin Artuklu Üniversitesi
Cüneyt Kaya, İstanbul Üniversitesi
Necmettin Kızılkaya, Yalova Üniversitesi
Lütfi Sunar, İstanbul Üniversitesi
Murat Şentürk, İstanbul Üniversitesi
Erol Yıldırım, Süleyman Şah Üniversitesi
Tuncay Zorlu, İstanbul Teknik Üniversitesi

* Soyadına göre alfabetik sırada



SUNUŞ

Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK), sosyal bilimler alanında kurumsal faaliyetler yürüten İlmi Etüdler Derneğinin disiplinlerarası sosyal bilim çalışmalarını teşvik etmek üzere düzenlediği çalışmalardan birisidir. TLÇK, Türkiye’de yaşanan özgün akademik üretim sorununu aşmaya yönelik kuşatıcı yöntem ve yaklaşımları teşvik ederek lisansüstü çalışmaların niteliğinin artırılması yönünde ortaya konan çabalara katkı sağlamayı hedeflemektedir.

TLÇK, ilk defa 2007 yılında hayata geçen, beş yıllık süre zarfında yılda bir kez olmak kaydıyla çeşitli sosyal kurum/kuruluşların destek ve ortak çabalarıyla hayat bulmuş olan Genç Akademisyenler Buluşması’nın İLEM öncülüğünde büründüğü yeni kimliktir.

2007 yılında Disiplinlerarasılık/Disiplinlerötesilik temasıyla yola çıkan ve beş yıl boyunca düzenlenen Genç Akademisyenler Buluşması, 2012 yılından itibaren Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi adıyla gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Çalışmanın bu yeni formatı daha geniş sosyal bilim çevreleri ile bilgi ve birikim paylaşmak; lisansüstü çalışmalar yapan araştırmacılar arasındaki etkileşim düzeyini artırarak ortak dil ve yöntem geliştirmelerine imkân sağlamak gibi amaçlarla düzenlenmiştir.

29 Haziran–1 Temmuz 2012 tarihleri arasında Konya Büyükşehir Belediyesinin katkılarıyla Konya’da düzenlenen Kongreye Global Politikalar Araştırma Merkezi (GLOPOL), Selçuk Üniversitesi, Selçuklu Belediyesi, Meram Belediyesi destek ve katkı vermişlerdir. Kongreye toplam 189 adet tebliğ başvurusu yapılmıştır. Ana temanın Kent ve Değişim olduğu

Kongrede 3 gün süresince 30 oturumda Hukuk, İletişim, Edebiyat, Tarih, Felsefe, Sosyoloji, Psikoloji, İktisat, Siyaset Bilimi, Uluslararası İlişkiler, Mimarlık ve Temel İslam Bilimleri disiplinlerinden toplam 108 bildiri sunulmuştur.

Elinizdeki bu kitap, I. TLÇK kapsamında çeşitli disiplinlerde sunulan 20 adet bildirinin tam metinlerinden oluşmaktadır. Kongre öncesinde ve sonrasında sarf edilen yoğun emek ve çabanın ürünü olan bu kitabın hazırlanmasında metinleriyle katkı sağlayan yazarlara, emeğini esirgemeyen Değerli İLEM  yelerine, Konya Büyükşehir Belediyesi, Selçuk  niversitesi ve GLOPOL mensuplarına teşekkürü bir borç biliriz.

Furkan Yıldız

I. Türkiye Lisansüstü  alışmaları Kongresi
Bildiriler Kitabı Editörü

İÇİNDEKİLER

Hasan Taşçı Toplumsal Sürdürülebilirlik Bağlamında Kentsel Ayrışma, Kapalı Konut Siteleri veya Sivil Lojmanlar Sorunu	9
Yasemin Solmaz Kentsel Dönüşüm Uygulamalarına Karşı Gelişen Kent Hareketlerinin Geleceği	25
Ejder Ulutaş Kentte Mekânsal Ayrışma ve Güven	35
Ufuk Poyraz Kentsel Dönüşüm Projelerine Gecekondu Sakinlerinin Gözüyle Bakmak: Ankara-Derbent Mahallesi Örneği	43
Ahmet Vedat Koçal Kuzey Irak'la Sınır Ticaretinin Güneydoğu Anadolu Bölgesi'ne... ..	57
Betül Akdemir Mistik Tecrübenin Özüyle İlgili Çağdaş Kuramlar Bağlamında Türkiye'de Mistik Tecrübe Çalışmaları	69
Tuba Nur Dönmez Teknoloji ve Dinî Değerler İlişkisi: Değer Merkezli Bir Değerlendirme	83
Vedat Çelebi Nicolai Hartmann'ın Yeni Ontolojisinde Varlık ve Değer İlişkisi	97
Murat Sezik Muhafazakâr Siyaset İdeolojisi ve Türkiye'de Muhafazakârlık	115
Segâh Tekin Modern Bir Milliyetçilik Projesi Olarak Geleceğin Avrupa Devletinin İnşası	129
Kaan Üçsu İmparatorluğun Başkentinde Değişimin Sembölü Olarak Kule, Cephe ve Meydan Saatleri	145
Dicle Özcan Küreselleşmenin Mekânsal Etkileri Bağlamında Sırnak İli'nin Değişim Analizi	153

Y. Sinan Zavalı	
Türkiye’de Hristiyan Olan Müslümanlar: Psikososyolojik Bir Araştırma (1990-2010)	171
Altun Altun	
Marksizm ve Ekoloji.....	185
Metin Eken	
Görsel Politik İmgelerle Bir Suriye Okuması: Beşar Esad Fotoğrafları	195
F. Betül Aydın	
Türk Basınında Nefret Söylemi: “Mavi Marmara Baskını” Örneği	203
Shota Bekadze	
1595 Tarihli “Defter-i Mufassal Vilayet-i Gürcistan” Tahrir Defterine Göre Azğur Nahiyesi.....	227
İslam Can	
Türkiye’deki İslami Eğilimli Sivil Toplum Kuruluşlarının Orta Doğu’ya Bakışı: İnsani Yardım Vakfı (İHH) Örneği.....	247
Ömer Solak	
Edebî Metinleri Eleştirel Bir Dikkatle Okumak: Eleştirel Edebî Okuryazarlık	265
Tacınur Akça	
Yeni Teşvik Paketi ve Girdi Tedarik Stratejisi (Gites), Sanayileşme Stratejimiz Açısından Ne İfade Ediyor?	277

Toplumsal Sürdürülebilirlik Bağlamında Kentsel Ayırışma, Kapalı Konut Siteleri veya Sivil Lojmanlar Sorunu

Hasan Taşçı*

Giriş

Toplumlar çeşitli şekillerde alt gruplara ayrılırlar. İnanç değerleri, gelir seviyesi, hayat algısı ve buna benzer saikler alt toplulukların oluşmasına katkı yapmaktadır. Alt topluluklar hem bir ayrışmayı hem de alt topluluk bünyesinde oluşan değerlerin grubun diğer üyelerine aktarımını ifade etmekteyken grup dışında kalan birey ve topluluklarla ilişkimi güçleştiren bir yapıyı da oluşturmaktadırlar. Çeşitli gerekçelerle bir araya gelen insanların oluşturdukları topluluk homojenlik arz ettikçe ortaya çıkacak olan sosyal yapı da diğerlerinden farklı olacaktır.

Öte yandan Sanayi İhtilâli'nin ortaya çıkardığı sorunlardan birisi de şehirlere akın eden insanların yerleştirilmesidir. Şehrin olağan büyüme hızının üzerinde bir hıza sahip nüfus artışı, beraberinde yerleşme problemiyle birlikte bazı başka sorunları da getirmiştir. Taşradan şehre gelenlerin geleneklerini koruma çabası, güvenli bulmadıkları ortamlardan dolayı korunma ve yabancıları oldukları yapıdan dolayı akrabalarının yakınında yer alma endişeleri bunlardan bazılarıdır. Diğer yandan, Avrupa aydınlanmasının bir neticesi olarak ortaya çıkan milliyetçilik akımları zaman içinde daha küçük ölçekli ideolojik parçalanmalara yol açarak toplumsal bölünmeleri tetiklemiştir. Bunun neticesi olarak ise kent içerisinde ide-

* Dr., Esenler Belediyesi, Şehir Düşünce Merkezi.

olojik ayrılık anlamına gelen birliktelikler oluşmaya ve global küre geçirgen olmayan mini mekânlarla donatılmaya başlanmıştır. Yukarıdaki faktörlere ek olarak ise gelir seviyesindeki değişiklikler insanların kendilerini farklı sosyal statüde görmelerini sağlamış, bunun neticesinde ise insanlar kendi statülerine uygun yerleşim bölgelerini tercih etmeye başlamışlardır.

Toplumdaki çeşitli faaliyet grupları önce iş yerlerini sonra da konutlarını diğerlerinden ayırmaya başlamış bunun neticesinde ise geçirgen olmayan alanların varlığı çoğalmıştır. Her meslek grubunun ve her gelir grubunun adına site denilen giriş çıkışları izne bağlı özel kapalı mekânlarda yaşamaya başlaması kentsel kültürün ve ortak kimliğin olmazsa olmazı olan sosyokültürel aliverişi engellemeye başlamış ve parçalanmış yapılar ortaya çıkmıştır. Konutlardakine benzer şekilde, meslek gruplarının da kent içerisinde kendileri için ayrılmış ticari sitelere taşınmaları yönünde uygulamalar olduğu ancak birçok açıdan bunun verimli olmadığı da görülmüştür. Son senelerde İstanbul'un bazı esnaf grupları için oluşturulan İSTOÇ, Tekstilkent ve Giyimkent gibi ticari siteler beklendiği gibi ticari açıdan homojen bir yapıya kavuşmamış, söz konusu bu sitelere ve diğerlerine her faaliyet grubundan ticaret erbabının yerleşmesine göz yumulmuştur. Buna rağmen ticaret yeri sahipleri, kentsel dönüşümün daha uygun ve akışkan olduğu yerleri terk edip bu sitelere yerleşme konusunda istekli davranmamaktadırlar.

Türkiye ölçeğinde son senelerde en çok seslendirilen meselelerden birinin de askerî lojmanlar sorunu olduğu bilinmektedir. Sosyal bilimciler, siyasetçiler ve diğer bilim insanları, askerlerin lojmanlar sebebiyle toplumun dışına çıktığını ve toplumu tanımaktan uzaklaşarak farklı reaksiyonlar gösterdiklerini beyan etmektedirler. Ancak sorunlu olarak addedilen bu yerleşimin karşısında olanların en az onlar kadar geçirgenlikten uzak sitelerde yaşadıkları ve toplumu işleri gereği gözetmenin dışında başka herhangi bir şekilde toplumun genel dokusuyla ilişki içinde olmadıkları gözden kaçmakta veya seslendirilmemektedir. Ortaya çıkan bu durum, sürdürülebilir kentsel sosyal yapı ve kent kültürü önünde bir engel olarak durmaktadır. Ancak bu durumun adil olmayan gelir dağılımı ve henüz kentleşme sürecini tamamlamamış gruplar için kısa vadeli bir sürdürülebilirlik sağladığını da düşünmek gerekmektedir. Uzun vadede sorunların tetikleyicisi olan bu durum mevcut sosyal sorunların üzerini örtmekte, ayrışma içindeki alt grupların her biri çevresi algısal olarak belirlenmiş kendi hinterlandında diğerinden fiziksel ve kültürel açıdan uzakta yaşamaktadır.

Kentsel uygulamalar için “sürdürülebilirlik” son dönemlerde sıkça rastlanılan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer birçoğunda olduğu gibi kentsel projelerde de sürdürülebilirlik, gelecek vizyonu açısından önemli görülmekte ve sağlanmaya çalışılmaktadır. Ekonomik olarak gelir bölüşümündeki adaletsizlikler ve alt kültür grupları arasındaki keskin farklılıklar kentsel sürdürülebilirliği en çok tehdit eden faktörlerin başında gelmektedir. Gelir dağılımı bozukluklarının oluşturduğu toplumsal alt gruplar kentin ortak eşyasından mekânın kendisine, kendilerinden farklı bireylerden kentsel toplumun geneline kadar bir-

çok unsur için tehdit oluşturmaktadır. Farklı gelir ve değer gruplarındaki insanların mekânsal olarak ayrışmaları ise kısa vadede bir sürdürülebilirlik sağlamasına rağmen uzun vadede büyük sorunlara yol açabilecek bir durumdur. Bu çalışmada kentsel ayrışma temelinde geçirgenliği olmayan mekânların durumu kentsel hayat için büyük önemi olduğu düşünülen sosyal yapının sürdürülebilirliği açısından ele alınıp değerlendirilecektir.

Çalışmada öncelikli olarak kapalı konut sitelerinin çoğalmasıyla ortadan kalkmaya yüz tutmuş unsurlara değinilecektir. Bu bağlamda öncelikle mahalle kavramı ifa ettiği fonksiyonlar açısından değerlendirildikten sonra, sırasıyla sokak ve mekânsal geçirgenlik kavramları da ele alınacaktır. Daha sonra kentsel ayrışmanın temel dinamiklerine, kentsel ayrışmayı ortaya çıkaran olgular olan alt kültür ve değişen gelir seviyesi parametrelerine yer verilecektir. Son bölümde ise kapalı konut sitelerinin ortaya çıkışları ve Türkiye'deki gelişimleri ele alınacaktır. Bu çalışmada ayrıca, kapalı konut siteleri ve kentsel ayrışma konusu ele alınırken hangisinin sebep hangisinin sonuç olduğu konusu üzerinde durulmadan, her iki kavramın da birbirlerini tetikleyip çoğalttığı ve beslediği anlayışıyla hareket edilecektir.

Sürdürülebilirlik Kavramının Toplum ve Kent Açısından Değerlendirilmesi

Birey için daha uzun süre hayatta kalmak nasıl önemliyse topluluklar için de varlıklarının kesintiye uğramadan devam etmesi aynı şekilde önemlidir. Şirketler için sorulan en temel sorulardan birisi de amacın ne olduğuna dair sorudur. Bu sorunun cevabını birçok yönetici “kârlılık” olarak verse de ekonomistlerin üzerinde birleştikleri ortak kanaat “kârlılık” değil, şirketin varlığının devamının sağlanmasıdır. Benzer şekilde toplumun kendisi veya örgütleri için de varlığını devam ettirmek önemlidir.

Diğer yandan toplum gibi kentler için de devamlılık önemlidir. Bu konuda yapılan çalışmaların tamamı “kentsel sürdürülebilirlik” ortak başlığı altında değerlendirilmektedir. Son zamanlarda İstanbul için dile getirilen “Böyle giderse bu şehir batacak, tarihten silinecek” (Eruzun, 2012, s. 57) söylemi sürdürülebilir olmayan uygulamaların endişesini dile getirmektedir.

İlhan Tekeli'ye göre sürdürülebilirlik kavramı ilk kez 1977 yılında Dennis Pirages'in “*Sürdürülebilir Toplum*” adlı kitabında gündeme gelir. Ancak kavramın tüm dünya tarafından kabul görür konuma gelmesi, uluslararası boyutta, üzerinde her türlü düzeyde tartışmanın yapıldığı çevre sorunlarına çözüm bulmak amacıyla, 1987'de Dünya Çevre ve Kalkınma Komisyonunun yayımladığı raporla gerçekleşir. “Ortak Geleceğimiz” adıyla bilinen bu raporda yer alan “Sürdürülebilir Kalkınma” ifadesi kavrama uluslararası bir çerçeve kazandırır. Tekeli sürdürülebilirlik kavramını ekonomi-politik konular ve gelişme/kalkınma ile de ilişkilendirir (Haşmetoğlu, 2006, s. 14).

Sürdürülebilirlik kavramı ilk olarak ekonomik saiklerle ortaya çıkmış ancak zaman içinde diğer toplumsal olgular ve sorunlar için de kullanılmaya başlanmıştır. Buna paralel olarak

da şehirlerin gittikçe içinden çıkılmaz sorunlarla baş etmek zorunda kalmaları kentsel sorunların çözümü için sürdürülebilirlik kavramını gündeme getirmiştir. Kentsel kalkınma ile sürdürülebilirlik kavramı şu şekilde ilişkilendirilmektedir: "Kentler aşırı derecede kaynak kullanılan ve yüksek enerji tüketimine sahip yerleşme birimleridir. Büyüme biçimleri yüzeyde geniş alanlara yayılma eğilimindedir. Bu eğilimler devam ederse gelecekte kentlerin yerleşim birimi olarak devamlılığı önemli ölçüde zorlaşacaktır. Bu bağlamda, 21. yüzyılda kentlerin devamlılığının sağlanabilmesi için ortaya atılan en önemli yaklaşımlardan bir tanesi 'sürdürülebilirlik'tir." (Haşmetoğlu, 2006, s. 13).

İlhan Tekeli (1999), sürdürülebilirlik ile ahlak arasında doğrudan bir ilişki kurarak kavramı şu şekilde tanımlar: "Sürdürülebilirlik çevre hareketi içerisinde ortaya çıkan, oldukça yaygın olarak kabul gören ve içeriği siyasal süreç içinde, sürekli olarak yeniden belirlenmeye çalışılan bir ahlak ilkesidir." (s. 729).

Sürdürülebilirlik son zamanlarda hemen her alanda çokça kullanılan bir kavram olarak karşımızda durmaktadır. Şehirlerin problemlerinin yoğunlaştığı, geleceğe dair kaygıların arttığı bu dönemde sürdürülebilirlik kentsel sorunlar için de sihirli bir sözcük gibi kullanıma sürülmüş ve çözümler bu şemsiye altında aranmaya başlamıştır.

Bir taraftan sürdürülebilirlik kavramı çatısı altında sorunlar çözülmeye çalışılırken diğer yandan bunun gelişmenin önünde engel olduğuna dair kanaatler de oluşmaya başlamıştır. Teknolojik gelişme açısından önde olan toplumların bu kavramın bağlayıcılığını kullanarak diğerlerinin önünü kesmek istedikleri ve tükenmekte olan enerji kaynaklarından kendilerine düşen payın azalmasını istemedikleri için böyle bir olguyu ortaya atarak kullandıkları yönünde de kanaatler oluşmuş durumdadır. Bir diğer önemli konu ise ruhu gereği sınırlandırmayı tavsiye eden sürdürülebilirlik kavramının kentsel ayrışma başlığı altında kullanılması durumunda tam tersi bir anlam yüklemek zorunluluğunun ortaya çıkmış olmasıdır. Böyle bir başlık altında kullanıldığında sürdürülebilirlik kavramının gereğinin, kentsel ayrışmayı ortaya çıkaran sınırların kaldırılması olduğunu söylemeliyiz.

Böyle bir çalışmada neyin yapılmaya çalışıldığından önce nelerin bozulduğunun da irdelenmesi gerekmektedir. Kentsel ayrışma, kapalı konut siteleri, steril hayatlar ve benzeri kavramlar aslında Selçuklu'da başlayıp Osmanlı ile kemale ulaşan mahalle sisteminin, İslam şehrinin hayat damarları konumundaki sokakların ve bununla birlikte şehrin en önemli özelliklerinden birisi olarak kabul edeceğimiz mekânsal geçirgenliğin ortadan kaldırılması ifade etmektedir.

Kentsel Ayrışmanın Ortadan Kaldırdığı Mahalle, Sokak ve Mekânsal Geçirgenlik

Kentsel ayrışmanın ve kapalı konut sitelerinin sorunlu uygulamalar olduğu düşünüldüğü durumlarda bu sorunun nelerden kaynaklandığının tespit edilmesi gerekmektedir. Konuya ülkemiz şehirleri perspektifinden yaklaşıldığı zaman kentsel ayrışma ve kapalı konut siteleri

uygulamasının şehrin hangi uygulamalarına zarar verdiği veya hangilerini ortadan kaldırdığının belirlenmesi, araştırmanın sonraki aşamalarının daha sağlıklı yürümesi için önemlidir.

Bu bölümde, şehrin ortaya çıkmasından günümüze kadar varlığını sürdürmüş olan ancak mekânsal ayrışmanın ortadan kaldırdığı üç unsura değinilecektir. Sırasıyla mahalle ve fonksiyonlarına, sokak ve işlevlerine değinildikten sonra, kentsel ayrışmanın ortadan kaldırdığı mekânın geçirgenliğinin önemi üzerinde durulacaktır. Bu üç unsur şehrin kendisi ve kentsel yaşam için çok önemli olduklarından, ortadan kalkmaları bir sistem sorununu ortaya çıkarmaktadır. Özellikle dolaşım ve mekânın geçirgenliği meselesi tam olarak kentsel varlık sorunlarına yol açabilecek bir durum olup üzerinde durulması gerekmektedir. Öyle ki aşağıda ayrışmasına değinileceği şekliyle, şehir tanımlarına göz atıldığında en önemli unsurlardan birinin de kentsel mekânın kendisinin iletişim kanalı özelliğini taşıması olduğu anlaşılacaktır.

Mahalle ve Fonksiyonları

Kentsel ayrışma ve kapalı konut siteleri meselesini ele alırken konuya mahalleden başlamak yerinde bir yaklaşım olacaktır. Zira bahse konu iki olgunun ortadan kaldırdığı kentsel öğenin aslında mahalle ve mahalle ile biçimlenen sosyal hayat olduğu bilinmektedir. Son zamanlarda daha çok nostaljik bir söylem olarak dile getirilen mahalle aslında uzun bir zaman önce toplumsal hayatın odağı olmaktan çıkmış durumdadır. İnsanların bir özlem olarak dile getirdikleri mahalle, bugün özlem duyulan bazı fonksiyonları geçmişte yerine getirmiş olduğu için değer kazanmıştır. Osmanlı şehir deneyiminin en büyük çözüm noktalarından olan mahalle yalnız bir idari kategori değil, bir kültürel yapı ve cemaat oluşumunu da ifade etmektedir. Türk Dil Kurumu mahalleyi şu şekilde tanımlamaktadır:

Bir şehrin, bir kasabanın, büyükçe bir köyün bölündüğü parçalardan her biri: "Bugünün mahallesi artık eskiden olduğu gibi her uzvu birbirine bağlı yaşayan topluluk değildir!" -A. H. Tanpınar. "Mahallemizin bunca yıllık kasabı, bakkalı bir gecede yok oldular." -N. Cumalı. Bir mahallede oturan insanlar, mahalle halkı (TDK, 1998, s. 1484)

Selçuklu, Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti şehir yapısında bir idari kategori olmaktan öte anlamlar ifade eden mahalleyi Ayata (2010) şu şekilde tanımlamaktadır:

Mahalle ortak kültüre sahip bir cemaat yaşamını ifade etmektedir. Cemaatler bazı durumlarda aynı dinî inancı ve etnik kökeni taşıyan kimselerden oluşmuştur. Ama esas olan, mahalle cemaatlerinin farklı toplumsal tabaka, zenginlik düzeylerine ve mesleklerle sahip kimseleri aynı çatı altında toplamış olmasıdır. (Sencer Ayata'dan akt. Altun, Aralık 2010, s. 219)

Cemaat olgusunun ön plana çıkarıldığı İslam inancının etkisiyle mahalle şehrin bütünlüğü içinde çok önemli bir konuma ve aile üstü sorunların ilk adımda çözüm noktası hâline gelmiştir. Ayrıca mahalle farklı toplumsal tabakalardan insanların bir arada yaşadığı, kendi kültürlerini diğerine dayatmadan paylaştıkları, kültür alışverişinin en üst düzeyde olduğu bir yaşam birimini de ifade etmektedir. Günümüz kapalı konut sitelerinde, hem ekonomik gelir

düzeyi hem de inanç farklılığı açısından olabildiğince homojenlik sağlanmaya çalışılırken Osmanlı mahalle sisteminde durum bunun tam tersidir.

Şehir halkı sosyal yapılaşmanın gereği olarak mahalle adı verilen iskân ünitelerine bağlıydılar ve mahalleler sosyal birlik bakımından idarecilerle halk arasındaki münasebetlerde belirleyici bir rol oynuyordu... (Özer Ergenç'ten aktaran Feridun M. Emecen) Muhtemelen iş muhiti olan mahalle birimlerinde Müslim ve gayrimüslimler müşterek oturmaktaydılar... Şehirde oturanların çoğu genel olarak daha varlıklı kesimler olup kendilerine ait iki katlı ve bahçeli evlerde oturuyorlardı. Yapılan tespitlere göre varlıklı ailelerle, fakirler aynı mahallede yan yana evlerde mukim olabiliyorlardı. Genel olarak şehirlerde sadece zengin kesime ayrılmış mahalle birimleri mevcut değildi, en azından bu yolda kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır." (Emecen, 1999, s. 93) "Mahalleli kendi mekteplerini yapan, kendi sokaklarını süpüren, gerektiğinde kendi mahallesini korumak için bekçilerini görevlendiren, mahallenin ortak bütün ihtiyaçlarının masraflarını 'mahalle sandıkları'nda toplanan akarla karşılayan ahenkli toplumdur. Osmanlı'da her mahallenin fertleri birbirlerine karşı sorumlu, çoğu zaman mahalle mescidinin imamı veya muhtarın idaresinde aynı zamanda merkezi idarenin de parçasıdır (Karagöz, 1999, s. 103).

Görüldüğü gibi mahalle tam bir sosyal ilişkiler ağı konumundadır. Bu ağın içerisinde varlıklı olanla fakir olan, Müslüman ile gayrimüslim sorunsuz bir şekilde iletişim hâlinindedir. Bu durum şunu da ifade etmektedir ki; Osmanlı mahallesi zengini şımartmayan, fakiri ezmeyen, herhangi bir inanç mensubunu diğeri üzerine tahakküm ettirmeyen mekânsal donanımları da içermektedir. Günümüz global anlayışında her şehirde her milletin, her etkin gruptan ve tabakadan insanın yaşayacağı gerçeğinden hareketle, mahallenin bir idari ve sosyal birim olarak bunu kendi ölçeğinde zaten geçmişte gerçekleştirdiğini de söylemek gerekmektedir.

Mahalle denince akla gelen bir diğer önemli faktör de komşuluk ilişkilerdir. Mahallenin sosyal iletişim ağını oluşturan komşuluk Ayata'ya göre bir fiziki yakınlık kadar, bu fiziki yakınlıktan kaynaklanan ve yakın oturulmasa bile sürebilen bir sosyal ilişki türü, oldukça köklü ve sürekli bir sosyal olguyu ifade etmektedir (Ayata'dan akt. Altun, 2010, s. 219).

Sokak

Kapalı konut sitelerinin ortaya çıkardığı kentsel ayrışmanın veya kentsel ayrışmanın ortaya çıkardığı kapalı konut sitelerinin ortadan kaldırdığı bir diğer önemli şehir ögesi de sokaklardır. Sokakları şehrin dolaşım sisteminin en temel unsuru olarak tanımlamak mümkündür. Kamusaldan kamusala, kamusaldan özele, özelden özele geçişlerin yapıldığı sokak bu açıdan imkân veren konumundadır. Eduard Führl (2008), sokağı anlamsal olarak şöyle tanımlamaktadır:

Norberg-Schulz'a göre mevcudiyet Heidegger'in mekânsallık diye adlandırdığı şeydir. Yaşamın ortaya çıkmasını olanaklı kılan şeydir. Bir yer, içinde yaşanan mekânın somut bir dışavurumudur. Norberg-Schulz bunu bir sokağı kullanma yoluyla göstermeye çalışıyor. Ona göre bu, bizim bir sokağı, sokak üzerindeki mağazayı veya bir ofisi

kullandığımız anlamına gelmez; bu daha çok, bizim sokağın olagelen hayatının içine girdiğimiz anlamına geliyor ve sonuçta insanlarla karşılaşmak, sürprizler yaşamak ve keşifler yapmak demektir. Schulz, 'Sokak bir olanaklar ortamıdır' diye devam eder. Bu örüşü desteklemek için Louis Khan'dan alıntı yapar: Bir şehir, içinde gezinip duran bir çocuğun, bundan sonraki hayatında yapacağı şeyleri önceden ima eden şeydir (s. 51).

Kentsel ayrışmanın ortaya çıkardığı kapalı konut siteleri, kamusal alanı, yarı kamusal veya özel alan hâline getirerek insanların Norberg-Schulz'un üzerinde durmuş olduğu "sokağın olagelen hayatı"ndan uzaklaşmasına sebep olmaktadır. Dolayısıyla burada bir olağan dışılık karşı karşıya olduğumuzu belirtmek gerekmektedir.

Diğer yandan İslam şehrinin en önemli unsurlarından olan çarşıların da birer sokak formu olduğunu belirtmek gerekir.

Çarşı: Kentin gün boyu en hareketli alışveriş merkezidir. Uzun bir ana cadde ve buna açılan sokaklardan oluşur. Bu çarşılar alışveriş yapanların rahatı ve iş sahipleri için iş yerlerinin korunmasındaki kolaylık göz önüne alınarak olanaklar el verdikçe üstü kapalı yapılmaktadır. Kentte üretilen her türlü mal ve hizmet ve bunların erbabı burada yer alır. Ana caddeye açılan yan sokaklardan her biri ayrı iş kolunda mal ve hizmet üreten esnaf örgütlerine ayrılmıştır (...) Bu, Osmanlı kentlerinin en önemli çarşı, pazar düzenidir. (Doğru, 1995, s. 118)

İslam şehirlerinde kervansaraylar ana ticaret yolu üzerinde ve şehrin hemen kenarında kurulmakta, şehrin merkezi olan ulu cami ile irtibatı ise İslam şehir geleneğinin önemli öğelerinden biri olan sokaklar sağlamaktadır. Braudel (2006) bu durumu şöyle açıklar:

"Sanki kalp oymuş gibi her şey oraya gider, her şey oradan çıkar. Ulu caminin yakınında çarşı, yeni dükkânlarla tahsis edilmiş sokaklarıyla ve hanlarıyla tüccar mahallesi vardır. Mal deposu olan bu hanların yanında hamamlar yer almaktadır. Zanaatkarlar ulu cami merkez olmak üzere, daireler hâlinde yerleşmişlerdir." (s. 101)

Sokaklar ise şehrin kalbi olan ulu cami ve çevresine kan taşıyan atardamarlara benzetilirler. Hareketin kaynağı ve yönlendiricisi olan sokaklar herkes için bir yer konumundadır. Braudel (2006) bu durumu şöyle ifade etmektedir: "*Meddahlar, ozanlar, yılan oynatıcıları, soytarılar, hacamatçılar, şarlatan hekimler, berberler, yani hukukçuların ve ahlakçıların kuşkuyla baktıkları bütün meslekler burada buluşmaktadır.*" (s. 100).

Ulu cami ve sokakların dışında İslam şehirde en önemli yerlerden biri de ticaretin kalbi konumundaki çarşıdır. Çarşı; kentin gün boyu en hareketli alışveriş merkezidir. Uzun bir ana cadde ve buna açılan sokaklardan oluşur.

Sokaklar fiziki yapıları gereği de hareketi teşvik edici konumdadırlar. Bir sokağa giren insan sokaktan geçmek isterken açık bir alana veya meydana ulaştığında ise bir müddet etrafına bakmayı tercih eder. Sokaklar bu özellikleriyle Braudel'in "hareket uygarlığı" olarak tanımlanmış olduğu İslam uygarlığının kent mekânının önemli bir ögesi konumundadır.

Mekânsal Geçirgenlik

Mekânsal geçirgenliğin ne olduğunu ve neden önemli olduğunu anlamak için önce şehrin sonra da mekânın tanımlarına göz atmak gerekli ve yeterli bir durumdur. Her ilmî disiplin veya algı düzeyi şehri tanımlarken basit veya karmaşık ilişkiler sisteminden ve bir alışverişten bahsetmektedir. Bu da kentsel mekânın iletkenliğinin bir sonucudur.

Farabî insan bedenini ölçü olarak şehri tam sıhhatli bir vücuda benzetmektedir. Bu bütün uzuvların yardımlaştığı bir vücuttur. Buradaki yardımlaşma ise vücudun organları gibi tabii değil iradi bir yardımlaşmadır. (Farabî, 1990, s. 80-81)

Şehir kırdaki çözümsüzlüğün çözüm mekânı olarak da birçok ilişkiler ağını yönetmektedir. Braudel (2008)'e göre şehir:

“Bir kent, ister büyük olsun ister küçük, içindeki evlerin, anıtların, sokakların toplamından çok daha başka bir şeydir; tıpkı bunun gibi sadece bir ekonomi, ticaret, endüstri merkezi de değildir. Toplumsal ilişkilerin mekânsal iz düşümü olarak kent, dünyevi olanı kutsal olandan, çalışmayı eğlenceden, kamuya ait olanı özel olandan, erkekleri kadınlardan, aileyi ona yabancı olan her şeyden ayıran sınır çizgileri ağının kendi içinde keşiştiği, aynı zamanda da onun yapısını oluşturduğu bir mekân görünümüyle karşımıza çıkar.” (s. 120).

Nur Vergin ise kentin bir iletişim kanalları ağı olduğuna vurgu yaparak şu tarifi yapmaktadır:

“Kent kendine özgü iletişim kanalları yaratarak birbirinden kopuk ve habersiz olan bireylerin etkileşim sürecine girmelerin sağlar.” (Vergin, 1997, s. 22).

Bu ve benzeri birçok tarifte kentin bir karmaşık ilişkiler ağı olduğu anlatılmaktadır. Mekânın geçirgenliği ise bu durumu sağlayan en önemli unsurlardandır. İnsanlar yukarıdaki tariflerde yer alan ilişkilerin tamamını kentsel mekân diye adlandırılan alanda gerçekleştirmektedirler. Kentsel mekânın tanımlamalarında da benzer durum karşımıza çıkacaktır. Burada da bir iletişimden, kültür alışverişinden söz etmek mümkündür. Sözlük anlamı olarak yer, bulunulan yer, ev, yurt anlamlarında kullanılmakta olan mekân insan ve diğer canlıların hareketine izin veren veya kısıtlayan yerdir. “Gerek harekete izin verme gerekse kısıtlama önce bireyi, sonra da mekânın içinde gelişip olgunlaşan toplumu, biçimlendiren birer etkidir.” (Taşçı, 2012, s. 49).

Mutlaka bir çevrede var olmak zorunda olan, diğer bir ifadeyle yaşadığı yeri çevre edinen insan bütün ilişkilerini “çevre” denilen bu uzaysal mekânda yaşamaktadır. Bu uzaysal mekân ilk olarak insanın kâinatı algılama gücüyle sınırlanmakta veya algının sınırına kadar genişlemektedir. Sonsuz bir boşluktan daraltılmış çevremize kadar her alan “mekân” kavramı içinde değerlendirilebilir. Mekânın sınırlandırılmasına dair çabalarda öne çıkan unsur eylemlerimizin içinde cereyan ettiği alan ve işlemler olmaktadır. Bu durumda bile iç içe geçmiş sonsuz sayıda mekândan bahsetmek mümkündür. İnsan bu mekânda hem mekânın kendisiyle

hem de mekânı paylaşan diğer canlılar ve insanlarla bir ilişki içindedir. İnsanın hem mekânla hem de diğer insanlarla ilişkileri karşılıklı bir ilişki şekli olup mekân ve insan aynı anda hem etken hem de edilgen konumdadırlar. İnsanın insanla ilişkisinde insanların birbirlerine nasıl tepki verdikleri, birbirlerini nasıl görüp işittikleri, birbirleriyle temas içinde mi yoksa birbirlerinden uzak mı oldukları konusunda insan bedenlerinin mekânsal ilişkileri belirgin farklar oluşturur (Sennett, 2008, s. 12).

Geçirgenlik kentsel mekânın fonksiyonlarını ifa edebilmesinin olmazsa olmaz şartlarından-
dır. Şehir barındırdığı insanlar için binlerce sayıda farklı koordinattan onun birkaç katı farklı noktaya gitmesi ve geri dönmesinin mekânsal çözümünü sağlayan yer konumundadır. Bu özellik iletişim kanallarının açıklığıyla, ulaşım imkânlarının varlığıyla mümkündür. Diğer yandan tıpkı insanlar gibi para, mal, bilgi, kültür, farklı yaşam tarzları, görgü, toplumsal kurallar ve hukuk normları gibi pek çok emtia ve kavram da şehrin içinde sürekli dolaşım hâlinindedir. Bu dolaşım insanların hem bir arada yaşamalarının hem de sürdürülebilir bir kentsel bütünlüğün gerekliliğini oluşturur.

Kentsel Ayırışmanın Temel Dinamikleri

İlk olarak şunu belirtmek gerekir ki kapalı konut siteleri temelde kapitalist sistemin ve ona ait kültürün ürünü olarak ortaya çıkmışlardır (Altun, 2010, s. 221). Hatta bahse konu kültürün dayatması sonucu oluştuklarını da söylemek mümkündür.

Geleneksel mahallenin çok-kültürlü, çok sınıflı, dışa açık yapısından, sınıfların farklı konut alanlarına doğru itildikleri yeni bir yapılanmaya geçmek için soylulaştırma¹, yenileme, temizleme ve dönüşüm programları birer vesile oluşturmaktadır. Mahalle ve konutlara yapılan fiziki müdahaleler belirli grup ve sınıfların yerinden olması/edilmesi sonucunu doğurmakta ve diğer modern örüntülerin de etkisiyle yeni yapılanmalar daha tek sınıflı, içine kapalı, kapılı (gated) topluluklara doğru evrilmektedir.” (Erkilet, 2009, s. 89)

Türkiye’de var olan konut sorununu çözmek için son yıllarda TOKİ ve yerel ölçekte benzer kuruluşların ortaya koydukları toplu konut çözümleri de ortaya çıkmış olan kentsel ayırışma ve/veya kapalı konut siteleri düşüncesini hızlandırıcı etkiye sebep olmuştur. Kenti sadece konutlardan ibaret gören bu yaklaşım, diğer donatı alanlarını ihmal eden bir anlayışla fiziki

1 “Soylulaştırma (gentrification) bu kentsel yeniden yapılanmanın en önemli boyutlarından birini oluşturmaktadır. Artık,“soylulaştırmaya” salt konut alanlarının rehabilitasyonunun neden olduğu bir nüfus değişimi olarak bakmamak gerekir. Günümüzde “soylulaştırma” daha geniş kapsamlı bir toplumsal dönüşüm sürecine işaret etmektedir. Kentsel alanların çeşitli müdahale biçimleriyle gerek işlevini koruyarak gerekse yeniden işlevlendirilerek kente yeniden kazandırılmalarını ifade eder. Ancak burada esas olan çoğu kez düşük gelirli eski kullanıcıların dışlanması, söz konusu alanları her iki durumda da terk etmek zorunda kalmalarıdır. Böyle bir pencereden bakıldığında, küresel yeniden yapılanmanın kentlerdeki en görünür mekânsal düşümlerinden biri olan “soylulaştırma” bir bakıma kent merkezlerinin yeniden ele geçirilmesi anlamına gelen bir sınıfsal proje olarak kavranabilir (Enlik, 2000).

olarak duvar ve kapıları olan siteler inşa ederken fiziki olarak bu durumda olmayanlar için ise algısal olarak söz konusu durum ortaya çıkmıştır. “TOKİ evleri”, “Kiptaş evleri” gibi söylemler hep sınırları belirlenmiş ve ihata edilmiş konut alanlarını ifade etmektedir. Kentsel ayrışmayı ortaya çıkaran temel dinamikleri üç başlık altında ele almak mümkündür.

Azınlık Grubuna Ait Olanların Bir Arada Yaşama Arzusu

Azınlık grubunu ekonomik alt sınıftan farklı bir durum olup hâkim kültürle çatışmadan, onunla bağlantısını koparmayan kültür grubu olarak tanımlamak mümkündür. Sosyolojide tanımlanan alt sınıf kavramı ise daha farklı bir anlam içermekte olup ekonomik olarak daha düşük gelir düzeyindeki grupları ifade etmektedir. Bu durumdakilerin konumu “yerinden etme” başlığı altında incelenecektir. Giddens (2008) azınlık gruplarını şu şekilde açıklamaktadır:

Azınlık grupları kavramı sosyolojide yaygın olarak kullanılmaktadır ve sayısal ayırmadan daha fazla bir şey ifade eder (...) Sosyologlar azınlık sözcüğünü sayısal bir ifade olmaktan çok, çoğunlukla kelimenin geniş anlamı olan toplum içinde ikincil konumda olan grubu tanımlamak için kullanırlar. Aslında çoğunluk içinde azınlık olabilecek çok sayıda örnek vardır (...) Azınlık grubu üyeleri genellikle kendilerini çoğunluktan ayrı bir grup olarak görürler. Fiziksel ve toplumsal olarak toplumun geri kalanından yalıtılmışlardır. Belirli bir çevrede, şehirde ya da bölgede yoğunlaşma eğilimindedirler. Çoğunluğu oluşturan grubun üyeleri ile azınlığı oluşturan grubun üyeleri ya da azınlık grupları arasında evlilik çok azdır. Zaman zaman azınlık grubun üyeleri arasında kültürel ayırt ediciliği canlı tutmak için endogami (içevlilik) teşvik edilir. (s. 537)

Gelir Seviyesi Değişen İnsanların Benzer Gelir Gruplarıyla Bir Arada Yaşama Arzusu

Türkiye’de özellikle liberal ekonominin uygulanmasıyla birlikte yeni zengin sınıflar ortaya çıkmaya başlamıştır. 1994 senesinden sonra Refah Partisinin önce yerel yönetimlerde, sonrasında ise merkezî yönetimde iktidara gelmesi ve 2002 seçimlerinden sonraki Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarları o zamana kadar kapitalden uzak kalmış olan yeni bir kitlenin de zenginleşmesine sebep olmuştur. Böylece mahalle sisteminin temelini teşkil eden insanlar mahalleden ayrılmaya başlamış, bunun neticesinde ise her kesimden insan kendi kapalı sistemini oluşturmaya ve buna bağlı olarak da mahalle sistemi ortadan kalkmaya başlamıştır. Alev Erkilet’e göre kentsel ayrışmanın temel unsurlarından birisini de prestij konut alanları düşüncesi oluşturmaktadır. “*Maddi durumu iyi olan orta sınıf ailelerin, artan bir hızla kendilerini daha alt sınıflara mensup olan insanlardan iyice ayırabilecekleri, onlarla ilişki kurmaktan kaçınabilecekleri, istedikleri kişilerle görüşüp istemediklerini yaşamlarından kolayca çıkarabilecekleri konut alanlarına taşınması*” (Ayata’dan akt. Erkilet, 2009, s. 90) kentsel ayrışmanın en temel biçimlerinden birini oluşturmaktadır.

Yukarıda bahsedilen ayrışmada belirleyici iki unsur orta sınıf ve maddi durum kriterleridir. Bir diğer ifadeyle orta sınıf tanımlaması maddi kriterlere göre yapılmıştır. Sosyal ve kültürel olarak kendine has özellikleri olan bu grupların diğer yönleri ise burada ihmal edilmiş görünmektedir. 1994 yerel seçimleriyle birlikte Türkiye’de kendini muhafazakâr olarak tanım-

layan kitlelerin önce yerel yönetimlerde, 1995 ve 2002 seçimlerinden sonra ise merkezî yönetimde iktidara gelmesi yeni bir orta sınıfın doğmasına sebep olmuştur. Daha önce devlet mekanizması içinde yer alamayan bu gruplar, yeni pozisyonları sayesinde daha yüksek bir gelir grubuna dâhil olmaya başlamışlar ve bunun neticesinde de yeni yerleşim alanlarına taşınma ihtiyacı hissetmişlerdir. Etrafı duvarlarla çevrili güvenli sitelere veya Başakşehir örneğinde olduğu gibi fiziki olarak duvarlarla çevrili olmasa bile algısal olarak sınırlandırılmış alanlara doğru yönelen bu yerleşimler ortaya çıkmıştır.

Kendi gelir seviyelerindeki insanlarla bir arada yaşamak, muhafazakâr olarak tanımlanan ve henüz bazı hassasiyetlerini kaybetmemiş bireyler için de manevi tatmin sağlayan unsurlardan biridir. Eş veya kız çocuklarının kısmen gözden uzakta olmaları, çevrenin sağladığı manevi eğitim ve telkinler bunlardan bazıları olarak gösterilebilir. Ayrıca fakirlerle bir arada yaşamaları hâlinde üstelenmek zorunda oldukları birçok görevden de böylelikle uzaklaşarak bir tür vicdan ikilemine düşmekten kurtulmaktadırlar.

Yerinden Etme

Kentsel ayrışmanın bir başka boyutu da “yerinden etme” olarak tanımlanabilecek olan, yoksulların ya da çeşitli etnik grupların kent dışındaki toplu konut alanlarına gönderilmesidir. Bundan önceki ilk iki ayrışmada insanların kendi rızaları ile bir arada olma arzusu söz konusu iken bunda ise bir zorlama ile karşı karşıya kalmaktayız. Erkilet’e göre, “Korku siyasetinin ve onunla mutlaka bir biçimde ilişkilendirilen ‘çöküntüleşme’ kavramının kentsel dönüşüm ve müdahalelerin en önemli araç ve meşrulaştırıcılarından biri olduğu söylenebilir.” (Erkilet, 2009, s. 92).

Sulukule örneğinde olduğu gibi kent içinde patolojik bir unsur olarak kabul edilen alanların tahliye edilmesinden iki türlü fayda beklenmektedir. Birincisi kent içindeki bir alanın ekonomik açıdan daha verimli olarak değerlendirilebilme imkânının ortaya çıkması diğeri ise söz konusu patolojik unsurun dağıtılarak sorunun çözülmeye çalışılması olarak sayılabilir.

Yerinden etme kavramıyla birlikte ele alınması gereken diğer bir kavram da “*toplumsal dışlanma*”dır. Zaten yerinden etmenin temelinde toplumsal dışlanmanın olduğunu söylemek mümkündür. “Toplumsal dışlanma, bireylerin toplumun geneliyle tam olarak bütünleşmesinin engellenmesi biçimlerini göstermektedir. Söz gelimi, çevresinde kötü okulların ve az sayıda iş fırsatının olduğu, yıkık dökük evlerden oluşan bir sitede yaşayan insanlar, toplumdaki pek çok insan için söz konusu olmayacak biçimde, kendilerine daha iyi koşullar yaratan fırsatlardan etkili biçimde yoksun kalmaktadır.” (Giddens, 2008, s. 402).

Yerinden etme genellikle şu şekillerde ortaya çıkmaktadır (Giddens, 2008, s. 403);

- 1- İş piyasasından dışlanma
- 2- Hizmetlerden dışlanma
- 3- Toplumsal ilişkilerden dışlanma

Son zamanlarda çok fazla gündemde olan kentsel dönüşüm konusu bir tür yerinden etme yöntemiyle kentsel ayrılmaya da dönüşebilmektedir. Kentsel dönüşüm için bilinen en belirgin yöntem olan bir arada ve çok katlı siteler inşa etme uygulaması mekânda polarizasyonu doğurmaktadır. Mevcut uygulamasıyla kentsel dönüşümün kentsel ayrılmayı teşvik ederek ve mekânsal geçirgenliği engellediğini söylemek mümkündür.

Kapalı Konut Siteleri veya Sivil Lojmanlar

Son yıllarda bu konuda oldukça fazla çalışma yapıldığını biliyoruz. Başta Hatice Kurtuluş, Köksal Alver, Sencer Ayata ve başkaları konuyu bütün yönleriyle ele alarak incelemeye çalışmışlar ve uygulamanın doğuracağı sonuçları tespit etmişlerdir. Hatice Kurtuluş'a göre kapalı konut siteleri 1980'lerden sonra bütün dünyada bir fenomen olarak ortaya çıkmaya; demir parmaklık ve yüksek duvarlarla etrafı çevrilen siteler gazetelerde haber olmaya başlamış ve 1990'lara gelindiğinde de önemli bir düzeyde kapalı konut sitesi oluşmuştur (Kurtuluş, 2011, s. 50). "Başlangıçta çeperde az katlı konut pratiği olarak başlamasına rağmen kapalılık ve güvenlik yönleri ön plana çıkararak; kent merkezindeki konut ihtiyacını karşılamak adına, daha kompakt ve çok katlı örnekler üretilmeye başlamıştır" (Altun, 2010, s. 226). Buna paralel olarak bizde bu sorunun başlangıcı konaktan apartmana geçiştir. Birkaç kuşağın bir arada yaşadığı konak terk edilerek bireysel ve köksüz yaşamların mekânı, meta olarak anlam taşıyan apartman kültür hayatımıza beraberinde temsil ettiği zihniyeti getirmiştir. "Kiralık Konak" romanındaki kiralık sıfatı tam da buna işaret eder. Konak artık geleneği temsil etmekten uzaklaşıp kiraya verilebilen bir nesneye dönüştüğü zaman anlamını kaybetmiştir.

Sanayi tesislerinin şehirlerin merkezlerinden uzaklaştırılmasına yönelik yaygın kanaat ve uygulamaları nedeniyle günümüz şehirlerinde konutlar şehrin pozitif mekânlarının önemli bir kısmını teşkil etmektedir. Şehrin hiçbir parçası salt mimari bir obje olarak ele alınamayacağı gibi konutlar da kendilerini ortaya çıkaran toplumun inanç değerlerinden ve sosyokültürel yapısından bağımsız olarak değerlendirilemezler. Çünkü her biçim bir işlevin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bunun tersinin doğru olduğunu savunan şehir bilimciler olmakla birlikte biçimi ortaya çıkaranın işlev olduğu konusunda daha yaygın bir kanaat söz konusudur.

Modern hayatın yalnızlaştırmaya başladığı insan, soğuk savaş ve sonrası dönemde ortaya çıkan terör ve şiddet nedeniyle kendine daha güvenli yerleşim yeri seçme çabası içine girerek kapalı konut sitelerine yerleşmeye başlamıştır. Modern güvensiz insanın günlük yaşam ihtiyaçlarının tamamını veya birçoğunu çözme iddiasındaki bu kapalı sitelerin, kamusal alana olan ihtiyacı ortadan kaldırdığı yönünde görüşler de geliştirilmeye başlanmıştır. Oysa artan bireyselliğe rağmen insanlar kamusal mekânda rastlantısal ilişkiler kurma konusunda daha hevesli hâle gelmektedirler (Taşçı, 2012, s. 323).

Ülkemizde son yıllarda sürekli dillendirilen askerî lojmanlar sorunu, askerlerin toplumdan uzak ve toplumla iletişim hâlinde olmadan yaşamalarına atıfta bulunan bir durumdur. Sivil

irade ve/veya idarelerin yaptığı uygulamaları anlamayan, anlamak istemeyen veya benimsemeyen askerî bürokrasinin bu tavrının altında kendilerine ayrılmış alanlarda, toplumun geride kalan kesimiyle herhangi bir irtibat içine girmeden yaşıyor olmasının olduğu bilim adamları tarafından dile getirilmektedir. Hatta bu söylemlere bazı nostaljik betimlemeler de eklenerek çocukların artık mahallelerde subay amcalara denk gelmediği ve toplumla tüzel kişilik olarak asker arasındaki bağıın koptuğu anlatılmaya çalışılmaktadır. Lojman kelime anlamı olarak “Bir kuruluş veya iş yerindeki çalışanlara parasız veya az bir kira karşılığında verilen konut” (TDK, 1998) anlamında kullanılsa da algı olarak başkalarından ayrı bir yerde yaşayan, farklı hayat algısı olan insanları tanımlamaktadır. “Askerî lojmanlar” sorunundan bahsedilirken kastedilen şey askerlerin düşük ücretle belirli bir yerde oturmaları değil, toplumun geri kalanından soyutlanmış olmalarıdır. Benzer şekilde birbirine yakın düşünce ve inanç kalıpları içindeki insanların da diğerlerinden soyutlanmış kapalı alanlarda yaşamaları benzer bir terminoloji ile ifade edilebilir.

Kentsel sürdürülebilirlik açısından ele alındığında, kapalı konut sitelerinin mevcut fiziki sınırlandırılmışlıkları ve kapalı hâlleriyle zaten bir kesintiyi ifade ettiklerini söylemek mümkündür. Kentsel dolaşım ve geçirgenlik açısından kesintinin ifadesi olan bu siteler gelecekte önce var oldukları zaman için bile sürdürülebilir bir toplumsal hayatı ifade etmemektedirler. Büyük Roma İmparatorluğu’nun yıkıldığı MS 476 tarihinden Orta Çağ sonuna kadar geçen süre Avrupa şehirleri için büyük bir kesinti dönemi olarak kabul edilmektedir. Doğu’da Bağdat, İsfahan, Basra, Kahire Endülüs’te Kurtuba, Gırnata ve benzeri şehirlerin altın çağlarını yaşamalarına karşı Avrupa’da şehirler küçülmüş veya yok olmuşlardır. Mehmet Ali Kılıçbay’a göre Batı dünyasının kentsel hayatı Orta Çağ’ın ilk yarısında önemli bir kesintiye uğramıştır. Özellikle ekonomik nedenlere dayalı olarak kırsal hayatın öne çıkması, bu dönemde şehirleri toplumsal hayatın vazgeçilmez unsuru olmaktan çıkarmıştır. Roma Dönemi’nden gelen kentler ya yok olmuşlar ya da küçülmüşlerdir. Bunun yanında, kırsal hayatın tamamen kendine yeterli birimlerden oluşuyor hâle gelmesi ile şehrin de buna uyum sağlayarak yeterliliğini üretmesini gerektirmiştir. Bu durumda antik kır-kent ilişkisi tam anlamıyla kopmuş, dönemin küçülerek ayakta kalabilen kentleri, surların arkasında kırsal ve kentsel faaliyetleri birleştirerek hayatlarını sürdürmeye çalışmışlardır. (Kılıçbay, 1993, s. 30) Orta Çağ’ın başlarında Batı şehrinin içine düştüğü durum, her bir yöneticinin merkezden uzakta kendi küçük yerleşim birimini oluşturması ve birçok yerleşim biriminin zaruri iletişim dışında birbirleriyle irtibatlarının olmamasıdır.

Günümüzde ortaya çıkan kentsel ayrışma ve onun mekânsal uygulaması olan kapalı konut siteleri de daha küçük ölçekte benzer bir durumu ortaya çıkarmış bulunmaktadır. Hatta bazı uygulamalarda Orta Çağ Avrupa şehirlerinden hem alan hem de nüfus olarak çok daha fazla büyüklükte ve hacimde kapalı konut sitelerinin varlığının söz konusunu olduğunu da rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu durum kentsel hayatın kısmen kesintisini ifade etmektedir.

Böyle bir çalışma aslında bir modernizm eleştirisi de içermek zorundadır. Kentsel ayrışma, kapalı konut siteleri ve mekânsal polarizasyon sorunu aslında modern hayatın kentsel uy-

gulamalarının birer sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Ali Bulaç (2006) bu durumu şöyle açıklamaktadır:

Modern pozitif ve sosyal bilimciler gibi mühendislerin de en belirgin özellikleri, kendilerinin de diğerleri gibi aşkın ilkedan yoksun olmaları ve kenti mekanik ve istatistiki bir olgu şeklinde algılamalarıdır. Metafizik derinlik, estetik, güzellik ve şiirden yoksun bu kentlerden beklenen tek şey fonksiyonel olmaları. Bu da kent tasarılarının rasyonel (mekanik ve istatistiki düzen) kurulmasını gerekli kılıyordu. Oysa bütün eski kültürlerde şehir, kozmosun yeryüzündeki modeli olarak düşünölmüştü. İnsan kültüründe belirgin sapmanın gözleendiği Eski Yunan'da bile sözgelimi kentlerin geometrik çizimini savunan Hippodamos'a göre geometrik yasalar yalnızca tapınaklara değil, anıt, sokaklar, meydanlar, konut ve hatta yurttaşların hayatına bile uygulanmalıydı. Platon, geometri bilmeyenleri Akademi'ye almıyordu. Ancak Yunan'da geometrik çizime göre tasarlanan şehirler hangi oranda kozmosun suiistimali kabul edilirse edilsin, yine de insan, şehir ve ozmos arasında kurulan ilişki; müteal olana, aşkınlık ilişkileri (metafizik) endişeleri içeriyordu (...) Üretimin ve tekniğin ideolojisi olan modernizmin yerden mantar gibi bitirdiği kentler, sıkı rasyonel ve salt fonksiyonel imlikleriyle insanın kendisini yabancılaştırdığı ve sürekli bunalttığı nesnel mekânlardır. Modern kentleri, geleneksel şehirlerden ayıran en belirgin özellik, organik olanın mekanik olana dönüşmesidir. Geleneksel şehirlerin organik mekânında insan ile tabiat arasındaki uyum mimarinin her detayına hâkimdir. (...) Modernizmle organik olanın yerini inorganik alınca her şeyin mühendislerin cetvel ve pergellerine göre tasarlandığı kent mekânları da mekanik bir kimliğe büründü (s. 149).

Bu çalışmada son olarak gittikçe yaygınlaşan ve kentsel iletişimin ve sürdürülebilirliğin önünde engel olarak görünen kapalı konut sitelerinin ortaya çıkardığı sorunlara kısaca değinilecektir. Çalışmanın üçüncü bölümünde yer verildiği şekliyle kentsel ayrışma ve kapalı konut siteleri, bir sosyokültürel birliktelik ve çözüm odağı olan mahalleyi işlevsiz bırakmıştır ve sokağı yarı özel mekân hâline getirip mekânın geçirgenliğini azaltarak kentsel kültürün oluşmasını, var olanın dolaşmasını ve çoğalmasını engelleyici etki yapmaktadır. Kentsel ayrışmanın bunların dışında da bazı sakıncalarının olduğunu söylemek mümkündür.

İlk olarak Türkiye'deki kapalı konut sitelerinin de Batı'daki benzerleri gibi kapalılık ve güvenlik gibi bugün masum sayılabilecek saiklerle ortaya çıktığı ancak Batı'daki örneklerinden farklılaşarak yeni ve farklı bir yaşam biçiminin göstergesi hâline geldiklerini söylemek mümkündür. Böyle bir farklılaşmanın toplumsal birliğin ve bu birliğin sağlayacağı sürdürülebilir şehirleşmenin önünde engel olacağını belirtmek gerekir. Tam bu noktada kapalı konut siteleri kentsel ayrışmanın hem bir tetikleyicisi hem de göstergesi olmaktadır. Hatta bu konuda şunu da söylemek mümkündür; kapalı konut siteleri kentsel ayrışma konusunda kurucu rol üstelenmektedirler. Toplumun geri kalanından soyutlanmış kitleler, toplumla ilişki kurmakta zorlanacakları için, bu durum farklı sosyal grupların bir arada yaşayabilmesinin de önünü kesmiş olacaktır.

14. yüzyılın seyyahı İbn Battûta, 17. yüzyılın seyyahı Evliya Çelebi ve daha birçok seyyah bulundukları yerlerden hareket ederlerken gezip görmek istedikleri yerlere girerken pek fazla engelle karşılaşmayacaklarını biliyorlardı. Bahse konu olan iki seyyahın erişiminin önündeki yegâne engelin ekonomik imkân ve ulaşım araçlarının elvermemesi olduğunu söylemek mümkündür. Evlerin haricindeki bütün mekânların geçirgen olduğu yerküre, tüccarlar için bir dükkândan diğerine geçilen bir pazar yeri, ilim peşinde koşanlar için bir sınıftan diğerine geçilen bir okul durumundaydı. Hatta orduların küçük birlikleri veya öncü kuvvetler için bile herhangi bir engelle karşılaşmadan rahatlıkla dolaşılacak genişçe bir keşif alanı demektir. Oysa kentsel ayrışmanın ortaya çıkardığı mekânsal polarizasyon sebebiyle aynı semt içindeki bir siteden diğerine geçmek için iki güvenlik kapısından geçmek ve en azından birinde kimlik göstermek, kimin ne için ziyaret edildiğine dair sorulara cevap vermek zorunluluğu bulunmaktadır.

Mekân duygusunun kaybolması kentsel kimliğin oluşmasının önünde engel olarak durmaktadır. Çünkü kentsel mekân varlığını devam ettirdiği zaman dilimlerinde, mekânı kullananlardan aldıklarıyla ve mekânı kullananlar üzerinde bıraktığı algı ile kent kimliğinin oluşmasına katkıda bulunur. Sonuçta bir yerin kullanımı, ne basitçe bir mekanik davranış seviyesine ne de duysal izlenim ve duygusal deneyimlere veya mantıksal çıkarımlara indirgenebilecek karmaşık bir süreçtir. Mekânın yapısı tüm bu boyutları içermektedir (Norberg-Schulz, 2000, s. 42).

Kapalı konut siteleri kamusal alanı özel ya da yarı özel alan hâline getirerek toplum olmanın olmazsa olmazlarından olan kamusalılığı ve kamusal alanı ortadan kaldırmaktadır. Tarih boyunca ahlaki olanın gerçekleşmesinden, hükümdarın yetkilerinin sınırlanmasına ve demokratik olanın yerleşmesine kadar birçok konuda etkin rol üstlenmiş olan kamusalığın ve kamusal alanın ortadan kalkmasının ise birçok problemi beraberinde getireceğini söylemek mümkündür.

Kapalı konut siteleri en nihayetinde bir yalıtımı ifade etmektedirler. Altun (2010) bu durumu şu şekilde izah etmektedir:

Arzulanan yalıtım arayışına ek olarak otomobile bağımlı yaşam tarzı, ister istemez otomobil kullanamayan ev hanımları, çocuklar ve yaşlıların bu ortama hapsedilmesini doğurmaktadır. Avustralya'daki araştırmalar kapalı sitelerde, aşırı güvenlik endişesiyle çocukların koruyucu bir balona alındığını ve bunun çocukların sosyal, psikolojik gelişmelerinde problemler yaratma potansiyeli taşıdığını ortaya koymaktadır. Bunun gelecekte, korkmuş, güvensiz ve asosyal bireylerden oluşan, sürekli tanımlanamayan ötekilerden korkan bir toplum yatacağı gibi geniş fiziksel ve sosyal etkilere de neden olabileceği de düşünülmektedir (s. 235).

Altun'un tespitinden yola çıkarak kentsel ayrışmanın ve kapalı konut sitelerinin girişimciliği engelleyeceğini, üniversite sınavına, kayıt yaptırmaya ve hatta sonrasında iş görüşmelerine anne-babasıyla giden bireylerin varlığının ise güven probleminin bir göstergesi olduğunu söylemek mümkündür.

Sonuç olarak Farabî'nin tanıma dönecek olursak; bütün uzuvları yardımlaşan bir bedene benzetilen şehir, mekânsal geçirgenliğin tam olduğu, insan ve mal dolaşımında sınırlamaların olmadığı ve şehrin her bir unsurunun diğeriyle iletişim hâlinde olduğu için böyledir. Mekânsal geçirgenliğin ortadan kalkması durumunda ise şehrin her bir ögesi diğeri hissedemez ve engelsiz bir dolaşım söz konusu olamaz. Böyle bir şehri felç olmuş vücuda benzetebiliriz. O hâlde kentsel ayrışmanın ve kapalı konut sitelerinin kentsel dolaşımı ve mekânsal geçirgenliği engelleyerek şehri felç ettiğini söylemeliyiz. Böyle bir şehri de "felç olmuş şehir" olarak tanımlamamız gerekmektedir.

Kaynakça

- Altun, D. A. (2010). Kapalı konut siteleri ve mahalle kavramı. *İdeal Kent*, 2, 216-244.
- Braudel, F. (2006). *Uygarıklıkların grameri* (Çev. M. A. Kılıçbay). Ankara: İmge Kitabevi.
- Braudel, F. (2008). *Akdeniz, tarih mekân, insanlar ve miras* (Çev. A. Derman & N. Erkut). İstanbul: Metis Yayınları.
- Bulaç, A. (2006). *Din ve modernizm*. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları.
- Doğru, H. (1995). *XVIII. yüzyıla kadar Osmanlı kentlerinin sosyal ve ekonomik görüntüsü*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Emecen, F. M. (1999). Osmanlılarda yerleşik hayat şehirli ve köylüler. *Osmanlı* (C. 4, S. 91-96). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Enlik, Z. M. (2000). Yeniden işlevlendirme ve soylulaştırma: Bir sınıfsal proje olarak eski kent merkezlerinin ve tarihi konut dokusunun yeniden ele geçirilmesi. *Dormus*, 8, 46-49.
- Erkilet, A. (2009). Düzgün aileler yeni gelenlerle karşı: Korku siyaseti, tahliyeler ve kentsel ayrışma [Özel sayı]. *Hece Dergisi*, 18, 88-100.
- Eruzun, C. (2012). Tarihi yarımada'nın mimari karakterinde hiçbir zaman beton yer almamıştır. *Mimar ve Mühendis*, 65, 52-57.
- Farabî, (1990). *El-Medinetü'l fâzıla* (Çev. N. Danışman). İstanbul: MEB Yayınları.
- Führ, E. (2008). Mimarlığın mevcudiyeti (Çev. E. Orman). A. Şentürer, Ş.Ural, Ö. Berber & F. Uz-Sönmez (Haz.). *Zaman-mekân* içinde (s. 40-57). İstanbul: Yem Yayınları.
- Giddens, A. (2008). *Sosyoloji*. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Haşmetoğlu, H. Ş. (2006). *1960'larda sürdürülebilirlik ve kentleşme: Isparta, İstasyon Caddesi örneği*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Isparta.
- Karagöz, M. (1999). Osmanlı'da şehir ve şehirli mekân-insan-beşerî münasebetler (XV-XVIII yüzyıl). *Osmanlı* (C. 4, S. 103-110). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Kılıçbay, M. A. (1993). *Şehirler ve kentler*. Ankara: Gece Kitapları.
- Kurtuluş, H. (2011). Gated communities as a representation of new upperand middle classes in Istanbul. *İ. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 44, 49-65.
- Norberg-Schulz, C. (2000). *Architecture: Presence, language, place*. Milano: Random House Inc.
- Sennett, R. (2008). *Ten ve taş, Batı uygarlığında beden ve şehir* (Çev. T. Birkan). İstanbul: Metis.
- Taşçı, H. (2012). *Kent meydana ile kent kimliği ilişkisi Üsküdar Meydanı örneği*. Yayımlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Tekeli, İ. (1999). Sürdürülebilirlik kavramı üzerine irdelemeler. *Prof. Dr. Cevat Geray'a Armağan* içinde (s. 729-746). Ankara: Mülkiyeliler Birliği Yayınları.
- TDK. (1998). *Türkçe sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Basımevi.
- Vergin, N. (1977). *Kentleşme ve siyasal yaşam*. Doçentlik Tezi.

Kentsel Dönüşüm Uygulamalarına Karşı Gelişen Kent Hareketlerinin Geleceği

Yasemin Solmaz*

Giriş

Kamu kurumlarının uyguladığı ve uygulamaya devam ettiği kentsel dönüşüm olarak adlandırılan planlama anlayışında sosyoekonomik, kültürel ve tarihî yapının bir bütün olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Oysaki gözlemlenen, bu anlayışın tek yönlü mekânsal özelliklere dayandırılarak ve mekânın kullanıcılarının katılımı olmaksızın gerçekleştirildiğidir. Bu nedenle ortaya çıkacak muhtemel mağduriyetlere karşı mahalleliler dernekleşme yoluna giderek mücadele vermektedir. Kentsel dönüşüm, mekânsal değerlerin nicelleşmesine, farklılıkların ve geçmişe dair referans alınacak imgelerin yok olmasına neden olmaktadır. Kentin kamusal, tarihî ve doğal alanlarının korunması ve geleceğe taşınabilmesi için kent ölçeğinde gerek meslek odaları gerek dernekler, STK'lar, platformlar, çeşitli girişimler, sendikalar, üniversiteler ile bireysel olarak öğretim görevlileri ve semt sakinleri mücadele vermektedir. Bu bildiride kentsel mücadelelerin nitelikleri sorgulanarak kentsel dönüşüm uygulamalarına karşı gelişen kent hareketlerinin geleceği hakkında bir değerlendirme yapılacaktır.

Mekânsal olarak üç farklı nitelikteki Fatih İlçesi Fener-Balat Semti, Sarıyer İlçesi Derbent Mahallesi, Güngören İlçesi Tozkoparan Mahallesi'ndeki dönüşüm uygulamaları incelenmiştir.

* Bu bildirinin temel aldığı çalışma; Yıldız Teknik Üniversitesi Şehir ve Bölge Planlama Anabilim Dalı'nda Yasemin Solmaz tarafından Doç. Dr. Asuman Türkün'ün danışmanlığında çalışmaları devam eden "Kentsel Dönüşüm ve Kentsel Hareketler: İstanbul'da Kent Hakkı Mücadeleleri" başlıklı doktora tezidir.

** Doktora Öğrencisi, Yıldız Teknik Üniversitesi, Şehir ve Bölge Planlama Ana Bilim Dalı.

Derinlemesine mülakat tekniği ile gerçekleştirilen niteliksel araştırmada ilçe belediyelerinin ve dönüşüm alanı olarak ilan edilen mahallelerin dernek yöneticileriyle yüz yüze görüşülerek hem mahallede yaşanan dönüşüm uygulaması hakkında bilgi edinilmiş hem de dernekleşme sürecinin nasıl başladığı ve hangi sorunlarla karşılaşıldığı öğrenilmeye çalışılmıştır. Bu kapsamda Fatih Belediyesinin Yenileme Etüd Proje Müdürlüğü, Güngören Belediyesinin Kentsel Dönüşüm Bürosu, Sarıyer Belediyesinin Gecekondu Mesken Müdürlüğü yetkilileriyle; Fener Balat Ayvansaray Derneği (FEBAYDER), Tozkoparan Derneği (TOZDER), Derbent Güzelleştirme ve Dayanışma Derneği yetkilileriyle görüşülmüştür. Kent ölçeğinde ise 3. Köprü Yerine Yaşam Platformu, İstanbul Kültür Sanat Varyetesi, Haydarpaşa Platformu ve İMECE-Toplumsal Şehircilik Hareketi ile yüz yüze görüşülmüştür. Karşılaştırmalı bir değerlendirme sonucunda kentsel dönüşüm adı altında gerçekleştirilen kent hareketlerinin niteliği öğrenilmeye çalışılmıştır. Böylece kent hareketlerinin geleceği hakkında ortaya bir takım ipuçları çıkmıştır.

Araştırma kapsamında sorulan sorular ise şu şekilde özetlenebilir:

Sadece derneklere sorulan ortak sorular:

- Derneğin kuruluş amacı nedir?
- Derneğin üyelerinin kimlerden oluşmaktadır? (kiracı, ev sahibi, mahalle sakini, STK üyesi, üniversiteler, sendikalar, meslek odaları, çeşitli platformlar)
- Derneğin amacına uygun şimdiye kadar yaptığı girişimler nelerdir? (Hukuksal-kamusal ve eylemsel)
- Derneğin aynı ortak amaçlarla çalışan diğer girişimlerle bağlantıları nelerdir ve katılım düzeyi nasıldır? (Örneğin, 3. Köprü, Haydarpaşa, Emek Sineması, AKM, 2B alanları, Diğer Mahalle Dernekleri vb.)
- Üyelerle ve diğer girişimlerle iletişimi hangi kaynakları kullanarak gerçekleştirmektedirler?

Kent ölçeğinde mücadele eden platformlara sorulan ortak sorular:

- Kentsel dönüşüm projeleri hakkında ne düşünmektedirler?
- Dönüşüm projelerine karşı ne tür girişimlerde bulunmaktadırlar ve etki alanları nedir? (Hukuksal-kamusal-eylemsel)
- Yapılan girişimler ile alınan olumlu-olumsuz sonuçlar nelerdir? Olumlu ya da olumsuz olmasına etki eden faktörler nelerdir?
- Dönüşüm projelerine karşı yapılan eylem ve mücadelelerde diğer meslek ve kamu kuruluşları, mahalle dernekleri ile iletişimi ve katılımı ne düzeydedir? İletişimi hangi kanallarla gerçekleştirmektedirler?

- Yapılan eylem ve mücadelelerde katılım oranı ne düzeydedir? Bu düzey yeterli olmakta mıdır?

Bu bildiride araştırma bulgularının bir bölümüne yer verilecektir. İlk bölümde mahalle ölçeğinde mücadele eden dernekler, ikinci bölümde kent ölçeğinde mücadele eden platformlar ve gruplar incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise kent hareketlerinin nitelikleri irdelenerek geleceği hakkında bir değerlendirme yapılmıştır.

Mahalle Ölçeğindeki Kent Hareketlerinin Genel Nitelikleri

Kentsel dönüşüm projeleri, “depreme karşı dayanıklı ve sağlıklı” yapılanma gerekçesiyle gerçekleştirilmektedir. Özellikle 2000’li yıllardan sonra uygulanan kentsel dönüşümün sadece fizik mekân tasarımı olarak gerçekleştirildiği ancak sosyokültürel çevrenin yaşam kalitesini yükselten potansiyellerin değerlendirilmediği gözlenmektedir. Yerinde dönüşüm ilkesi ile semt sakinlerinin mevcut yapısı ya peşinat olarak kabul edilip yenisi için borçlandırılmakta ya da bu değeri ödeyemeyecek durumda ise o semitten ayrılması söz konusu olmaktadır. Bu süreçte dönüşüm uygulamalarına karşı, ortaya çıkan mağduriyet nedeniyle, mahallelerde muhalefet yükselmeye başlamış, mahallelilerin bir araya gelmesiyle dernekler kurulmuştur.

Kentsel dönüşüm uygulamalarına karşı gelişen kent hareketlerinin niteliklerini değerlendirilmede mahalle ölçeğinde mekânsal özellikleri birbirinden farklı üç alan üzerinde araştırma yapılmıştır. Bunlar, 775 sayılı Gecekondu Kanunu doğrultusunda gecekondu önleme bölgesi ilan edilmek suretiyle yapılan ve içerisinde sosyal konutların bulunduğu Tozkoparan Mahallesi, tarihsel bir dokuya sahip ve farklı kültürleri barındıran Fener-Balat Senti ve bir gecekondu mahallesi olan Derbent Mahallesi’dir (Solmaz & Türkün, 2011, s. 971-999). (Resim 1.)



Resim 1-Yerel Ölçekte İncelenen Dönüşüm Alanları

Tozkoparan Mahallesi 1950’li yıllarda Menderes’in imar operasyonlarıyla gelişmiş bir yerleşmedir.¹ Bu alan 1960’lar sonrasında 775 sayılı Gecekondu Kanunu çerçevesinde gecekondu önleme bölgesi olarak ilan edilmiştir (Türkün, 2011, s. 371). Menderes operasyonlarıyla başlayan yeniden yapılanmada kentin merkezinde yaşayan gecekonduculara şehir dışındaki alanlarda yer gösterilmeye başlanmıştır. Tozkoparan Mahallesi de gecekondu önleme bölgesi ilan edilerek planlı bir şekilde bu amaçla gelişmiş bir yerleşmedir. Şimdilerdeyse sağlıksız ve çarpık kentleşmeyi engellemek için ve yapıların fiziki yapısının gittikçe bozulması gerekçesiyle Güngören Belediyesi, İBB ve TOKİ tarafından Mahalle, 5393 sayılı yasanın 73. maddesi kapsamında değerlendirilerek 2008 yılında kentsel dönüşüm alanı ilan edilmiştir (Güngören Bel., İmar ve Şehircilik Müdürlüğü, Kişisel İletişim, Ocak 12, 2011; Haziran 17, 2011).

Dönüşüm projesinde “yerinde dönüşüm” ilkesi belirlenmiştir. Buna göre, mülk sahiplerine, devrettiği evin büyüklüğünde bedel ödmeden, mevcut m²’den daha büyük dairelere yerleşmek isteyenlere ise aradaki bedel farkı ödenmek suretiyle daire verilmesi planlanmıştır. Boş alanlar, rezerv alanı olarak belirlenmiştir ve bu alanlardan başlanmak suretiyle etaplar hâlinde projenin gerçekleştirilmesi düşünülmektedir. Böylece insanların mağdur edilmeden yerleştirilmesi sağlanmış olacak hem de inşaata devam etmek mümkün olacaktır. Ayrıca, satışı yapılacak yeni binalarda önceliğin kiracılara tanınması planlanmaktadır (G.B.İ ve Ş. M., Kişisel İletişim, 12 Ocak 2011). Ancak bu projede boş alanların kullanımı ile alanın yoğunluğu artmış olacaktır. Böylece mahalleye yeni kullanıcılar da gelebilecektir. Mahallelinin ortak anıları, mahalleye duyulan bağlılık, yaşam alışkanlıkları göz ardı edilmektedir. Oysaki kentsel dönüşümde sosyal boyutun da değerlendirilmesi gereklidir. Mahalle sakinleri tarafından kentsel dönüşüm projesine karşı 2009 yılında TOZDER-Tozkoparan Derneği kurulmuştur. Derneğin yöneticilerinden Ömer Kiriş Tozkoparan Mahallesi’nde yaşayan semt sakinlerinden biri olarak ne olacağı belli olmayan bir dönüşüm projesi ile karşı karşıya olduklarını, deprem ve yapıların ekonomik ömrünü tamamlamış olması gerekçe gösterilerek gerçekleştirilmek istenen projeye karşı olduklarını göstermek için derneğin kurulduğunu belirtmiştir. Proje sonrasında yaklaşık üç katına kadar insanın bu bölgede yaşayacağını, yeşil alanlarının azalacağını, sadece binalardan oluşan bir dokunun geleceğini oysa hâlihazırda Tozkoparan’ın yeşil alan standartlarını yakaladığını ve belediye ile görüşerek dönüşümü istemediklerini; ayrıca belediyenin dağıttığı anket formlarına çoğu insanın tepkisini göstermek için cevapsız kaldıklarını belirtmiştir. Üye sayısı 150 kişi olan dernek öğretim görevlileri, meslek odaları ve çeşitli STK’lar tarafından desteklenmekte ve çalışmalarına katılımda bulunmaktadır (Ö. Kiriş, Kişisel İletişim, Ocak 8, 2011). Dernek çalışmalara devam etmektedir ve ortak e-mail adresi ile diğer mahalle dernekleriyle iletişim hâlinindedir. Gerek yazılı gerek sözlü iletişim araçları kullanılarak insanları dayanışmaya çağırmakta ve bilinçlilik oluşturmaya çalışmaktadır.

1 bk. www.biriyilik.com/gezelim-gorelim-2/iller-ilceler-kasabalar-vekoyler/gungoren-istanbul-ilcesi-38109.html

Fener ve Balat'ta da bir başka dönüşüm karşıtı mücadele verilmektedir. Fener-Balat Bizans'tan beri varlığını sürdüren ve Haliç çevresindeki fabrikalar nedeniyle uzun yıllar göçle gelen insanların yerleşim alanı olmuş bir yerleşmedir. 1984'de Haliç'in temizlenmesi ve yeniden düzenlemesi yapılırken sahil boyunca büyük yıkımlar gerçekleştirilmiş ve bugün hâlâ mevcut olan yeşil park bandı oluşturulmuştur (Oğuz, 1995). Bu yeniden düzenleme çalışmasından sonra 1996'da Habitat Zirvesi ile Fener-Balat'ın rehabilitasyonu fikri ortaya atılmıştır (Sarioğlu, 2011). Fener-Balat Rehabilitasyon Projesi, yenileme projesinin de başlamasına öncülük etmiştir. Semt, 5366 sayılı yasaya dayanarak ve Fatih Belediyesi ve İBB Meclis Kararları ile uygun görülerek 13.09.2006 tarih 10961 sayılı Bakanlar Kurulu Kararı ile yenileme alanı olarak ilan edilmiştir. Yenileme alanında mülkiyet transferi biçiminde bir uygulama yapılması planlanmakta, dar ve küçük parseller bulunduğu için binaların içlerinin birleştirilmesi düşünülmektedir (Fatih Bel., Yenileme Etüd Proje Müdürlüğü, Kişisel İletişim, Ocak 12, 2011). Ancak binaların içlerini birleştirmek suretiyle yapılan yenileme, mevcuttaki tarihî dokunun yok olmasına neden olacak özelliğe sahiptir. Semt halkı 2009 yılı Ağustos ayında kendi mülkiyet hakları üzerinden yapılacak olan yenileme projesine bir son vermek, mülk sahiplerinin ve kiracıların mağduriyetini engellemek için ve tarihî dokusu olan Fener-Balat'ın korunması için FEBAYDER- Fener-Balat Yardımlaşma Derneğini kurmuştur. Dernek yöneticilerinden İbrahim Güntekin ve Çiğdem Şahin ile yüz yüze görüşmeler yapılmıştır. İ. Güntekin, 5366 sayılı "Yıpranan Tarihî ve Kültürel Taşınmaz Varlıkların Yenilenerek Korunması ve Yaşatılarak Kullanılması Hakkındaki Kanun" maddesine dayandırıldığını ve buna bağlı olarak yenileme bölgesi ilan edildiğini, Fener-Balat'ın tarihî ve sosyoekonomik yapısını göz ardı ederek var olan dokunun üstünden yeni bir mekân kurmaya çalışan bu oluşuma hem eylemsel hem de hukuki olarak karşı olduklarını ve bu anlamda hukuki mücadele eden ilk dernek olduklarını belirtirken (İ. Güntekin, Kişisel İletişim, 29 Aralık 2010), Ç.Şahin 5366 sayılı yasanın 3. maddesinde insanların isterse kendi restorasyonunu yapma hakkı olduğunun belirtildiğini ancak yaptırmadıklarını vurgulamıştır. FEBAYDER, hem eylemsel hem hukuki olarak yenileme projesine karşı mücadele etmekte ve semt sakinleri tarafından da desteklenmektedir (Ç. Şahin, Kişisel İletişim, 5 Temmuz 2011).

FEBAYDER, miting, el ilanı, afiş, poster, toplu dilekçe, atölye çalışması (üniversiteler ile), seminer, web sitesinde güncel bilgileri yayımlama, makale, basın bildirisi, halk toplantısı düzenleme yoluyla sesini duyurmaktadır. Derneği destekleyen ve katılımda bulunanlar ise meslek odaları, bireysel olarak üniversitelerden öğretim görevlileri, diğer mahalle dernekleri ile Avrupa ve dünyanın değişik ülkelerinden çeşitli gruplardır. Ayrıca FEBAYDER, bütün partilerin ilçe teşkilatlarıyla ve sendikalarla görüşerek sorunlarını anlatmış ve desteklerini istemiştir (Ç. Şahin, Kişisel İletişim, Temmuz 5, 2011). Bu çabada iletişim araçlarının kullanımının önemini de belirtmek gerekmektedir. Çünkü gerek TOZ-DER gerek FEBAY-DER ortak e-mail ve telefon üzerinden iletişim kurmaktadır. Böylece dernekler arasında getirmektedir. Bu da derneklerin sorunlar karşısında manevra kabiliyetini arttırmaktadır. TOZ-DER ve FE-

BAY-DER kente ilişkin sorunlarda, ortak karar alınması gereken konularda diğer gruplarla birlikte Makine Mühendisleri Odasında toplanmaktadır. Yerel ölçekteki mücadelede meslek odalarının maddi ve manevi büyük katkıları bulunmaktadır.

Görüşmelerden elde edinilen bilgilere göre FEBAYDER'in üye sayısı 29.12.2010 tarihinde yapılan mülakat sırasında 118'ken 05.07.2011 tarihinde yapılan mülakatta 150 kişiye çıkmıştır. Halkın derneğe katılımı artmaktadır. Bu başarı, derneğin mücadelesindeki süreklilik ve istikrardan kaynaklanmaktadır. FEBAYDER sorunların çeşitliliği ve daha çok yerleşik mahalleli olması, üyelerin mülkiyet sahibi ve evlerin de çoğunun tescilli olması ve tescilli olanların da % 10'unun UNESCO'nun olması nedeniyle tarihî niteliğini kaybetmiş betonarme yapılar, tarihî tecilli yapılar, UNESCO ile daha önce restore edilen yapılar için olmak üzere üç farklı dava açmıştır. Dava iyi geçmesine rağmen hâkimler değiştirilmiştir ve bilirkişi ücretleri arttırılmıştır. Bu defa gönüllü akademisyenlerin birlikteliği ile gönüllü bilirkişilik oluşturulmuştur (Ç. Şahin, Kişisel İletişim, Temmuz 5, 2011).

Derbent Mahallesi'ndeki dönüşüm ise Tozkoparan ve Fener-Balat Semtlerinden niteliksel olarak farklıdır. Mahalle, 1950'li yıllardan itibaren yaşanan göç hareketleriyle oluşmuştur. Mahallenin mülkiyeti hazine, milli emlak, vakıflar ve özel şahıslara ait olup evlerin çoğunluğu tapu tahsis belgesine sahiptir (Çelik, 2010). Derbent Güzelleştirme ve Dayanışma Derneği, 2005 yılında mahallelinin dönüşüm sürecini takip etmesi ve ortaklaşa hareket edebilmesi için kurulmuştur. Dernek kurucu başkanı Köksal Doğan'dan edinilen bilgilere göre mahallede 1986 yılında Atatürk Oto Sanayicileri Yapı Kooperatifinin hisseli tapuları satın alma girişimi başarısız olunca izale-i şuyu davası açılarak mahkeme süreci başlamıştır. Mahalleliler, süreci kendilerine gelen tebligatlardan öğrenmişlerdir. Mahkeme sonucunda 62 kişinin tapusu iptal edilmiştir ve tapu sahiplerinin adına bankaya para yatırılmıştır. Ancak kimse bu parayı almamıştır. 1996 yılında Atatürk Oto Sanayicileri Yapı Kooperatifi mahkeme kararı ile tüm arsanın sahibi olmuştur. Sonraki yıllarda (2001-2002) lüks bir kapalı site olan MESA Konutlarının yapım süreci başlar (K. Doğan, Kişisel İletişim, Ocak 23, 2011). Sarıyer Belediyesi Gecekondu Mesken Müdürlüğü ise Derbent Mahallesinde kentsel dönüşüm alanı ilan edilmediğini, 2960 sayılı Boğaziçi Kanununa göre etkilenme bölgesinde kaldığı için öncelikle Koruma Kurullarından izin alındığını ve buna göre plan yapıldığını belirtmiştir. MESA konutları da 1/5000 ve 1/1000 ölçekli plan kararları doğrultusunda imar durum almıştır (Sarıyer Bel., Gecekondu Mesken Müdürlüğü, Kişisel İletişim, Haziran 15, 2011).

Buradaki en ilginç nokta bu alanda yaşayan gecekondu sahiplerine Belediyece tapu tahsis belgelerinin verilmesi ve sonrasında da Atatürk Oto Sanayicileri Yapı Kooperatifinin arazi sahibi olarak buraları satın alma girişimidir. Bu da mülkiyet sahipliği ve tapu işlemleri konusunda soru işaretleri uyandırmaktadır. İnsanların mahkeme kararıyla karşı karşıya bırakılması ve lüks konut yapılarının yapılması süreciyle başlayan dönüşüme karşı gerek yıkım öncesinde gerek sonrasında dernek ve dernekle birlikte semt sakinleri büyük mücadele

vermişlerdir. Derbent, dönüşüm ilan edilmeksizin tapuların satın alınması ile mekânsal değişimin nasıl gerçekleştiğini göstermesi açısından çok önemli bir örnektir. 11 kişilik komite ve 54 sokak temsilcisinden oluşan Derbent Güzelleştirme ve Dayanışma Derneği ile mahalle sakinleri güçlü bir örgütlülük hâlinde yıkımlar esnasında savunmacı davranmışlardır. Ancak kolluk kuvvetleri müdahale etmiştir ve yaşanan olaylardan sonra yoğun yaralanmalar, gözaltına alınmalar söz konusu olmuştur (Sarıyer Bel., Gecekondu Mesken Müdürlüğü, Kişisel İletişim, Haziran 15, 2011).

Kentsel dönüşüm ile yaşanan mağduriyetlere karşı son on yılda gönüllü katılımcılar ile gerek meslek odalarının gerekse dernek yöneticisinin yönlendiriciliğiyle dernekler kurulmuştur. Derneklerin ortak hareket etmesinde ve konu hakkında bilinçlilik geliştirmesinde dernek yöneticilerinin önemli katkıları bulunmaktadır. Dernek yöneticisinin güvenilir ve istikrarlı davranışları üye sayısında artışlara da neden olmaktadır. Hukuki ve eylemsel olarak mücadele devam etmektedir. Dernekler, ortak e-mail adresi ve telefon gibi iletişim araçlarını kullanmaktadır; bu da bilginin hızlı bir şekilde aktarılmasını sağlamaktadır. Kentsel dönüşüm uygulamalarına karşı mücadele eden dernekler arasında destek de söz konusudur. En önemlisi ise mücadelede süreklilik söz konusudur bu da sorunlara karşı güncel alternatiflerin geliştirilmesine kaynaklık etmektedir. Örneğin, hukuki düzeyde devam eden davalarda hâkimlerin değiştirilmesi ve bilirkişi ücretlerinin artması sonucu öğretim görevlilerinin katılımıyla gönüllü bilirkişilik oluşturulmuştur. Ayrıca, derneklerin yaptıkları toplantılar ve basın duyuruları tüm kentin dikkatini çekecek düzeylere ulaşmaktadır.

Kent Ölçeğindeki Kent Hareketlerinin Genel Nitelikleri

Kentsel dönüşüm uygulamaları sadece mahalle ölçeğinde değil tüm kentin ortak kullanımındaki kamusal mekânlarda, doğal alanlarda ve kentin ortak anılarını biriktiren simgesel yapılarda da gerçekleştirilmektedir. Meslek odaları, dernekler, çeşitli platformlar ve girişimler, üniversiteler ve bireysel katılımcılar ile kent hakkı zemininde mücadele edilmektedir. Bu bildiri kapsamında İstanbul Kültür Sanat Varyetesi, Haydarpaşa Dayanışması, 3. Köprü Yerine Yaşam Platformu ve İMECE-Toplumsal Şehircilik Hareketi'ne yer verilmiştir. Emek Sıneması'nın yıkımına karşı İstanbul Kültür Sanat Varyetesi kurulmuştur. Haydarpaşa Dayanışması, kentin en önemli kamusal simgelerinden olan Haydarpaşa Garı ve liman çevresinin ticarete açılmasına karşıdır. 3. Köprü Yerine Yaşam Platformu da kentin kuzeyindeki doğal hayatı yok etmemesi, ormanların, tarım arazilerinin yapılaşmaması için, havzaların, 2B alanlarının, tabiat parklarının korunması için yapılması düşünülen 3. Köprü projesine karşıdır. Kent hakkı mücadelesi veren bir diğer grup da İMECE-Toplumsal Şehircilik Hareketi'dir.

İstanbul Kültür Sanat Varyetesi, 2010 yılında kurulmuştur ve Beyoğlu'ndaki tarihî Emek Sıneması'nın yıkımına karşı mücadele etmektedir. Mimarlar Odası İstanbul Şube Sekreteri Mücella Yapıcı'nın yenileme kurulunda projeyi görmesinden sonra Bağımsız Feministler,

Altyazı Sinema Dergisi, Sosyal Halklar Derneğinden temsilcilerle bir araya gelerek İstanbul Kültür Sanat Varyetesi'ni kurmuşlardır. Ortak e-mail grubu, twitter, facebook ve düzenlenen toplantılar ile iletişim kuran Varyete simgesel anlamı olan Emek Sineması için poster dağıtarak ve film gösterileri yaparak insanların dikkatini ve duyarlılığını çekmeye çalışmıştır (B. Ö. Fırat, Kişisel İletişim, Ağustos 1, 2011). İstanbul Kültür Sanat Varyetesi insanların dikkatlerini çekme konusunda farklı eylemler gerçekleştirmektedir. Bu da gösterilerin ses getirmesine neden olmaktadır. Protestoyu farklı aksiyonlarla birleştirmek mücadelenin etkili yöntemlerinden biridir.

İMECE-Toplumun Şehircilik Hareketi 2006 yılında kurulmuştur. Mahallelere teknik destek vermek, örgütlenmelerine yardımcı olmak, mahalleler ve kentler arası bilgi alışverişinin sağlanmasında görev yapmaktadır. Bir mahalleye sandalye taşınmasından basın açıklamasına kadar desteklerde bulunan İMECE, duruma göre şekillenmektedir. Örneğin Çiftelhavuzlar'da halk toplantısı olduğunda broşür dağıtmış, Beşiktaş-Reşitpaşa Körler Okulu İBB tarafından şehir dışına taşınmak istenince basın açıklaması yaparak mücadele etmiştir. Ayrıca Başbüyük Mahallesi için "GÖRÜŞ" adında kısa bir belgesel hazırlanmış bu da Mimarlar Odası Kent Filmleri Yarışmasında birinci olmuştur. Yarışma ile kazanılan parayla sanayi tipi çadır alınarak o günlerde orada yıkım olduğu için Ayazma'da kullanılmıştır. İMECE, kent ölçeğindeki sorunlara yönelik raporlar hazırlamaktadır. Hukuki mücadele içerisinde bulunmayan İMECE, hukuki mücadelede teknik olarak bilgi verilmesi aşamasında avukatlara ulaşılmasında, dava süreçlerini insanlara anlatmada aracılık etmektedir (İMECE Yetkilileri, Kişisel İletişim, 27 Temmuz 2011). Ortak e-mail grubu ve telefon ile iletişim kuran İMECE, kent hareketi gruplarının bir araya gelmesini erken olduğunu düşünmekte ve farklı grupların kendi bulundukları yerden mücadele etmesini daha anlamlı bulmaktadır. Çünkü küçük gruplar daha kolay hareket olanağı sağlamaktadır. Kendi özel alanında yaptığı mücadele kent hareketini daha başarılı yapmaktadır. İMECE, sorunla çözüm arasında bir ağ görevi görmektedir. İMECE, mücadele eden derneklerin hareket kabiliyetini arttırmaktadır.

3. Köprü Yerine Platformu, 2007 yılında 3. Köprü projesini ve 3. Köprü projesinin de bir parçasını oluşturduğu kentsel dönüşüm programını engellemeyi amaçlayan bir toplumsal muhalefet zemini oluşturmak amacıyla, Sarıyer Halkevi ve TMMOB Orman Mühendisleri Odası İstanbul Şubesinin çağrısıyla kurulmuştur. TMMOB'ye bağlı meslek odaları platformun önemli bileşenlerinden olmakla birlikte, İstanbul Tabip Odası, İstanbul Barosu gibi çok sayıda meslek örgütü, KESK İstanbul şubeler platformu, halkevleri, mahalle dernekleri, çevre örgütleri platformun üyesi durumundadır. Platforma katılım kurumsal düzeyde yeterlidir ancak her kurumun mücadelenin önemini tam anlamıyla kavrayamaması, kendi yürütme organları kanalıyla üyelerine yeterince iletememesi ve personel vs. gibi maddi kısıtlar nedeniyle platform çalışmalarının etkinliği kısıtlanmaktadır. Basın açıklaması, protesto yürüyüşü, miting gerçekleştiren platform gerek itiraz dilekçeleri ve gerekse yürütmeyi durdurma davaları ile hukuki düzeyde de mücadele etmektedir (K. Cihan, Kişisel İletişim, Şubat 23, 2011).

Haydarpaşa Garı ve Liman çevresinin tarihî, kültürel, coğrafi ve stratejik önemiyle kentsel belleğe katkısı ön plana çıkartılması gerekirken ticarete açılması meslek odaları, çeşitli STK'lar, dernekler, sendikalar, akademisyenler ve çeşitli platformlar tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Toplum, Kent ve Çevre İçin Haydarpaşa Dayanışması, Mimarlar Odası İstanbul Büyükşehir Şubesinin 6 Nisan 2005'te başlattığı çağrıyla kurulmuştur. 21 Haziran 2005'de Mimarlar Odası tarafından "Türkiye'nin Haydarpaşa'da Yağmalanmasına ve İşgal Edilmesine İzin Vermeyeceğiz" başlıklı bir çağrı yapılmıştır. Ayrıca Haydarpaşa Dünya Mimarlık Örgütü UIA ve UNESCO/İCOMOS tarafından da koruma ve izleme altına alınmıştır. Haydarpaşa Dayanışması'nın tüm bileşenlerinin katılımı ile basın bildirimleri dağıtılmıştır. Kamuoyunu bilgilendirmek ve ilgisini canlı tutabilmek adına Kadıköy, Beşiktaş Vapur İskeleleri önü ve Taksim Meydanı'nda imza kampanyasına devam edilmiştir (M. Yapıcı, Kişisel İletişim, Şubat 15, 2011).

Kentin ortak sorunlarına ilişkin muhalefetin, sorunun niteliğine göre farklı adlar altında çeşitlendiği görülmektedir. Ancak bu gruplar tek yönlü mücadele içerisinde değildir, ortak sorunlarda bir araya gelebilmektedir. Kent hakkı mücadelesi veren grupların en önemli sorunlarından birisi maddi kaynak olarak ortaya çıkmaktadır. Gönüllük esasına göre bir araya gelen grupların maddi sorunlarını çözmesi hâlinde ulaşabilecekleri insan sayısının da fazla laşacağı düşünülmektedir. Dikkat çekilmesi gereken bir diğer özellik ise kent ölçeğinde yapılan mücadelelerde meslek odalarının, hareketin örgütlenmesinde ve giderek büyümesinde önemli bir üs görevi gördüğüdür.

Sonuç

Kentsel dönüşüm adı altında gerçekleştirilen uygulamaların kentin daha yaşanılabilir ve her türlü sosyal donatının ve ihtiyacın kendi içinde sağlandığının vurgusu yapılarak gerçekleştirildiği ya da gerçekleştirilmeye çalışıldığı ileri sürülmektedir. Ancak uygulamalara baktığında kentin belleğine, kimliğine, tarihine ve kültürüne zarar verildiği görülmektedir. Kentsel dönüşüm projelerine karşı kent hakkı zemininde yürütülen çalışmaların en önemli hedefi ise kent hakkının korunması ve geliştirilmesidir. Bu inceleme ile birlikte her iki ölçekte mücadelenin nitelikleri sorgulanmıştır. Planlamada katılım süreci de önemli bir yere sahiptir. Ancak dönüşüm alanı ilan edip mülkiyet hakları üzerinden anlaşma yapmak ya da pazarlık etmek katılım değildir. Yeterli araştırmalar yapılmadığı için kentsel dönüşüm, mekânın mevcut kullanıcılarının yerinden edilmesiyle sonuçlanmaktadır.

Tozkoparan, Fener-Balat ve Derbent'te yapılan incelemeler göstermektedir ki yukarıdan aşağıya uygulanan planlama anlayışı söz konusudur. İnsanlarla uzlaşmak suretiyle dönüşüm devam edilmektedir. Mahalle dernekleri ise buna karşı mücadele etmekte ve bilinçlilik oluşturmaya çalışmaktadır. Bu mücadele sürecin yavaşlamasına neden olmaktadır. Kent hareketleri doğrudan kentsel dönüşüme karşı değildir. Kentsel dönüşümün kente dair tüm değerlerin (sosyokültürel, tarihî ve doğal çevre vb.) korunması, mülkiyet haklarının, konut

hakkının korunarak gerçekleştirilmesinden yanadır. Mücadelenin zayıf kalan yönü ise semt sakinlerinin katılımının zayıf olmasıdır. Tüm insanların birlikte hareket etmesi ve çok sesli katılımın sağlanması hâlinde kenti korumak mümkün olabilecektir. Mücadelesine devam eden derneklerin daha fazla desteğe ve katılıma ihtiyacı bulunmaktadır.

Kent hareketleri sorunların çeşitliliğine bağlı olarak parçalanmış hâldedir. Çünkü kentin farklı sorunları üzerinden mücadele eden gruplar artmıştır. Bu parçalanmış muhalefetin bir araya gelmesi önemlidir. Tek başına grup mücadelesi kent hareketi olmaktan uzaklaşacaktır. Bir araya geldiklerinde çok daha etkili sonuçlar elde edilecektir. Parçalı muhalefet devam ettiği taktirde destekleyicilerin sayısında azalma olması muhtemel görünmektedir. Ayrıca bir gruba bağlı olarak mücadele eden insanların farklı grup içerisinde de yer aldığı görülmektedir. Grupların sayısı fazladır ancak grup içindeki insan sayısı azalmaktadır.

Görgül araştırmaya göre insanlar dernek mücadelesine hemen katılmamakta belli bir zaman süreci sonunda güven duymaya başlamaktadır. Derneklerin ve diğer platformların başarısını en fazla etkileyecek husus insanların konuya bakış açılarıdır. İnsanların duygu ve düşünceleri, ahlaki-etik değerleri, inançları, algılayışları önemli olmaktadır. Böyle bir homojen yapıyı da metropol içerisinde bir araya getirmenin zorlukları bulunmaktadır. Bu durumda mücadele eden grupların istikrarı ve sürekliliği bu zorluğun yenilmesine yardımcı olabilecektir. Mücadele eden grupların kent konusunda bilgilendirme toplantılarını sürekli hâle getirmelerinin gereği ortaya çıkmaktadır. Ancak bunun sağlanması için maddi kaynak ve manevi desteğin devamlılığı gerekmektedir.

Kaynakça

- Çelik, Ö. (2010). *Kentsel ayrışmanın yüzü: Derbent*. 11 Ocak 2011 tarihinde, www.bianet.org adresinden edinilmiştir.
- Güngören-İstanbul İlçesi. (2010, 21 Temmuz). 6 Şubat 2011 tarihinde, <http://www.biriyilik.com/gezelim-gorelim-2/iller-ilceler-kasabalar-ve-koyler/gungoren-istanbul-ilcesi-38109.html> adresinden edinilmiştir.
- Oğuz, S. (1995). *Satılan mahallede isyan*. 25 Nisan 2011 tarihinde, www.gazetearsivi.milliyet.com.tr adresinden edinilmiştir.
- Sarioğlu, A. (2011). *Fener-Balat'ta kentsel dönüşüm rantı*. 26 Ocak 2011 tarihinde, <http://www.haberlink.com/haber.php?Query=57322> adresinden edinilmiştir.
- Solmaz, Y. & Türkün, A. (2011). Mahalle ölçeğindeki dönüşümlerin kent hakkı zemininde değerlendirilmesi. 7. *şehirçilik kongresi, herkes için kent, herkes için planlama: Akıllıca, adaletle, yeniden, kongresi kitabı* içinde (s. 971-999). İstanbul: TMMOB Şehir Plancıları Odası Yayınları.
- Türkün, A. (2011). Konut alanlarında radikal dönüşümler. *Konut sempozyumu* içinde (s. 339-381). İstanbul: TMMOB Mimarlar Odası İstanbul Büyükşehir Şubesi Yayınları.

Kentte Mekânsal Ayırışma ve Güven

Ejder Ulutaş*

Kent ve Mekânsal Ayırışma

Kent hayatı içerisinde pek çok birliktelik türünün yanı sıra ayırışmalar dizisi de yaşanmaktadır. Son zamanlarda -özellikle 1980'li yıllarda- yeni ayırışma biçimleri meydana gelmiştir. Bu ayırışma biçimlerinin ve içeriğinin pek çok versiyonu mevcuttur. "Kentsel ayırışmanın kentsel mekânın doğal bir sonucu olduğu söylenebilir. Çünkü kent, benzerlik ve farklılık gibi iki temel kategoriye yol açar. Kent, belli bir kültür ve yaşantı temelinde bir birlik tesis etmekte ve yaşamı sürekli hâle getirebilmektedir. Ancak yaşamın süregelen hâlinde değişimler, farklılaşmalar olagelmekte ve kent de bundan nasibini almaktadır. Bir kapısı birliğe diğer kapısı farklılığa açılan kent, böylece mekânsal ayırışmanın alanı olabilmektedir." (2009a, s. 61) diyen Alver'e göre; kentsel ayırışma ve yeni biçimlerinin oluşma ortamı, çok yönlü, çok faktörlü sürecin bir ürünü olarak görülmeli. Kentsel ayırışma, bugün küresel sürecin tahakkümü altında sürdürülen bir politika izlenimi veriyor ve onun bütün yeni biçimlerinin ardında büyük oranda rantiyecilik, tüketim ideolojisi, kentin imkânlarının belli gruplar arasında pay edilmesi yatıyor. Kent, bir insan kümesi, değerler dünyası, benzerlik ve farklılıkların harmonisi, ruh iklimi, yaşam alanı yönüyle değil, sadece işlevleri ve avantajlarıyla bir karşılık buluyor.

Kentsel ayırışmanın en önemli ve ciddi analizler gerektiren türü güvenli sitelerdir. "Kapalı/kapılı yerleşmeler, lüks siteler, korunaklı evler, müstahkem mekânlar, refah adacıkları gibi çok değişik adlarla karşılanırsa da bu mekânların ana özelliği dışı kapalı yerleşimler olması. Kapalı/kapılı, teknoloji ve insan gücünün elverdiği olanaklarla sürekli korunan, dışı radikal

* Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Genel Sosyoloji ve Metodoloji Ana Bilim Dalı.

bir şekilde kapalı mahaller. Kentin içinde yahut dışında kendine özel bir yapılanması olan, kentsel ayrışmanın bir boyutunu oluşturan, bir anlamda kenti kentsel hayatı bölüp parçalayan, kenti ötekileştiren ve kendini merkeze yerleştiren bir zihnin, dünya görüşünün ve hayat tarzının mekân, ev ve mahaldeki izdüşümü (Alver, 2009b, s. 48).

Güvenlikli sitelerin yeni bir yaşam tarzı ile kendisini serdetmesi onu gündelik hayatın rutinleri ve problemlerinden çıkışın anahtarı olarak görme eğilimini arttırmaktadır. Rahat ve güvenli bir yaşam söylemiyle birlikte bu güvenlikli sahalara olan rağbet de artmaktadır. Modern hayatın getirdiği dayatmalara maruz kalan kent insanı, kentte yaşanan keşmekeşin dışına çıkmak istemektedir. Şentürk (2012, s. 359-360)'ün de kaydettiği gibi modern insanın kendisi dışında her şeyi tehdit olarak algılaması ve sürekli bir biçimde güvenli olma ihtiyacı içinde bulunması söz konusudur. Dünyanın farklı kentlerinde (az gelişmiş, gelişmekte olan, gelişmiş kentlerde) kapalı sitelerin, güvenlikli rezidansların hızla artması bu güvenlik talebinin/ihtiyacının en çarpıcı örneklerinden birini oluşturmaktadır. Bu talep kentsel mekânların güvenli hâle getirilmesi için sürekli bir biçimde diğer mekânlardan/toplumsal gruplardan yalıtılmasına neden olmakta ve toplumsal ayrışmaları keskinleştirmektedir.

Nitekim "Bugün artık küresel bir fenomen hâline gelen güvenlikli siteler, Türkiye'de de yaygın bir yerleşim modeli hâline geliyor. Kendini bulunduğu bölge ve kentsel yapıdan belirgin bir şekilde, değişik alternatifleri kullanarak ayrıştıran, farklı bir yere yerleştiren bu yapılar, duvarlar, kameralar, güvenlik görevlileri, kimlik kontrolleri gibi mekanizmalarla kent hayatının yeni bir katmanı olarak dikkat çekiyor. Bu yapılar, kente karşı bir konum elde etme direncinin ve seçkinciliğin mekâna yansımalarının bir resmi. Ötekileştirilen, tehlikeli kalabalıkların cirit attığı bir alan şeklinde resmedilen kent, yaşanması imkânsız bir mekân bu zihniyete göre. Sözde tehlikeyi sezen maddi sermaye sahipleri, seçkinler, aydınlar, kendi yaşam alanlarına çekilerek kenti daha boğucu, daha yaşanmaz bir konuma itiyor. Görece yeni bir sosyal ve mekânsal olgu olmasına karşın yayılışı hızlı oluyor (Alver, 2009a, s. 62).

Bir *proje* aslında güvenlikli siteler; kelimenin tam anlamıyla birer ütöpik proje. Birer *sunum* hatta. Hayatı, hayatın dağdağasını, çelişkilerini, çatışmalarını yok sayan, üstünü çizen ama kendisi bir çelişki abidesi olarak varlık kazanan ütöpik bir girişim. Bir proje çünkü baştan sona düşünülen, sürprizlere kapalı, herhangi bir esrarı olmayan, esrareniz olmayan, insanın değişik hâllerini iptal eden bir maket mahal misali, kentin bir bölgesine kondurulmuş dışsal bir olgu (Alver, 2009b, s. 48). Olgunun giderek toplumda yer etmesi iletişim kanallarının çok açık olduğu bir dönemde daha da hız kazanmaktadır. "Metalaştırılmış üst ve orta sınıf ütöpyaları pazarlanırken kullanılan kurumsal söylemin yer aldığı reklam iletilerinde, Amerikan banliyö hayalinin örnek alındığı bir Türk orta sınıf hayali yaratılması söz konusudur. Bu hayalin içinde, "ayrıcılık, elit, prestijli ve seçkin bir hayat", "güvenli ve konforlu yaşam alanı" ve "modernize edilmiş Türk komşuluğu" temalarının yer aldığı gözlemlenebilir (Kurultay & Peksevgen, 2012, s. 196). Bu durum "değişen kültürel sermayenin yaşam tarzı yo-

luyla ifade edilmesi ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Seçkin bir cemaatin üyesi olmak ve bir yaşam tarzı satın almak anlamına geldiğine yöneliktir.” (Akt, Kurtuluş, 2005, s. 163-4). Satın alınan sadece güvenlik değildir burada sosyal ilişkilerin sınırı, kimlerle irtibat hâlinde oluncaya da önceden belirlenmiştir. Bu belirlenmişlik hâli bir tür kayıtsızlığa kapı aralamak gibi bir durumla da malul. Satın alınan güvenlik, geriye endişeye mahal vermeyecek türden olmaktadır. Bu da dışarıdaki hayatın çelişkilerinin, çatışkılarının ıskalanmasına yol açmaktadır.

Peki, ne oldu da kapalı konut sitelerine olan talep arttı ve gittikçe artıyor. Bunu biraz açmak gerekiyor. Kapalı konut sitelerinin artışı genellikle “Literatürdeki çok sayıdaki çalışma içinde üç temel faktörle ilişkilendirilmektedir. Bunlardan ilki ve en temeli, kentlerde artan gelir eşitsizliği çerçevesinde gelişen sosyoekonomik tabakalaşma ve bu doğrultuda gelişen üst gelir grubunun prestiji, ayrıcalıklı konut talebi; ikincisi kentsel alandaki suç korkusu ve güvenlik arayışı; üçüncüsü ise kentsel problemlerden uzaklaşarak doğa içinde yaşama isteğidir.” (Altun, 2012, s. 41). Üçüncüsünü bir bakıma nostaljik paradigmanın önemli bir metaforu olarak görmek mümkün. Doğaya ya da bir bakıma eskiye dönüş isteğinin, mevcut durumdan şikâyet anlamına geldiğini anlamak için çok düşünmeye gerek yok. Yine de kapalı konut siteleri ne yönelik artan talepleri iyi okuyabilmek için çoğu zaman bu sebepler yeterli olmayabiliyor. Yinelemek gerekirse ki bu yazının da savunduğu şey: adından da anlaşılacağı üzere temel motivasyon güvenlik endişesidir. Ve “Bu süreçte suç, kalabalık, şiddet, terör, güvensizlik, kirlilik, korku, kapkaç, adam kaçırma, cinayet, hırsızlık gibi kenti sarmış suçlar, suç organizasyonları mekânsal ayrışmanın gerekliliğinin şart olduğunu gösterir. İkna etme sürecinde ise bu tip olgular insanlar ve siteleri inşa eden şirketler için hayli işlevsel olur.” (Alver, 2007, s. 105).

Bir Sosyal Sermaye Olarak Güven

Sermaye ifadesi her ne kadar iktisat bilimi çerçevesinde ele alınsa da bu kavramdan toplumsal ilişkiler ele alınırken yararlanıldığını görmek mümkündür. Sermaye en temelde bir sahip olmayı ifade eder. Bu sahip olma durumu toplumsaldan türetilmişse bunun yine bu yolda kullanılması toplumsalın varlığına bağlıdır. Toplumsalın varlığını mümkün kılan sermayelerden biri de güvendir. Toplumsal ilişkilerin inşası ve devam ettirilmesinde güven, kuşkusuz en önemli sermaye olma vasfına sahiptir.

Güven, insan birlikteliğini mümkün ve anlamlı kılan en önemli unsur olmakla beraber toplumu bir arada tutan temel dinamiktir aynı zamanda. Güvensiz bir toplum tasavvuru mümkün değildir. Birbirine güvenmeyen, karşıdan gelebilecek tehlike ihtimaline karşı sürekli bir teyakkuz içerisinde olan insan birliktelikleri patolojiktir. İnsan teklerini bir arada tutan, ben duygusunu toplumsal beraberlik ile törpüleyip biz bilincini anlamlı ve değerli kılan en önemli unsurdur. Güven ve güvensizlik durumu kognitif bir alana işaret eder. Yani bilişsel bir durumdur. Karşıdakinin bilinmesi, ona bir anlam yüklenmesiyle ilgilidir. Anlam yükleme ise bilmenin sınırları ölçüsünce mümkün olmaktadır.

Şüphe yok ki güvenin olmadığı bir yerde ne toplum ne de bir yurt, yuva, ev tesis edilebilir. Güven insanın insana, insanın topluma yakınlaşmasının, irtibat noktasının temelidir. Güven-
siz bir ortamda hayat mümkün olmadığı gibi ortamın kendisi de yaşama imkânı elde ede-
meyecektir. Güven varoluşun temel özelliğidir (Alver, 2007, s. 103). Güvenin karşısına belki
de 'korunma' kavramını yerleştirmek yanlış olmayacaktır. Çünkü korunma ihtiyacı bir bakıma
güvenin yok olmaya başlamış olması ile ilgilidir. "Zira sarsılan şey, Anhony Giddens'in 'ontolo-
jik güven' diye adlandırdığı toplumsal istikrar duygusudur. Ontolojik güven, Giddens'a göre
insanın kendi öz kimliklerinin sürekliliğine ve çevresindeki toplumsal ve nesnel eylem alan-
larının sabitliğine duyduğu itimattır. Bu güven duygusu, evde oturarak dahi uzmanlık siste-
mine ya da sistemler dizisi içine katılmayı sağlamaktadır (Şahin & Açıkalin, 2012, s. 242). Yine
Giddens'a göre güven bir kişi yahut sistemin güvenilirliğine olan itimattır; buradaki itimat
ise başkasının dürüstlüğüne ya da sevgisine, ilkelerin doğruluğuna karşı beslenen bir inancı
anlatmaktadır (Akt, Alver, 2007, s. 104). Giddens durumu kısmen aşağıdaki örnekle izah et-
mektedir: Evimin içindeki merdivenleri çıkarken çökme olasılığının var olduğunu bilesem bile
belirli bir korku duymam. Mimar ve mühendisin evi tasarlayıp yapılandırırken kullandıkları
bilgi kodlarıyla ilgili pek az şey bilirim; ama yaptıklarına bir 'inanç' duyarım.

Veyahut asansöre binildiğinde asansördeki halatın kopma riski zihnin bir tarafında yer alsa
da bu bilgi asansöre binmeyi engelleyecek düzeyde bir güvensizlik durumuna yol açma-
yacaktır. Çünkü hafızada kodlanmış olan kültürel kodlar güven telkin etmektedir. Özellikle
modern zamanlarda kognitif alanın parçalı yapısı, çoğu konuda malumat sahibi olmayı dahi
mümkün kılacak nitelikten yoksundur. Dolayısıyla bir sisteme, sistemin uzmanlarına duyulan
güvende ise bilgi eksikliği bulunmaktadır; bilmemek güvenmeyi zorunlu kılmaktadır. Tekno-
lojinin modern insan için bu denli güvenilir ve vazgeçilmez olması bu şekilde açıklanabilir.
Modern ilişkiler sisteminde güven ile risk iç içe geçmiştir. Modern hayatın ürettiği korkular
güvenlik söylemiyle takviye edilerek korkunun normalleş(tiril)me süreci devreye girmektedir.
Dolayısıyla "Risk yalnızca kişisel bir sorun değildir; bütünüyle toplumsal bir sorundur. Bu
açıdan kişisel güvenlik alanları, modern risk toplumunda kısa bir zaman için yahut geçici bir
süre için anlamlı olabilir ancak. Güvenlikli sitelerin aslında güvensiz toplumda, risk toplu-
munda kişisel bir güven arayışı olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Bu ise çağın önemli so-
runlarından biri olan güven sorunu için geçerli bir çözüm olmamaktadır." (Alver, 2007, s. 104).
"Site duvarı, güvenlik duygusunu satın alanlar ile 'tekinsiz dünya' arasındaki mesafenin nö-
betini tutmaktadır." (Şahin & Açıkalin, 2012, s. 243). "Yasak mekânlar, kenti dışlayan güvenlik
miti gereği 'öteki'yi püskürten ve sahiplerini ayıklayan 'asabi mekân'lardır der Bauman" (Akt.
Şahin & Açıkalin, 2012, s. 246). "Güvenlik miti, sahip olunmayan şeye sahipmiş gibi yapmakta
yani 'simülasyon' vasıtasıyla ayakta durmaya çalışmaktadır. Bu mitin sürekliliği için muazzam
bir enerji harcanmaktadır. Radikal bir anlam yokluğu gerçeğiyle karşı karşıya kalınması ihti-
mali nedeniyle tedbirler sürekli sıkıştırılmaktadır. Güvenlik miti bilinemezlik duygusu ile
beslenerek öngörülebilir güvenlik durumunun temin edilmesine yönelik talebe ve sonuçta
bir güvenlik paranoyasına dönüşmüştür." (Şahin & Açıkalin, 2012, s. 246).

Güvensizlik az önce de ifade edildiği gibi bilme ile ilgilidir. “Slavoj Zizek, ‘Müstehcen Efendi’ adlı makalesinde ‘öteki’ye yönelik hoşgörüsüzlüğün kaynağını ötekiye atfedilen muammalarda aramaktadır.” (Şahin & Açıkalın, 2012, s. 248). Muammanın var olması demek güvenlik açığı olduğunu da itiraf ya da telkin etmektir aslında. “Güvenlik açığı mitini her daim devindiren panik duygusu, neoliberal piyasaya uygun bir şekilde uzun vadeye yayılan bir güvenlik sektörü meydana getirmektedir.” (Şahin & Açıkalın, 2012, s. 247). Nitekim güvenliki sitelerin tanıtım broşürleri bu telkini ele veriyor: Bu tanıtım broşürlerinden birinde şöyle açıklanıyor: “İstanbul’a yakın olması Kemer Country için önemli bir sorundur. Bu bir taraftan bir avantaj olabilecekken diğer taraftan da bu tehlikeli bir konum hâlini alabilir. Kemer Country’yi şehirden gelebilecek herhangi bir istila olasılığına karşı korumak için elimizden geleni yapmalıyız. Sadece medeni bir mahalle yaratmak yeterli değildir. Asıl maharet onu koruyabilmektir.” (Akt, Bartu, 2001, s. 148).

Mahalle?

Mahalle denince akla bakkalı, manavı, kahvehanesi, cadde ve sokakları ile örülü bir mekânın, sosyal kontrolün sıkı olduğu bir dünyanın kodları zihinlere işlenir. Mahallenin bu hâliyle kaldığını yahut kalacağını söylemek zor. Mahallenin mahiyetindeki değişime paralel olarak çehresinde de değişimler meydana getirmektedir. Nitekim “Mahalle içinde yapılan apartmanların yahut birkaç bloktan oluşan mütevazı evlerin de güvenlik anlayışına yaklaştıkları görülmektedir. Dolayısıyla lüks sitelerin güvenlik vurgusu gitgide bütün bir topluma yayılmakta ve toplumda güvenlik sendromunun daha da belirginleşmesine neden olmaktadır (...) Sitelerin yer aldığı bölgeden ve mahalleden ayrılışını simgeleyen iki önemli kavram/metafor kapı ve duvardır (...) Duvar ayrılığın yanında seçkinliği, ulaşılmazlığı, izole olmayı, steril olmayı da beraberinde getirmektedir (Alver, 2007, s. 97). Mahalle kültürünü yeniden canlandırma girişimleri, sitelerin ortak kullanım alanlarının kasaba meydanı olarak adlandırılması, ortak vakitleri çoğaltmak için partiler, etkinlikler düzenlenmesi, bütünüyle yeni bir aidiyet hissinin yaratılmasına dönük atılan adımlar olmuştur (Alver, 2007, s. 100).

Bu adımlar çoğulculuk söylemiyle de takviye edilerek geliştirilmeye başlanmıştır. “Ancak bu tasarlanan ve yaratılmaya çalışılan çevrenin normlarına baktığımızda çok daha farklı hatta formlarda gördüğümüz çoğulculuk söyleminden oldukça uzaklaşan bir tablo ortaya çıkmakta. Tasarlanan ve sunulan, satılmaya çalışılan “yaşam tarzı”na kimlerin hangi şartlarda kabul edildiğini ve “aidiyet hissi”nin kurallarının son derece keskin hatlarla belirlendiğini görüyoruz. Sunulan “yaşam tarzı”nın çoğulculuktan çok uzak, dışlayıcı bir kent kimliği üzerine kurulu olduğunu görmekteyiz. Kısacası bu tasarlanan ve sunulan çevrenin normlarına baktığımızda çok farklı bir tablo karşımıza çıkmaktadır. Formlar söz konusu olduğunda altı özellikle çizilen “çoğulculuk”, çeşitlilik, farklılık, yeni bir sivil toplum örneği yerini dışlayıcı bir kimliğe bırakmaktadır. “çoğulculuk”, çeşitlilik, farklılık gibi özellikler normlardan ziyade, formlarda kabul görmekte ve dışarıdaki dünya ile olabilecek herhangi bir irtibat bir tehdit olarak algılanmaktadır.” (Bartu, 2001, s. 148-9).

S(i)teril Hayatlar

1980’li yıllardan itibaren, dünyanın çeşitli bölgelerinde farklı gelişmişlik düzeylerindeki ülkelerde, birbirine tıpatıp benzer biçimde yeni bir yerleşim modeli dikkati çekmeye başladı. Başlangıçta kentli üst sınıflara, sadece lüks konut değil, aynı zamanda kentli diğer sınıflardan ayırmış gösterişli bir yaşam çevresi olarak sunulan bu yerleşim biçimi zamanla kentli orta sınıfları da içine alarak yaygınlaştı (Kurtuluş, 2009, s. 44). Bu durumdan Türkiye de bir hayli nasibini almış görünüyor. Kapalı konut fenomeni, Türkiye’nin kentleşme deneyiminde yeni bir aşamayı göstermektedir. “Yeni kentli orta ve üst-orta sınıflar için en popüler ve çekici ev formu olmaya başlamıştır” diyen Kurtuluş’a göre kapalı konutlar ilk önce Ankara ve İstanbul’da ortaya çıkmıştır (2011, s. 52). Bu minvalde özellikle son yıllarda güvenli sitelere olan rağbet artmış ve bu yapılanma türü metropollerin dışına da taşmıştır. Güvenlikli site olgusunun toplumda yer edinmesiyle birlikte sosyolojik tahlillerin yapılması da kaçınılmaz olmuştur. Bu konuda Sencer Ayata, Didem Danış, Hatice Kurtuluş, Ayfer Bartu, Rifat N. Bali, Ayşe Öncü, Çağlar Keyder gibi isimler önemli yazılar kaleme almışlardır. Ancak bu çalışmalar genellikle metropollerde yapılmış çalışmalardır. Ve metropollerin dışındaki kentlerde güvenli site ve yaşam olgusu pek ele alınmamıştı. Köksal Alver’in, birinci baskısı Ocak 2007’de gerçekleşen *Siteril Hayatlar* adlı çalışması bu alandaki eksikliğin giderilmesine matuf bir çalışma olmuştur. Esere genel bir çerçeveden bile bakmak, güvenli site olgusunun geldiği noktanın tespitinde önemli doneler sunacaktır ki ayrıntılar ayrıca değerlendirilmeyi hak ediyor.

Kitap, daha özelde son yıllarda gerek dünyada gerekse Türkiye’de zenginleşme, seçkinleşme, sınıfsal ayrışma paralelinde ortaya çıkan güvenli siteleri araştırmaktadır. Bir mekânsal ayrışma biçimi ve evin tarihinde yeni bir model olarak ortaya çıkan güvenli sitelerin oluşum nedenleri, ortaya koydukları pratikler anlaşılmaya çalışılmaktadır. Güvenlikli sitelerin kendini özellikle maddi sermaye bakımından toplumdan, toplumun geniş kesimlerinden ayrı gören sınıf, tabaka ve çevrelerin mekân tercihinde öne çıkan bir model olduğu üzerinde durulmaktadır. Bu bakımdan güvenli lüks sitelerin, mekân, toplum ve insan bağlamında nasıl bir pratik ortaya koyduğu, kitabın anlamaya giriştiği bir mesele olmuştur (Alver, 2007, s. 13).

Kitap, insanın çevresiyle irtibatının kaçınılmaz olduğu iddiasından hareket ederek genelde mekân, mekânsal süreçler, kentte mekân ve ev, özelde ise evin yeni bir modeli olarak varlık kazanan güvenli sitelerin sosyolojik analizini içermeyi amaçlamaktadır. Kitap, mekânın toplumsal süreçlerin anlaşılmasında merkezi bir kategori olduğu tezini dillendirmektedir (Alver, 2007, s. 16). Güvenlikli siteler üzerine yapılan araştırmaların metropollerde gerçekleştirildiğini ifade eden yazar, bu sitelerin yayılma boyutları ile ilgili de bir tespitte bulunuyor. Metropollerin dışındaki Anadolu kentlerinde de bu sitelerin yayılmaya başlaması bu sürecin iyi analiz edilmesi gerektiğini bir bakıma telkin ediyor.

Yazar kitaba mekânı anlatarak başlıyor ve mekânın insan hayatındaki rolü ve önemine dair önemli tespitler sunuyor. “Mekân sadece insanın varlığını çevreleyen yer olmanın ötesinde bir değer olarak da kabul edilmektedir. Kendini belli mekânlarla ifade eden yahut belli mekânlar etrafında konumlandırıran insan için mekân, bir referans alanı hâline gelmektedir. Aynı şekilde mekân insanın konumuna, statüsüne dair kimi ipuçları da barındırmaktadır.

Dolayısıyla mekân vurgusu doğrudan insanın kendi varlık alanı ve toplumsal yeriyle irtibatlıdır. Mekân üretimi, mekânsal organizasyonlar, mekânsal aidiyet ve mekânsal ayrışma bütünüyle insanı temsil eden bir dile yaslanmaktadır.” (Alver, 2007, s. 12) diyen yazara göre “Bir yönüyle mekân sosyolojisi bakımından değerlendirilecek olan bu çalışma, genelde toplumsal hayatın mekândaki şekillenmelerine özelde ise mekân ve yaşama modeli olarak ev ve güvenli sitelelere odaklanmıştır. Ayrıca çalışma, mekânsal organizasyonların kentteki yansımalarını irdelemeyi amaçlamıştır. Bir kültür ortamı olarak kentin toplumsal hayatın şekillenmesindeki merkezî önemi üzerinde durulmuştur. Mekân, kent, ev ve güvenli site gibi her olgunun, toplumsal hayatın analizi ve değişme yönü açısından önemli olduğu vurgulanmıştır. Toplumsal değişimin değer ve zihniyet ile birlikte hayatın iki ana damarı olan zaman ve mekânda da izlenebileceği dile getirilmiştir.” (Alver, 2007, s. 205).

Yazarın dile getirdiği gibi bu kitap güvenli sitelerde yaşayanları baştan belirlenmiş bir eylem kalıbına koymadığı gibi herkesi de aynılaştırmamaktadır. “Fakat kitap, güvenli sitenin izole ve steril olma hâlini beslediğini, desteklediğini dile getirmektedir. Güvenli sitenin varlığı bizatihi bir izole olma ve ayrışma hâline denk düşmektedir. O hâlin nasıl yaşanacağı ikamet edenle ilgili bir husustur belki ancak bir mekân olarak böylesi yapılar baştan ayrışmayı körüklemektedir. Hem kentten hem de bulunduğu mekânsal organizasyondan (mahalle yahut semtten) ayrılarak kendini farklı yere oturtmaktadır. Bu açıdan güvenli siteler, *siteril hayatlar* için besleyici, körükleyici, yol açıcı bir işlevi üstlenmektedir. Pek çok güvenli site, *siteril hayatı* beslediği gibi bir ötekileştirme, dışlaştırma çabasına da girmektedir. Kendi mekânı dışındakileri, mahalleyi ve kenti, ötekileştirerek kendine yeni bir konum kazanmaktadır. Toplumun ve toplumsal ilişkilerin akıp durduğu mahalleye, kente değmeden, ilişmeden, temas etmeden başka bir hayatı var etmenin yolunu aramaktadır (Alver, 2007, s. 15).

Araştırma, Konya’da sayıları her geçen gün artan güvenli siteler içerisinde en çok dikkati çeken iki site olan Müsiad Konutları ve Beyzade Evlerinde 2006’nın yaz aylarında yürütülmüştür. Sözü edilen her iki siteden toplam 35 kişiyle derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Yapılan görüşmelerde site sakinlerini, güvenli sitelere yönelten temel saiklerin ve onları bu sitelerde yaşamaya razı eden motivasyonların neler olduğuna dair detaylı açıklamalara girilmiştir.

Yazara göre güvenli sitelerin gerek tanıtımlarında gerekse sakinlerinin ifadelerinde kente karşı yerleşme, kent karşısında yer alma eğiliminin baskın olduğu görülmektedir. Kent ile site bir karşıtlık denkleminde yerleştirilmektedir. Kent bir yerde site ise başka bir yerde konumlanmıştır. Kent karşıtı söyleme göre kent ve kent merkezleri kalabalık, kargaşa, trafik, hırsızlık, deprem, suç, güvensizlik, kirlilik vb. niteliklere sahiptir. Dolayısıyla kent, büyük bir tehlikeyi barındırmakta ve uzaklaştırılması gereken bir ortam olmaktadır. Buna karşı siteler ise huzur, güven, ferahlık, cennet, sükûnet, temizlik, güven, seçkin, güzide gibi vasıflarla anılmaktadır (Alver, 2007, s. 120-121). ‘Dışarı’sını genellikle olumsuzluklarla özdeşleştiren katılımcılarda mahallenin yok oluşuna dair nostaljik bir matemin var olduğunu da kaydetmek gerekiyor. Katılımcılar mahallenin o koruyucu, kollayıcı vasfının artık var olmadığını; mahalle kültürünün artık yok olduğunu dillendirmektedirler. Belli bir gruba üye olmak ise bir başka motivasyon kaynağı tabi.

Sonuç

Bu çalışmada Türkiye’de önemli bir olgu ve yaşam tarzı hâline gelen güvenli sitelerin ve bunların yayılma nedenlerinin genel bir değerlendirilmesi yapıldı. Güvenlikli sitelerin toplumu bir arada tutan en önemli sosyal sermaye rezervi olan ‘güven’le olan imtihanı kısaca ele alındı. Ve giderek yayılan güvenli sitelerin gelinen noktada nasıl hâl aldığı, uygulamalı bir çalışmanın kısmi değerlendirmesiyle incelendi. Çalışmanın sunduğu verilerde gösteriyor ki insanları güvenli sitelere birden çok neden ve motivasyon itmektedir. Kentin karmaşası, kargaşası, keşmekeşinden uzak, hırsızlık vb. türlü musibetlerin olmadığı; güven içerisinde yaşanabilecek ve bir o kadar da seçkin bir muhitin üyesi olmak gibi beklentilerden mülhem bu mekânlar giderek artmaktadır.

Dolayısıyla Alver’in deyimiyle (2009b, s. 50) güvenli sitelerin kısa Türkiye tarihi, olgunun çok farklı sonuçlara yol açacağı izlenimi veriyor. Aynı zamanda meselenin değişik boyutlarının olduğunu, farklı disiplinlerin tartışmaya dâhil olması gerektiğini, çok yönlü okumaya müsait bir alan olduğunu da hatırlatıyor. Görünen o ki Türkiye’de güvenli siteler gitgide yayılacak, bütün şehirlerin gözde semtlerini, güzide alanlarını kaplayacak, tarihsel bir olgu hâline gelecek. Bu süreçte aynı zamanda site kültürünü ve tarzını aşmaya dönük, sadece sitenin güvenliğini değil, bütün bir kentin ve hayatın güvenliğini hesaba katmak gerektiğine ilişkin bir bilinç de hep var olacak ve daha adil bir yaşama ikliminin nasıl inşa edilebileceğine ilişkin sorular ve cevaplar ortaya atacak. Bütün bir kente olduğu gibi bu tartışmalara da kendini kapattığı ve bütün bir kent hayatını dikkate almadan var olmayı sürdürdüğü takdirde, güvenli sitenin kendisi de bir maket ve ucube yapıntı olarak anılacak.

Kaynakça

- Altun, T. D. A. (2012). İzmir’de yeni bir konut üretim süreci olarak kapalı konut siteleri. *İdealkent: Kent Araştırmaları Dergisi*, 6, 40-61.
- Alver, K. (2007). *Siteril hayatlar*. Ankara: Hece Yayınları.
- Alver, K. (2009a). Kentsel ayrışma ve yeni biçimleri. *Anlayış*, 7, 61-63.
- Alver, K. (2009b). Türkiye’de güvenli sitelerin kısa tarihi. *Mostar*, 55, 48-50.
- Bartu, A. (2001). İstanbul’daki yeni yerleşimler ve Kemer Country örneği. (Yay. Haz. F. Gümüsoğlu), 21. yüzyıl karşısında kent ve insan içinde (s. 145-149). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Kurtuluş, H. (2005). İstanbul’da kapalı yerleşmeler Beykoz Konakları örneği. (Haz. H. Kurtuluş), *İstanbul’da kentsel ayrışma içinde* (s. 161-186). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Kurtuluş, H. (2009). Refahın yeni mekânsal temsilleri. *Mostar*, 55, 44-47.
- Kurtuluş, H. (2011). *Gated communities as a representation of new upper and middle classes in Istanbul*. İ. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, 44, 49-65.
- Kurultay, A. B. & Peksevgen, B. (2012). Markalı güvenli site reklamlarında Türk orta sınıf hayali. *İdealkent: Kent Araştırmaları Dergisi*, 6, 190-207.
- Şahin, B. & Açıkalın, N. (2012). Güvenlik mitinin mekânsal tezahürü olarak güvenli siteler: La Zona analizi. *İdealkent: Kent Araştırmaları Dergisi*, 6, 242-255.
- Şentürk, M. (2012). Kentsel dönüşümün sosyolojisi. K. Alver (Ed.), *Kent sosyolojisi içinde* (s. 349-363). Ankara: Hece Yayınları.

Kentsel Dönüşüm Projelerine Gecekondu Sakinlerinin Gözüyle Bakmak: Ankara-Derbent Mahallesi Örneği*

Ufuk Poyraz**

Kentsel Dönüşümün Parmak İzleri

Gecekondu alanları, devletin konut ve planlı arsa üretimindeki politikalarının yetersizliğinden dolayı kırsal alanlardan göç eden nüfusun konut problemini kendi imkânlarıyla çözmeye çalışmasıyla ortaya çıkmıştır. Özellikle Cumhuriyet'in ilk yıllarında ulusal ekonomik kalkınma vurgusu kır üzerinden şekillenmekteyken (Drakakis-Smith, 1976, s. 225) 1950'li yıllarla birlikte kentleri odağa alan bir sanayileşme hamlesine ağırlık verilmiştir. Bu minvalde tarım sektöründe yaşanan makineleşme ile ortaya çıkan ihtiyaç fazlası emek, 20. yüzyılın ortalarından başlayarak büyük kentlere doğru bir yönelim göstermiştir (Şengül, 2009, s. 122). Ne merkezi hükûmet ne de yerel otoriteler endüstrileşmeye paralel olarak artan kentsel büyüme karşısında yetersiz altyapı ve kentsel hizmet yatırımları da göz önünde bulundurulursa göç eden kitleler için gerekli konut stoğunu sağlayabilmiştir (Uzun, 2005, s. 184). Barınma sorunu için uygun koşulların yaratılamaması nedeniyle de özellikle kentin çeperindeki topraklar ya işgal edilmiş ya da enformel sektörde alınıp satılmaya başlanmıştır (Duyar-Kienast, 2005, s. 131). Böylece, akrabalık ve hemşerilik gibi bağlantılardan beslenen

* Bu makale yazarın 2011 yılında ODTÜ Kentsel Politika Planlaması ve Yerel Yönetimler Ana Bilim Dalı'nda yazmış olduğu "Looking at the Urban Transformation Project from the Gecekondu Dwellers' Perspective: The Case of Mamak" (Gecekondu Sakinlerinin Perspektifinden Kentsel Dönüşüm Projelerine Bakmak: Mamak Örneği) adlı yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Arş. Gör., Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Kentsel Politika Planlaması ve Yerel Yönetimler Ana Bilim Dalı.

göç dalgaları büyük kentlerde hızla genişleyen gecekondu mahallelerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

İlerleyen yıllarda farklı hukuki düzenlemelerle bu yerleşimlerin çoğu yasal statü kazanmış olmasına rağmen siyasal otorite tarafından hâlâ çözülmesi gereken bir sorun olarak düşünülmektedir. Bunun en önemli nedeni 1965 tarihli Kat Mülkiyeti Kanunu ve 1966 tarihli Gecekondu Kanunu'nun gecekondu alanlarında dönüşümün önünü açmış olmasına rağmen rantın girişimcileri tatmin etmediği alanlarda bir dönüşüm yaşanmaması ve böylece bu alanların değişim değerlerinin artmayarak sermayenin döngülerine doğrudan dâhil edilememesinde aranmalıdır. Öte yandan, özellikle 1980'lerin ortasından başlayarak imar ıslah planlarıyla, gecekondu alanlarının önemli bir bölümü daha piyasa mekanizmaları aracılığıyla hızlı bir yeniden inşa süreci geçirmeye başlamıştır. Gecekondu sahipleri topraklarını bireysel, küçük çaplı müteahhitlere vererek inşa edilen dairelerden belli bir oranda pay almışlardır. Bu yolla gelirin yeniden dağıtılması sürecinde düşük gelirli gecekondu sakinleri değerli bir mülkiyet hakkını da ellerine geçirmiştir (Akpınar, 2008, s. 45). Böylece müteahhitlerin de sürece aktif katılımıyla, geçici barınma ihtiyacını sağlamaya yönelik ortaya çıkan 'gecekondu' piyasada alınıp-satılan, yatırım yapılan bir meta hâline gelmiştir (Uzun, 2005, s. 185). Fakat 2000'lerde devletin doğrudan müdahil olduğu kentsel dönüşüm projeleri gecekondu sahibi ile küçük çaplı müteahhit arasında şekillenen ilişkinin değişmesine neden olmuştur.

Bu çerçevede uygulamaya konulan projeler sonucunda, Türkiye kentleri özellikle son 10 yıllık süreç içerisinde çarpıcı değişiklikler yaşamıştır. Dönüşüm pratikleri, parsel bazından ziyade büyük gecekondu alanlarına yönelmiştir. Bu bir yandan devletin sürece daha aktif katılımını gerektirirken diğer yandan bir önceki dönemin piyasa modelini de sekteye uğratmıştır. Piyasayı odağa alan ve girişimciliğin kutsandığı söylemlerin aksine kentsel dönüşüm projeleri istisnasız bir şekilde devlet tarafından başlatılmakta ve finanse edilmektedir (Swyngedouw, Moulaert, & Rodriguez, 2002, s. 556). Bunun da en büyük nedeni, devletin inşaat sektörünün birçok farklı iş alanı ile doğrudan ve dolaylı ilişkisinden yararlanarak piyasaya canlılık getirme çabası olarak gösterilebilir. Brenner ve Theodore (2002, s. 362)'a göre artık farklı bir görünüm kazanan süreç, kapitalizme içkin olan yaratıcı yıkım süreçlerine işaret etmektedir. Her yeniden inşa süreci, finans sermayesinin bu denli geliştiği bir ortamda piyasanın dışlılarının tekrar hareket etmesi için bir fırsat olarak görülmektedir. Sermayeyi en azından belli süreler için hareketli tutabilecek bu durum, kaçınılmaz olarak özellikle emekçi sınıflar nezdinde olumsuz sonuçlar ortaya çıkarmaktadır. Bu süreçten en zararlı çıkacakların zaten hâlihazırda kentin kaybedenleri olduğu aşikârdır (Harvey, 2008, s. 33). Türkiye örneğinde de gecekondu sahipleri Toplu Konut İdaresi (TOKİ) ve belediye gibi yasal zor gücünü elinde bulunduran aktörlerin önderliğinde hayata geçirilen projelerle yaratılan ranttan artık çok daha az pay almaktadır. Öte yandan sosyokültürel yapılar göz ardı edilerek dayatılan projeler dolayısıyla, gecekondu sakinlerinin gündelik hayatının iktidar tarafından yeniden tanımlanması ciddi sorunları ortaya çıkarmaktadır.

Böyle bir müdahale, bir önceki dönemin özelliklerine yatkınlığı bulunan gecekondu sahipleri tarafından ciddi bir karşı koymayla karşılaşılmıştır. Fakat üzerinde durulması gereken önemli husus, projelere her zaman için topyekûn bir karşı koyuşun olmamasıdır. Her ne kadar kentsel dönüşüm alanlarında, gecekondu sakinlerince ortaya konulan otoriteye karşı hareketin, müdahalenin yapıldığı yer ölçeğinde herkesçe benimsendiği ya da reddedildiği yönünde bir kabul ile hareket ediliyor olsa da bu durum kentsel dönüşüm alanlarındaki toplulukların deneyimlediği gerçekliği tam olarak yansıtmamaktadır. Gecekondu sakinlerinin birçoğu bu süreci adaletsiz olarak görmüş, belediye ile anlaşmaya yanaşmamış, süreci şiddetle reddetmiş olsa da yetkili kuruluşların önerisini kabul eden genişçe bir gecekondu kitlesinin olduğu da aşîkârdır.

Yapılması planlanan projeler ve 2012 yılında yürürlüğe giren 6306 sayılı Afet Riski Altındaki Alanların Dönüştürülmesi Hakkında Kanun ile önümüzdeki dönem de özellikle gecekondu alanları açısından toplumsal, kültürel, mekânsal ve ekonomik açıdan daha ciddi dönüşümlere gebe dir. Dolayısıyla projelerin gecekondu sakinleri tarafından kabul edilme ya da reddedilme olgusu, değişimin dikkatlice değerlendirilmesinin yanı sıra, mevcut ve bundan sonra ortaya çıkacak çatışmaların, uzlaşmaların, çelişkilerin ve diğer dinamiklerin odağa alınmasıyla açıklığa kavuşturulabilecektir. Özellikle son zamanlarda oldukça fazla çalışma yapılmasına rağmen kentsel dönüşüm yazını, yukarıda belirtilen konu üzerine tüm değişkenleri göz önünde bulundurarak derli toplu bir açıklama getirmekten uzak kalmıştır.

Bu çerçevede, bu çalışmanın ana amacı, gecekondu sakinlerinin kentsel dönüşüm projelerine olan yaklaşımlarını, olumlu ya da olumsuz tutumlarını çözümlemektir. Bu yazıda cevaplanması amaçlanan ana soru, neden bazı gecekondu sahiplerinin kentsel dönüşüm projeleri çerçevesinde önerilen şartları kabul ederken bazılarının reddettiğidir. Çalışma özellikle bu soruya yanıt ararken ortaya çıkan kentsel rantın dağıtımının ötesinde, yerel toplulukların ve onların hayat tarzlarının da bu süreçten nasıl etkilendiğini ortaya koymaya çalışacaktır.

Çalışmada, gecekondu sakinlerinin aldıkları pozisyonların açıklığa kavuşturulması için eleştirel gerçekçi bir yaklaşımla konuya değinilmeye çalışılacaktır. Bu amaç doğrultusunda Ankara'da devam etmekte olan "Yeni Mamak Kentsel Dönüşüm Projesi" alanı içinde bulunan Derbent Mahallesi'ndeki gecekondu sakinleri ile gerçekleştirilen derinlemesine 60 görüşmeden elde edilen veriler ile projelerin kişilerce reddedilme ve kabul edilme dinamiklerinin en iyi şekilde anlaşılması hedeflenmektedir. Bu süreçte alanın bilgisinin tam olarak yerine oturtulması için de Pierre Bourdieu'nun habitus ve sermaye türleri kavramlarına başvurulacaktır. Kısaca, yıllarca geliştirilen yatkınlıkların, sahip olunan ekonomik, kültürel, sosyal ve sembolik sermaye türleriyle de ilişkili olarak gecekondu sakinlerinin kentsel dönüşüm projelerine olan yaklaşımlarını şekillendirdiği ileri sürülmektedir. Bu amaç doğrultusunda alanın bilgisi değerlendirilmeden önce Pierre Bourdieu'nun bu çalışmada kullanılacak olan kavramlarına kısaca göz atmak yararlı olacaktır.

Aktör Yapı Diyalektiğinde Habitus ve Sermaye Türleri

Bu bölümde kentsel dönüşüm projelerinin uygulandığı alanlarda yaşayan gecekondlu sakinlerinin farklılaşan yaklaşımlarının anlaşılması için Pierre Bourdieu'nun habitus ve sermaye türleri kavramlarına odaklanılacaktır. Kavramları, Bourdieu'cu çerçeveden koparmamak adına Bourdieu'nun sosyal bilimler alanına genel yaklaşımından da bahsedilmesi gerekli görülmektedir. Bourdieu çalışmalarında teori ve pratiğin ayrılmaz bütünlüğünü göz önünde bulundurarak sosyal bilimler alanındaki çalışmalarda gerçekliğin anlaşılabilmesi için "pratiğin içindeki teori" yaklaşımını benimsemiştir (Bourdieu & Wacquant, 1992, s. 97). Böylece, teoriyi şekillendirerek onu körlükten koruması gereken gündelik hayatın bilgisine önemli bir konum atfetmiştir. Bu anlamda pratiğin bilgisiyse zenginleşecek bir teorinin kapsayıcılığı aşıkârdır. Öte yandan Bourdieu sadece yapıyı ya da sadece aktörü¹ fetişleştiren yaklaşımların yapay ve kısıtlayıcı olduğu kanaatinde (Wacquant, 2006, s. 266). Bu minvalde aktör ve yapı arasındaki etkileşimin anlaşılması için diyalektik bir ilişki kurulması gereklidir. Tezcan (2010, s. 12)'a göre Bourdieu'nun yaklaşımında, yapının kısıtları ile sosyal aktör arasında aktörün etkilendiği ve etkileyip dönüştürme şansının olduğu ilişki bir yapı söz konusudur. Tam da bu yüzden Bourdieu, nesnel ve öznel arasındaki diyalektik ilişkiye işaret etmek için "yapısalcı-inşacılık" ve bunu takiben "inşacı-yapısalcılık" terimlerini kullanmayı yeğlemektedir (Bourdieu & Wacquant, 1992, s. 11). Bu diyalektik yapının kavranması, farklı durumlar karşısında sosyal bilimcinin, alanın bilgisine ulaşmasını kolaylaştıracaktır. Bourdieu'nun bilimsel yaklaşımı ampirik gerçekliğe bağlı olarak sosyal dünyanın derin bilgisinin, sonsuz olasılıktaki düzenlerin varlığını yadsımadan elde edilebileceğine olan inanca dayanmaktadır (Bourdieu, Sapiro, & McHale, 1991, s. 628). Çünkü toplumlar her anlarında, belirli aktivitelerin ve malların ilişkilerine bağlı olarak belirlenen toplumsal konumlarla şekillenmektedir (Bourdieu, 1996, s. 10). Bourdieu'yu bir anlamda özgün kılan tam da bu ilişkiselliklerdir. Bourdieu, insanların, bir parçası olarak yeniden ürettikleri ilişkiler alanını, güç ilişkilerini, mücadeleleri, çeşitli projeleri odağa alarak anlamaya çalışmaktadır (Calhoun, 1993, s. 72). Bu mücadelelere, güç ilişkilerine, projelere yön veren, aktörlerin birbirlerine göre ya da olaylar karşısında konumlarını ve tutumlarını belirleyen başlıca etmen sahip olunan habitus ve sermaye türleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bourdieu (2005, s. 47) göre her aktör sahip olduğu sermayesine ve 'habitus' olarak adlandırdığı kişisel tarihine göre hareket etmektedir.

Bourdieu'da habitus kısaca tarihsel olarak oluş(turul)muş yatkınlıklar silsilesi olarak ele alınabilir. Habitus tarihin bir ürünüdür ve zorluk derecesi değişse de yine tarih tarafından değiştirilebilir (Bourdieu'dan akt. Hillier, & Rooksby, s. 21). Aktörlerin temsiliyeti; sosyal konumlarına referansla zaman içinde değişen algı, elde edilen deneyim, ulaşılan bilinç ve değerlendirme düzeylerine göre belirlenen habituslarına göre değişmektedir (Bourdieu,

1 Bourdieu çalışmalarında 'aktör' yerine 'ajan' kelimesini tercih etmekteyse de Türkçede kelimenin tam anlamını bulması adına bu çalışma içerisinde 'aktör' kelimesinin kullanılması yeğlenmiştir.

1989, s. 19). Bir taraftan tarihsel olarak oluşturulmuş yapılara dayanan habitus diğer taraftan öznel değerlendirme ve katkılarla yeniden üretilmektedir. Bu anlamda bir aktörün habitusu, yapılar ve diğer aktörlerle zaman içerisinde şekillenen ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda ancak anlaşılabilir. Habitus içinde şekillenen ve habitusu şekillendiren algı, yaklaşım ve eylemler sistemi, yapısal engellerin sınırladığı alan² içerisinde uygun ve sınırsız sayıda yenilenen stratejiler yaratma kapasitesini ortaya çıkarmaktadır (Bourdieu, 2000, s. 138). Habitus, sosyalleşmiş bir özneliktir (Bourdieu, & Wacquant, 1992, s. 126). Böylece kolektif ile bireysel arasındaki önemli etkileşim bu kavram özelinde de karşımıza çıkmaktadır. Her habitusun karmaşık ilişkilere dayanan kendine özgü özellikleri vardır. Öte yandan sosyal koşulların ürünü olan habitus, sınıfsal aidiyetlere de işaret etmektedir (Bourdieu, 1996, s. 14-15). Her ne kadar sosyokültürel anlamda farklılıklar karşımıza çıksa da geniş anlamda sınıfsal yapıları benzer olan aktörlerin benzer yatkınlıklara sahip olduğu bu anlamda söylenebilir. Bu yatkınlıklar düşünüldüğünde, aktörlerin olaylar karşısındaki konumları, stratejileri ve tepkileri daha rahat anlaşılabilir. Lingard ve Christie (2003, s. 325) de bu durumun altını çizerek stratejinin habitusun eylem hâlindeki durumu olduğunu belirtmiştir. Çoğu yaşam pratiği bir yerde kaynağını habitustan almaktadır (Lamaison, 1986, s. 114).

Gecekondü sakinlerinin kentsel dönüşüm projeleri karşısında benimsedikleri olumlu ya da olumsuz tavırlar, yıllar boyunca birikimli, diyalektik ve ilişkisel bir şekilde ortaya çıkmış olan yatkınlıklar silsilesi ile doğrudan ilişkili olmakla birlikte tek belirleyen olarak addedilemez. Kentsel dönüşüm karşısında gecekondü sakinlerinin farklı tutumlarının altında yatan dinamikleri ve mekanizmaları ortaya çıkaracak bir diğer değişken de sahip olunan sermaye türlerindeki farklılaşmadır. Bourdieu'nun sermaye terminolojisi köklerini Marx'ın emek teorisinden almaktadır. "Sermayenin Marxist anlayışına referansla Bourdieu, sermayenin emek teorisini odağa alarak sosyal dünyayı nesilden nesile aktarılmakta olan "birikimli tarih" gibi tarif etmiştir." (Calhoun, 1993, s. 67). Yukarıda detaylandırılmaya çalışılan habitus kavramı da göz önünde bulundurulduğunda sermaye türleri kavramı, zaman içerisinde emeğe bağlı olmanın yanında yığılma ve aktarım yoluyla da şekillenebilmektedir. Bu noktada Bourdieu ekonomik bir indirgemecilikten kaçınarak sermaye türlerini çeşitlendirme yoluna gitmiştir. Burada sermaye, sadece ekonomik bir vurguyla değil, ayrıca statü, güç, kişisel bağlantı, formal ve enformel bilgiyi de içeren bir yaklaşımla kullanılmaktadır (Hillier, & Rooksby, 2005, s. 24). Bourdieu buna istinaden sermaye türlerini ekonomik, sosyal ve kültürel olmak üzere üç ana kategoriye ayırmış; ek olarak da bu türleri bir bünyede toplayabilmek için sembolik sermaye kavramını kullanmayı yeğlemiştir. Bourdieu (1986, s. 47)'ya göre sermaye kendisini üç farklı şekilde ortaya koymaktadır: doğrudan ve hemen paraya çevrilebilen, mülkiyet hakkı

2 Burada ve bu çalışma içerisinde birçok kez kullanılmış olan 'alan' kavramı Bourdieucu çerçevede 'field' olarak adlandırılan güç ilişkilerine istinaden alınmış birçok farklı konunun bir araya gelmesi olarak nitelenebilir. Alan belli kuralları olan; bu kuralların aktörlerce değiştirilebileceği gibi aktörleri de değiştirme olasılığının güçlü olduğu bir güçler arası ilişkidir.

olarak da karşımıza çıkan ekonomik sermaye; bazı koşullar altında ekonomik sermayeye de dönüştürülebilen eğitim başarısına bağlı olan kültürel sermaye ve son olarak sosyal bağlantılara bağlı ve kimi zaman uygun koşullarda ekonomik sermayeye de dönüştürülebilen sosyal sermaye. Sembolik sermaye ise bir aktörün girdiği alanlarda tanınmasını sağlayacak yeterli kredi olarak ele alınabilir (Bourdieu, 1989, s. 23). Farklı sermaye türlerine sahip olmak farklı koşullar altında aktörlerin elinin kuvvetli olmasını sağlamaktadır. Ayrıca yukarıda belirtildiği üzere sermaye türleri arasındaki değişim bir sermaye türünün eksikliğinin bir başka tür ile ikame edilmesini yeterli sermaye olduğu takdirde zaman zaman sağlayabilmektedir. Bu yüzden sermaye türleri aktörün sosyal mekânda konumunu belirleyen elinde bulundurduğu silahlar, araçlar ya da kaynaklar olarak ele alınabilir. Fakat unutulmamalıdır ki farklı alanlar farklı sermaye türleri için elverişli olabilir. Örneğin akademik alanda ekonomik ve sosyal sermayenin yerine kültürel sermayeye sahip olmak aktör açısından çok daha anlamlıdır. Benzer şekilde işe girmek için akademik bilginin değil de referansın gerekli olduğu bir anda aktörün sosyal sermayeye daha çok ihtiyacı olacaktır.

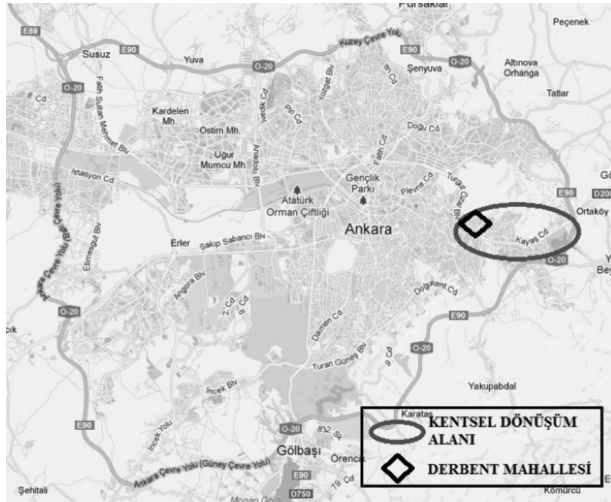
Bourdieu sermaye türlerinin daha açık bir şekilde anlaşılması için oyun ve oyun kâğıdı metaforlarını kullanmaktadır. Bourdieu'nun oyuncular olarak adlandırdığı aktörler sahip oldukları sermaye türlerini kimi zaman arttırmak kimi zaman da korumak adına farklı oyunlara dâhil olabilir, bu oyunlar sırasında alana referansla sermaye türlerinin birbiri arasında dönüşebilme kapasitesinden yararlanabilirler (Bourdieu, & Wacquant, 1992, s. 99). Her oyun kartının gücü kullanıldığı alana istinaden belirlenmektedir (Bourdieu, 1985, s. 724). Sahip olunan sermaye türlerine göre sosyal mekânda konumlanmış olan aktörler (Bourdieu, 1989, s. 17), sahip olunan sermaye türü ve miktarı benzeştigi oranda fiziksel mekânlarda da birbirlerine yakınlaşabilmektedir. Kırdan göçle gelip ekonomik durumu elverişli olmayan nüfusun hemşeri ve/veya akrabalarının bulunduğu gecekondu semtlerini seçip kırdaki yaşantılarına benzer bir hayatı kentte kurmaya çalışmaları, sahip olunan sermaye türleri ve yatkınlıklar düşünüldüğünde çok daha açık bir şekilde anlaşılabilir. Bu noktadan hareketle, gecekondu mahallelerindeki mevcut durumu farklı bir tahayyülle değiştirme ve dönüştürme çabasında olan kentsel dönüşüm projeleri karşısında gecekondu sakinlerinin olumlu ya da olumsuz yaklaşımları yukarıda kısaca aktarılmaya çalışılan teorik araçların kullanılmasıyla anlaşılabilir.

Gecekondular Düşerken Derbent Mahallesi

Ankara, Anadolu'nun bağrında bir kasabadan başkente dönüşürken 1920 ile 1950 arasında ciddi bir nüfus artışına sahne olmuş; 1950'lerde başlayan yoğun göç dalgaları ile de Türkiye'nin en çok göç alan kentlerinden biri hâline gelmiştir. Büyük göç dalgalarının yarattığı gecekondu nüfusu 1980'lerde Ankara nüfusunun % 75'ine tekabül ederken 1990'larda bu sayı % 60 seviyelerine gerilemiştir (Uzun, 2005, s. 186). 2000'li yılların başlarında ise kentin merkezine yakın gecekondu mahalleleri imar ıslah planlarıyla dönüşümlerini tamamlamışken bu durum özellikle kentin çeperinde kalan alanlara yansımamıştır. Böylece, ilk örne-

ğinin de 1990'larda Dikmen Vadisi'nde deneyimlendiği kentsel dönüşüm projeleri, siyasi erkin yapılı çevre yaratarak piyasaya dinamizm kazandırma hedefi doğrultusunda 2000'lerin ortasından sonra Ankara Kenti'nde Büyükşehir Belediyesinin önderliğinde giderek çoğalmaya başlamıştır. Müdahalenin meşruiyetini sağlamak adına gecekondular, görüntü kirliliği yaratan, sorunlu, suçun kol gezdiği mekânlar olarak addedilmiştir. Siyasi otoritenin karşısında toplumsal muhalefet kanallarını harekete geçirmekte zorlanan muhalif kitle, piyasanın dokunmadığı gecekonduların kentsel dönüşüm projeleri ile tarihten teker teker silinmesine tanıklık etmeye başlamıştır.

Bu anlamda Ankara'da uygulama aşamasında bulunan birçok kentsel dönüşüm projesi gecekondü mahallelerini hedef almaktadır. Bunların arasında da kapladığı alan açısından en büyüğü Yeni Mamak Kentsel Dönüşüm Projesi'dir. Türkiye'nin en büyük kentsel dönüşüm projesi olarak da duyurulan bu proje Ankara'nın doğusunda, adından da anlaşılacağı üzere Mamak İlçesi sınırları içerisinde yer almaktadır (Resim 1). Ankara Büyükşehir Belediyesi ve Mamak Belediyesi ortaklığında yürütölmeye çalışılan proje, 14 mahalle ve 13 alt bölgeden oluşmakta ve yaklaşık 950 hektar alan üzerine oturmaktadır. Proje sınırları içerisine giren 14000 gecekondü ve yaklaşık 20000 hak sahibi olduğı belirtilmektedir. Mamak'taki ilk örneklerinin 1950'li yıllara dayandığı bu gecekonduların % 50'sinin tapusu, % 25'inin tapu-tahsis belgesi mevcutken geri kalan gecekondü sakinlerinin ellerinde hiçbir belge bulunmamaktadır. Belediyece projenin amacı, görüntü kirliliğinin ve plansız alanların ortadan kaldırılması, çevre kalitesinin artırılması, daha sağlıklı ve iyi yaşam şartlarına ulaşılması, 21. yüzyılın kentinin inşası, kaçak yapı sahiplerinin ve işgalci durumundakilerin yasalılık kazanmaları olarak belirtmiştir.



Resim 1. Yeni Mamak Kentsel Dönüşüm Projesi'nin ve Derbent Mahallesi'nin Ankara İçindeki Konumu (Kaynak: www.maps.google.com)

Otoritenin bu yaklaşımı karşısında, çalışmanın temel sorusunu cevaplamak adına Yeni Mamak Kentsel Dönüşüm Projesi'nin ilk etabı olan Derbent Mahallesi'nde alan araştırması 2011 yılının Haziran-Ekim ayları arasında yapılmıştır. Mahalle ilk bakışta yıkıntılar içinde bir savaş alanını andırmaktadır (Resim 2). 2000 yılında 10000'in üzerinde bir nüfusa sahipken yıkılan gecekonduların enkazının kaldırılmaması, sosyal ve temel ihtiyaçların giderilmesine yönelik imkânların ortadan kalkması, tenhalık ve güvensizlik gibi etmenlerden dolayı şu anda yaklaşık 3500 kişinin kaldığı mahalleden, rastgele seçilmiş 60 kişi ile derinlemesine görüşme yapılmıştır. Bu görüşmeciler arasında projeyi kabul edip mahalleden ayrılmaya hazırlananlar ve projeyi reddedip mahallede sonuna kadar kalmayı yeğleyenler yaklaşık olarak eşit sayıda bulunmaktadır. Örneklemin seçilmesinde yaş, cinsiyet, memleket, hane büyüklüğü, medeni durum, eğitim durumu, çalışma durumu, gelir düzeyi, konutun mülkiyet durumu gibi değişkenler göz önünde bulundurulmuştur. Bunlara ek olarak kişilerin sosyokültürel ve politik özelliklerine de derinlemesine görüşmeler vasıtasıyla detaylı bir şekilde ulaşılmıştır. Bu minvalde görüşmelerden elde edilen veriler ile projelerin kişilerce reddedilme ve kabul edilme dinamiklerinin, Bourdieu'nun habitus ve sermaye türleri kavramlarının kullanılması yoluyla en iyi şekilde anlaşılması hedeflenmektedir.



Resim 2. Derbent Mahallesi'nden Görünümler, Kaynak: Poyraz Kişisel Arşiv.

Derbent daha çok alt ve orta alt gelir gruplarının ikamet ettiği, genellikle hemşerilik ve/veya akrabalık ilişkilerine dayanan bağlar sonucu ülkenin özellikle İç Anadolu ve Doğu Anadolu bölgelerinden göçle gelenlerin yaşamakta olduğu bir mahalledir. Gecekondu sakinlerinin çoğunun Kırşehir, Çankırı, Yozgat, Kırıkkale, Çorum, Kars ve Ardahan kökenli olduğu gözlenmiştir. Bunun yanı sıra etnik ve mezhepsel farklılaşmalar da mahallede mevcuttur. Alan içerisinde keskin sınırlar olmamakla birlikte benzer aidiyetlerin insanları mekânsal olarak da birbirine yakınlıktırdığı söylenebilir. Topografyası yapılaşmaya pek de elverişli olmayan alanda, hemşerilik ve akrabalık bağları üzerinden oluşan kümelenmeler gözlenebilmektedir. Öte yandan gecekondu sakinlerinin çoğunu orta yaş ve üzeri grup oluşturmaktadır. Bourdieucu anlamda yatkınlıkları gecekonduya göre şekillenmiş bu insanlar, apartmanda yaşama imkânını kimi zaman bulmuş olmalarına rağmen gecekonduya yaşamayı tercih edebilmektedirler.

Gecekondu Sakinlerinin Yaklaşımlarını Etkileyen İlişkisel Nedenler

Bu genel bilgilerin ışığında, derinlemesine görüşmelerle elde edilmiş verilerin Bourdieu'nun habitus ve sermaye türleri kavramsallaştırmaları ile yorumlanması, bu çalışmanın hedefine ulaşmasını sağlayacaktır. Burada dikkat çekilmesi gereken en önemli nokta, kentsel dönüşüm karşısında benimsenen yaklaşımların, hiçbir zaman tek bir nedene bağlı değil, ağırlığı az ya da çok, çeşitli nedenlerin bir ilişkisellik çerçevesinde ele alınması gerekliliğidir. Bu yüzden aşağıda sıralanacak olan değişkenler, dinamikler ve mekanizmalar tek başlarına önemli olmakla birlikte, bir aktörün kentsel dönüşüm projesi karşısında aldığı pozisyonu tekil olarak açıklayamamaktadır. Bu minvalde bakıldığında görüşmeler sonucunda özellikle öne çıkan bazı değişkenler burada paylaşılmaya çalışılacaktır.

Gecekondu sakinlerinin projeleri kabul etme ya da reddetme nedenlerinin altında yatan en önemli dinamiklerden bir tanesi, kişilerin içinde bulundukları maddi durumdur. Bourdieucu anlamda yeterli ekonomik sermayeye sahip olmayan ve yatkınlıkları yıllardır bu sınırlı kaynaklarca şekillenmiş, çoğunluğunu alt ve orta alt gelir grubunun oluşturduğu gecekondu sakinleri temel ihtiyaçlarını karşılamakta zorlanırken projeyi kabul ettikleri takdirde altına girecekleri ağır yükümlülüklerden kaçınmaktadırlar. Vadeleri uzun yıllara yayılan borçlar, çoğu zaman sabit ve düzenli gelirden yoksun gecekondu sakinlerinin üzerinde baskı yaratmakta, borçların ödenmemesi durumunda mevcut olanın da kaybedilecek olması kişileri sıkıntıya sokmaktadır. Kişinin ekonomik sermayesine işaret eden taşınmaz, değerli eşya ya da nakit para sahipliği bu gibi durumlarda aktörlerin daha rahat hareket edebilmesine olanak sağlamaktadır. Örneğin, gecekonduyunu hâlihazırda kiraya vererek gelir kapısı olarak gören kısıtlı sayıda eski gecekondu sakini, projeyi bir fırsat olarak görmekte ve uğraşmadan, ivedilikle ranttan pay almak için projeyi kabul edebilmektedir. Ya da tam tersine ikinci konut, otoriteye direnme noktasında alanda yaşamayan gecekondu sahibinin elini de güçlendirebilmektedir.

Bunun yanı sıra hane büyüklüğü de ekonomik koşullarla ilintili olarak yaklaşımları şekillendirmektedir. Gecekonduca geniş aile yapısına göre belli ekonomik yatkınlıklar geliştirmiş olan aileler, gecekonducaın giderek azaldığı bir ortamda apartmanda yaşamak zorunda kalırlarsa bu yapıyı ayakta tutamama korkusu yaşamaktadır. Olası apartman aidatı ve doğalgaz harcamaları gibi alışılmadık ekonomik yük getireceğı düşünölen giderlerin yanı sıra, bahçesinden gündelik sebze, meyve ihtiyacının karşılandığı bir gecekonducaın yokluğu, gecekonduca sakinlerini ekonomik açıdan düşöndürmektedir. Bir diğör önemli konu da aynı arsa üzerine inşa edilmiş birden fazla gecekonducada yaşayan birden fazla aileye, sadece mevcut arsa büyüklüğü göz önünde bulundurularak yeni konut karşılıklarının hesaplanmasıdır. Bir apartman dairesine tekaböl eden arsa büyüklüğü üzerinde iki ya da daha çok ailenin yaşadığı, alan araştırması sonucunda birçok kez tespit edilmiştir. Bu şartlar altında bu aileler, projenin kabul edilmesi hâlinde ya konutsuz kalacak ya da aşırı borçlanacaktır. Dolaşısıyla yeni bir evin bedelini ya da kira ücretini karşılamaya yetecek ekonomik sermayesi bulunmayan gecekonduca sakinleri projeye şiddetle karşı çıkmaktadır. Gecekonduca sahiplerinin bu dönüşüm sürecinden daha fazla rant beklentisi içinde olmaları da olumsuz yaklaşımları besleyen başka bir neden olarak ortaya konulabilir. Belediyece teklif edilen değışim değeri, çoğunlukla gecekonduca sahiplerince geçmiş dönemlerin piyasa mekanizmaları ile elde edilen paylardan oldukça düşük olarak değeriendirilmektedir. Mülkiyet durumu, fiziki durumu, konumu, üzerinde bulunduğı arsanın büyüklüğü ve hissedar sayısı elverişli olan gecekonduca sahipleri genellikle bu durumu da dikkate alarak anlaşımaya sıcak bakmamaktadırlar. Özellikle tapu sahibi gecekonduca sakinleri piyasada daha geçerli bir kanuni hak üzerinden durumlarını tanımladıkları için tapu-tahsis belgesine sahip gecekonduca sahiplerine göre projeye karşı çıkmaya daha meyillidirler. Tapu-tahsis belgeli ya da hiç belgesi bulunmayan gecekonduca sakinleri ise projeyi daha yasal bir statü kazanmak adına olumlu karşılayabilirken yükümlölüklerin tapu sahiplerine nazaran ağırlaşması nedeniyle de projeye çekinceyle yaklaşılmaktadırlar. Müteahhitlerin müdahale etmediğı ya da edemediğı bu tür alanlara devletin paha biçmesi, yaşam alanlarını metalaştırmış, yaşayan insanları da sahip oldukları ekonomik sermaye ile zorla bu oyunun bir aktörü hâline getirmiştir. Gecekonducaının fiziki durumu kötü olanlar ve topografyanın elverişsiz olduğı bölgelerde gecekonducaı olanlar bu süreci daha iyi şartlarda yaşamak adına bir fırsat olarak görebilmektedirler. Gecekonducaın üzerine oturduğı arsanın büyüklüğü de proje kabul edildiğı takdirde altına girilecek olan yükümlölüğü belirleyeceğı için oldukça önem arz etmektedir. Birden çok hisseli olan arsalarda proje kapsamında elde edilecek değeri, tüm paydaşları tatmin etmediğı noktada hissedarlar arasında çatışma yaşanabilmektedir. Bu durumlarda sahip olunan ekonomik sermayenin miktarı belirleyici olmaktadır. Genelde yeterli ekonomik sermayeye sahip olmayan gecekonduca sakinlerinin bakımsız evlerde, zor topografyalarda, küçük arsalar üzerinde, tapusuz gecekonducaılarda yaşadığı gözlenmiştir. Ayrıca bu kişilerin mevcut ya da ortaya çıkabilecek olası diğör paydaşları ekonomik olarak tatmin etmesi de olası görünmemektedir.

Bir diğer önemli değişkenin, etnisite, mezhep ve hemşerilik bağları üzerinden tanımlanması mümkündür. Aynı kimliklere mensup kişiler, sosyal sermayelerinin gelişkinliği ölçüsünde bu gibi durumlarda, birlikte hareket etme yolunu benimseyebilmektedir. Fakat sosyokültürel açıdan heterojen bir toplumsal görünüm sergileyen gecekondu alanları, kaçınılmaz şekilde karşıt birçok sosyal ağı karşı karşıya da getirebilmekte, yaklaşımların kimlik üzerinden şekillenmesine neden olabilmektedir. Öte yandan gecekonduya geçirilen süre Bourdieucu anlamda gecekondu sakinlerinin habitusunun şekillenmesinde büyük rol oynadığı için önemli bir etmen olarak karşımıza çıkmaktadır. Hayatının uzunca bir süresini gecekonduya geçirmiş olan orta yaş ve üzeri nüfus, alışkanlıklarını, eşini dostunu, akrabalarını, hemşerilerini, bahçesini, sokağını, mahallesini terk etmek istememektedir. Ayrıca yeni yerleşilecek yere ayak uyduramama korkusu da bu hissiyatı beslemektedir.

Öte yandan cinsiyet de kentsel dönüşümde olumlu ya da olumsuz bakma konusunda belirleyici bir etmendir. Erkekler kullanım alanının genişliği ve rahatlığından dolayı gecekondu da yaşamayı olumlarken kadınlar kentsel dönüşüm projesiyle elde edilebilecek apartman dairesinin temizliğinin ve bakımının daha kolay olabileceği kanaatindedir. Erkekler, apartmanda piknik yapma ya da bahçe ile uğraşma şanslarının olmadığını, kadınlar ise apartmanda tozdan, isten, kirden kurtulabileceklerini dile getirmişlerdir. Gecekonduyla karşılaştırdıklarında apartmanda karşılaşılabileceklerini düşündükleri ortak yaşama kuralları ise alışkınların yeniden tanımlanması açısından herkesi tedirgin etmektedir.

Projeyi yürüten otoriteye güven ve siyasi görüş farklılıkları da projeye yaklaşımları etkileyebilmektedir. Bazı gecekondu sakinleri diğer kentsel dönüşüm projelerinde yaşanan aksaklıkları örnek göstererek otoriteye güvenmediklerini dile getirirken bazıları sınırsız bir güven ile belediyenin bu durumun altından da kolayca kalkabileceğini dile getirmektedir. Bu farklılığı yaratan en önemli faktör, kültürel sermaye ile ilişkilendirilebilecek olan politik görüştür. Sol görüşe kendisini yakın hissettiğini belirten gecekondu sakinlerinin çoğu, sürece ve otoriteye daha eleştirel yaklaşmaktadır. Yine kültürel sermayenin eksikliğinden kaynaklanan gerekli bilgi edinme yollarının kullanılmamasından kaynaklı proje hakkındaki genel bilgi eksikliği gecekondu sakinlerinin kulaktan dolma bilgilerle olumlu ya da olumsuz tavır takınmalarına neden olabilmektedir. Bu noktada otoritenin dezenformasyonu engelleyememesi ya da iletişim kanallarını yeteri kadar etkin kullanmaması da büyük rol oynamaktadır. Bu durum eyleyen tarafta da kısıtlı bir kültürel sermayeye işaret etmektedir. Öte yandan alanda örgütlenmeye ve gecekondu sakinlerini örgütlemeye çalışan kentsel dönüşüm karşıtı hareketler de muhafazakâr ve milliyetçi kesimle iletişim kurma noktasında sıkıntılar yaşamaktadır. Bu kesimden hak kaybına uğradığına inanan, oldukça sınırlı bir kesimin kentsel dönüşümüne karşı bir çatı altında birleşmeye sıcak baktığı söylenebilir. Bu durumun geçmiş deneyimlere ve yapıların işaret ettiği yatkınlıklara dayandığı açıktır. Sahip olunan sosyal ve kültürel sermayenin tüm mahalle ölçeğinde işler kılınamaması, toplu bir karşı koyuşun örgütlenmesini imkânsızlaştırmış; kimi ağların içinde yer alamayanların süreç içinde yalnız kalmasına neden olmuştur.

Bu bağlamla ilişkilendirilerek dile getirilmesi gereken belki de en önemli konulardan bir tanesi de müdahalenin sebep olduğu elverişsiz fiziki ve sosyal çevre koşullarının gecekondulu sakinleri üzerinde yarattığı olumsuz duruma istinaden isteksiz de olsa bir grup gecekondulu sakininin projeyi alanda yalnız kalarak kabul etmiş olmasıdır. Mahallede yıkılan gecekonduların enkazlarının kaldırılmaması küçük kemirgenlerin, böceklerin ve haşerelerin çoğalmasına ortam yaratmıştır. Diğer taraftan komşuların çoğunun projeyi kabul edip mahalleyi terk ettiği bölgelerde projeye karşı çıkıp direnmeye çalışan gecekondulu sakinleri yıkıntılar arasında kendilerini yalnız ve güvensiz hissetmektedirler. Projenin ilanından sonra çoğu sosyal donatının ortadan kalktığı, temel ihtiyaçları karşılayan çok az sayıda işletmenin mahallede kaldığı gözlenmiştir. Kentsel dönüşüm karşıtları bu durumu bir yıldırma taktiği olarak değerlendirirken mahallenin olumsuz fiziki ve sosyal çevre koşullarını neden göstererek projeyi kabul etmeyi düşünen gecekondulu sakinlerinin sayısı her geçen gün artmaktadır. Bu durum, ekonomik sermayesi zaten kısıtlı olan bir kesimin, sosyal sermayesinin kısıtlandığı, kültürel sermayesinin değersizleştirildiği, habitusunun dağıtıldığı bir tarihsel sürece işaret etmektedir.

Sonuç

Kentsel dönüşüm projeleri günümüzde, devlet-sermaye ilişkisinin, sınıf mücadelesinin, kapitalizmin yaratıcı-yıkım süreçlerinin açık bir şekilde görülebileceği müdahale biçimleridir. Eyleyiciler karşısında oyunun kurallarını değiştir(e)meyen hâlihazırda dezavantajlı kitlelerin hayatları, bu gibi projeler vasıtasıyla birçok açıdan yeniden tanımlanmaktadır. Her ne kadar mekâna yönelik gibi görünsün de sosyokültürel ve ekonomik alanı da dönüştüren kentsel dönüşüm projeleri karşısında gecekondulu sakinleri, hayat tarzını korumak, kendini yeniden üretmek, yaratılan ranttan pay almak ya da süreçten en az zararlı çıkmak gibi düşüncelerin değişen oranlarda bir araya gelmesiyle kendilerine pozisyonlar belirlemektedirler. Bu çalışmada, projeler karşısında gecekondulu sakinlerinin olumlu ya da olumsuz yaklaşımları Ankara-Derbent Mahallesi örneği üzerinden yukarıda özetlenen minvalde değerlendirildiğinde, bireylerin yatkınlıklarının ve sahip oldukları farklı sermaye türlerinin benimsenen yaklaşımlara etkisi ilişkisel bir şekilde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Gecekonduda geçirilen zaman içerisinde ortaya çıkan yatkınlıkların göz ardı edilmiş olması, sosyal ağların, geçişme stratejilerinin ve gecekondulu kültürünün mekânıyla birlikte yerle bir edilerek proje sonunda elde edilecek apartman dairesine indirgenmiş olması her ne kadar gecekondulu sakinlerini rahatsız etse de sahip oldukları sosyal, kültürel ve ekonomik sermayenin elverdiği ölçüde bu sürece karşı çıkabilmektedirler. Yaklaşımları şekillendiren, yukarıda belirtilmeye çalışılan dinamikler ve mekanizmalar ele alınırken göz önünde bulundurulması gereken en önemli nokta, değişkenlerin farklı ağırlıklara sahip olmakla birlikte alanın bilgisine ulaşılması için ilişkisellik çerçevesinde düşünülmesinin zorunluluğudur. Bourdieucu anlamda, gerçekliği tüm çıplaklığıyla gözler önüne serebilmek için gerçeğin ilişkisel olduğunu düşünerek bilginin üretilmesi gerekmektedir. Her ne kadar bazı dinamikler daha ön plana çıksa da bir tutumun oluşması ve diğerinden farklılaşması sürecinde

bütün etmenler bir araya gelerek yaklaşımlara yön vermektedirler. Dolayısıyla bu değişkenler ve aralarındaki ilişkiler düşünülerek mağduriyet yaratmayacak, hayat tarzlarına saygılı, yatkınlıkları gözetken kentsel politikaların planlanması gerekmektedir. Aksi takdirde hâlihazırda keşmekeşe dönüşen kentsel dönüşüm uygulamaları ilerleyen süreçte çok daha büyük sorunlara yol açacaktır.

Kaynakça

- Akpınar, F. (2008). Class dimension of housing inequalities in the new era of liberalization: A case study Faculty of Architecture. *METU JFA*, 25(2), 39-69.
- Bourdieu, P. (1985). The social space and the genesis of groups. *Theory and Society*, 14(6), 723-744.
- Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. In A. H. Halsey (Eds.), *Education: Culture, economy, and society* (pp. 46-58). New York, NY: Oxford University Press.
- Bourdieu, P. (1989). Social space and symbolic power. *Sociological Theory*, 7(1), 14-25.
- Bourdieu, P. (1996). *Vilhelm Aubert memorial lecture: Physical space, social space and habitus*. Oslo, Department of Sociology, University of Oslo and Institute for Social Research.
- Bourdieu, P. (2000). *Pascalian Meditations*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, P. (2005). Habitus. In J. Hillier, & E. Rooksby (Eds.), *Habitus: A sense of place* (pp. 43-52). Hants: Ashgate.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. J. D. (1992). *An invitation to reflexive sociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bourdieu, P., Sapiro, G., & McHale, B. (1991). First lecture. Social space and symbolic space: Introduction to a Japanese reading of distinction. *Poetics Today*, 12(4), 627-638.
- Brenner, N., & Theodore, N. (2002). Cities and the geographies of actually existing neoliberalism. *Antipode*, 34(3), 349-379.
- Calhoun, C. (1993). Habitus, field, and capital: The question of historical specificity. Calhoun C., LiPuma E. & Postone M. (Eds.), *Bourdieu: Critical perspectives*. Chicago: The University Chicago Press.
- Drakakis-Smith, D. W. (1976). Slums and squatters in Ankara: Case studies in four areas of the city. *The Town Planning Review*, 47(3), 225-240.
- Duyar-Kienast, U. (2005). *The formation of gecekondu settlements in Turkey, The case of Ankara* (Vol. 7). Habitat International Series. Münster: LIT.
- Harvey, D. (2008). The Right to the City, *New Left Review*, 53, 23-40.
- Hillier, J., & Rooksby, E. (2005). Introduction to first edition. In J. Hillier, & E. Rooksby (Eds.), *Habitus: A sense of place* (pp. 19-42). Hants: Ashgate.
- Lamaison, P. (1986). From rules to strategies: An interview with Pierre Bourdieu. *Cultural Anthropology*, 1, 110-120.
- Lingard, B., & Christie, P. (2003). Leading theory: Bourdieu and the field of educational leadership. An introduction and overview to this special issue. *International Journal of Leadership in Education: Theory and Practice*, 6(4), 317-333.
- Poyraz, U. (2010). *Kişisel fotoğraf albümü*.
- Swyngedouw, E., Moulaert F., & Rodriguez A. (2002). Neoliberal urbanization in Europe: Large-scale urban development projects and the new urban policy. *Antipode*, 34, 542-577.
- Şengül, H. T. (2009). *Kentsel çelişki ve siyaset*. Ankara: Imge.
- Tezcan, A. M. (2010). *Rethinking transformation with tourism: The case of İzmir-Alaçatı*. Unpublished master's thesis. Middle East Technical University, Ankara.
- Uzun, C. N. (2005). Residential transformation of squatter settlements: Urban redevelopment projects in Ankara. *Journal of Housing and the Built Environment*, 20(2), 183-199.
- Wacquant, L. (2006). Pierre Bourdieu. In R. Stones (Eds.), *Key contemporary thinkers* (pp. 261-277). London and New York: Macmillan.
- Yeni Mamak kentsel dönüşüm projesinin ve Derbent Mahallesi'nin Ankara içindeki konumu. (2010). www.maps.google.com adresinden 4 Ağustos 2010 tarihinde edinilmiştir.

Kuzey Irak’la Sınır Ticaretinin Güneydoğu Anadolu Bölgesi’ne Sosyoekonomik Etkileri Bağlamında Kentleşmenin Ekonomi Politikası

Ahmet Vedat Koçal*

Kuramsal Çerçeve ve Yöntem

Kent ve kentleşme kavramları, kuşkusuz yeni ve çağımıza özgü değildir. İnsanlığın kayıtlı tarihi boyunca kent yerleşimleri ürettiği bilinmektedir. İlk Çağ’dan başlayarak günümüze dek gelen tarihsel süreçte Antik Ege, Mısır, Mezopotamya, Anadolu, Roma, İslam ve Avrupa uygarlıkları, kentsel yerleşim kültürü üzerinde yükselmişlerdir (Alptekin, 2007, s. 11-45).

Kentlerin varlık kaynaklarını açıklamaya yönelik birçok kuram ve yaklaşım geliştirilmiştir. Bunlardan en önemli ikisi, başta su ve toprak olmak üzere yaşam kaynaklarına yakınlığı ve savunma gereklerini temel alan görüşlerdir. Ancak geçmiş çağlara özgü gözlemler üstünde kurgulanan bu eski-tarihsel açıklamalar, günümüz modern kentini ve kentleşme süreçlerini açıklama yeteneğinden yoksundur. Günümüz modern kenti de kendinden önceki örneklerin olduğu gibi kendi çağının özellikleri ile ortaya çıkmıştır. Buna göre, geleneksel tarım toplumlarında şehirlerin en önemli özellikleri askeri, siyasi, ticari, dinsel ve eğitimsel iken, modern toplumlarda, ekonomik, ticarî ve sınaî özellikler ön plana çıkmıştır (Alptekin, 2007, s. 137).

Kentleşme, dar anlamda, kent sayısının ve kentlerde yaşayan nüfusun artmasını anlatır. Geniş ve modern anlamda ise, sanayileşmeye koşut olarak, kent sayısının artması, toplum

* Arş. Gör., Dicle Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi. Siyaset ve Sosyal Bilimler Ana Bilim Dalı.

yapısında artan oranda örgütlenme, iş bölümü ve uzmanlaşma yaratan, insan davranış ve ilişkilerinde kentlere özgü değişikliklere yol açan bir nüfus birikimi sürecidir (Keleş, 2008, s. 25-26). Özetle, kentler üretim biçimindeki değişimle doğmuş ve üretim güçlerindeki gelişme ile değişmektedir (Erkan, 2010, s. 40). Bu güncel tanıma ve açıklamaya bağlı kalınarak bu çalışmada kent ve kentleşme olguları, sosyoekonomik süreçlerden oluşan maddi-altyapısal neden-sonuç ilişkileri çerçevesinde, Marksist ve Weberyan kuramsal çözümlemeler ışığında ele alınmıştır.

Weber ve Marx, kentin kapitalizmin gelişiminde tarihsel olarak özgün bir rol oynadığı düşüncesinde birleşmektedirler. Marx ve Weber, kentin gelişimi ile sosyoekonomik dönüşüm arasındaki doğrudan bağlantıyı ortaya koymuşlardır. Gerek Marx'ın gerek Weber'in analizlerinde kent, sosyal süreçlerin etkileşim alanı olarak görülmektedir (Arslanoğlu, 2000, s. 57). Weber'e göre (1905/2003, s. 86-87) iktisadi bir tanımlamayla şehir, sakinlerinin hayatlarını tarımdan değil esas itibarıyla ticaret ve alışverişle kazandıkları bir yerleşim yeridir; özetle, bir 'pazar yerleşimi'dir. Weber, kenti meydana getiren pazarın niteliğine göre 'üretici' ve 'tüketici' kentler ayrımı geliştirmiştir. Buna göre, ürettiği mal ve hizmetleri kendi içinde tüketen kent, 'tüketici', dışarıya pazarlayan kent ise 'üretici kent' olmaktadır (Weber, 1905/2003, s. 89-92). Bu özelliği ile Weber'de kent, tarımdan çok ticarete dayalıdır ve bu bakımdan Weber, kenti kapitalizm sorununun bir parçası olarak ele almış ve incelemiştir (Keleş, 2008, s. 137-38). Özetle, Weberyan sosyolojide kent, feodalizmden kapitalizme geçişte girişimcinin geliştiği mekânı tanımlamaktadır (Arslanoğlu, 2000, s. 70).

Marx'ın çalışmalarında ise kente ilişkin toplumun ekonomik-sınıfsal-siyasal yapılanmaları bağlamında değinmeler varsa da özgün bir konu olarak kent-kentleşme kavramları üstünde bir değerlendirme ya da kurumsallaştırmaya rastlanamaz (Şengül, 2001, s. 9). Marx'a göre kent, yalnız üretim güçlerinin değil erkin toplandığı, toprak mülkiyetinden kopuk bir kapitalizme dayanan bir yerleşmedir. Marxçı yaklaşım, kentte görünen şeyin kentin kendisi değil, fakat kapitalist üretim ilişkileri ve süreçleri olduğunu belirtir (Keleş, 2008, s. 136). Yani, kapitalist toplumların özellikleri, kapitalist kentlerin de özellikleri olmaktadır (Keleş, 2008, s. 91). Sonuçta, Marksizm'in kente ilişkin açıklamalarının başlangıç noktasını, kent planlamasının kapitalist toplumsal ilişkiler ve bu ilişkilerin yeniden üretimi çerçevesindeki rolü oluşturmaktadır. Buna göre kentleşme, sermaye birikim sürecini sürekli kılacak ve toplumsal kontrolü sağlayacak bir araç olarak işlev görmektedir (Şengül, 2007, s. 71). Böylece kapitalizm ve kent arasındaki karşılıklı belirlenimin bir sonucu olarak kenti belirleyen, kapitalizm olmakla birlikte kentler oluşuktan sonra, kentin kendisi kapitalizmi belirleyen ve ona yön veren konumuna yükselmiştir (Koç, 2009, s. 40). Kapitalizm kenti kendi mantığı çerçevesinde dönüştürürken onu sadece yaşam mekânı değil, aynı zamanda değişim değeri olan bir meta olarak da görmektedir (Şengül, 2010). Buna göre yükselen burjuvazi, kırsal alanı kentlerin egemenliğine sokmuş, kentsel nüfusu kırsal nüfusa kıyasla büyük ölçüde artırmış, böylece nüfusu kırsal yaşamın durgunluğundan kurtarmıştır (Marx & Engels, 1848/2003, s.

26). Böylece, köylülük açısından kentsel alanda ortaya çıkan özgürlük havası, kendiliğinden değil, geleneksel kent yöneticileri ile tüccarlar arasında meydana gelen çekişmenin sonucunda gerçekleşmiştir (Holton, 1999, s. 69).

Marksist düşüncenin kentleşme alanındaki önemli ve güncel bir temsilcisi David Harvey'dir. Bir Marksist kuramcı olarak Harvey'in kuramsal çerçevesinde de kentsel mekânın önemi kapitalist üretim ilişkilerini açıklamasıyla tanımlıdır (Arslanoğlu, 2000, s. 70). Ona göre kentler, bir kitabına (Harvey, 2012) verdiği isimde ifadesini bulan biçimde 'sermayenin mekânları'dır. Harvey'in temel ilgi alanı, kapitalist birikim süreçlerinde kentsel çevrenin rolüdür (Şengül, 2001, s. 17). Ona göre, kapitalist toplumlarda kentleşme dinamikleri sermaye birikim süreçlerinden bağımsız olarak anlaşılamaz (2009, s. 47) ve kentleşme, piyasa değişiminin zorunlu sonucudur (Harvey, 2003, s. 218). Bu bakımdan, kentsellik, toplumsal artığın coğrafi yoğunlaşmasını kolaylaştıracak bir mekânsal ekonominin oluşumunu gerektirir (2003, s. 216-224). Yani kentleşme, önemli miktarda artık ürünü harekete geçirme ve coğrafi bir alanda yoğunlaştırma yeteneğine sahip iktisadi ve toplumsal bir bütünleşme anlamına gelmektedir (Harvey, 2003, s. 217). Gerçekten de Endüstri Devrimi'nin başlarında, 18. yüzyılın ortalarında dünya nüfusunun sadece % 3'ünün kentlerde yaşamakta olduğu tahmin edilmektedir. Buna karşın Endüstri Devrimi'nin beşiği İngiltere'de, Kraliçe Victoria'nın öldüğü yıl yapılan nüfus sayımında İngilizlerin $\frac{3}{4}$ 'ünün kentlerde yaşadığı saptanmıştır; yani 17. yüzyılda neredeyse bütünüyle kırsal olan bir toplum, Endüstri Devrimi'nin etkisiyle büyük bir kent toplumu hâline dönüşmüştür (Parlak, 1999, s. 70-71). Örneğin, 1717'de nüfusu yaklaşık on bin kişiyi geçmediği bilinen Manchester, 1851'e varmadan, geniş bir bölgenin imalat ve ticaret odağı olarak üç yüz bini geçkin nüfusu barındırır hâle gelmişti. 20. yüzyıla girildiğinde ise Manchester Bölgesinin nüfusu iki milyon dört yüz bin civarında idi (Giddens, 1998, s. 100). Özetle, sanayi ile birlikte kentsel mekân, sanayi öncesi döneme oranla çok genişlemiştir (Arslanoğlu, 2000, s. 43).

Sonuçta, Marksist ve Weberyan açıklamalar ışığında kentleşmenin temel özellikleri şunlardır (Arslanoğlu, 2000, s. 75):

1- Sosyomekânsal ilişkiler, üretim ilişkileri içinde üretilir. Sermaye-emek ve iş mekânı arasındaki ilişkiler, kentsel gelişmeyi açıklar.

2- Sermaye dolaşımı, kentleşmenin kapitalist örgütlenmesi, emeğin yeniden üretimi ve kentsel siyaset gibi yönlerini açıklamakta etkilidir.

3- Devlet ve sermaye arasındaki ilişkiler, kentsel gelişmeyi ve değişmeyi açıklar. Devletin sağladığı kredi mekanizmaları, kentsel hayatın yeniden üretiminde etkilidir.

4- Kentsel gelişme, sermaye birikim mantığı ve emeğe olan talebin karşı karşıya gelmesiyle ilgilidir. Burada, dünya ekonomisi ve küresel birikim süreçleri ile bağlantı kurulabilir.

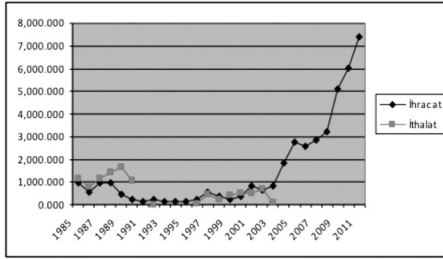
Bu temel ilkeler çerçevesinde, kapitalizmin mekânsal dönüşümü (Ataay, 2001), Türkiye'de

de kentleşme sürecini belirleyici etkindir. İthal ikameci sanayileşme döneminin ardından, yani 1980 sonrasında gelişen küreselleşmeye eklemlenme sürecinde ülkenin küresel kapitalizme açılması, böylece ulus devletin korumacı duvarlarının ve merkeziliğinin aşınması ile ekonomik merkezin çeşitlenmesi ve çoğalmasına bağlı olarak gelişen yerel sermaye birikimi ve buna bağlı olarak gerçekleşen sosyo-ekonomik yeniden yapılanma (Koçal, 2012a), Türkiye'deki güncel kentleşme sürecinin ve biçimlerinin maddi altyapısını oluşturmaktadır.

Kuzey Irak'la Sınır Ticaretinin Güneydoğu Anadolu Bölgesi'ne Sosyoekonomik Etkileri

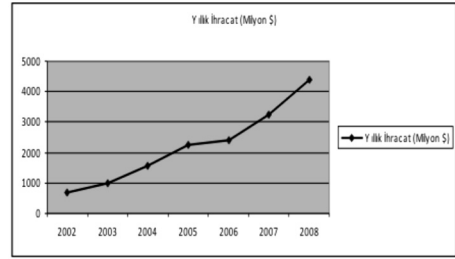
Birinci Körfez Savaşı sonrasında, küresel güçlerin Baas yönetimine karşı uyguladıkları 36. paralel sınırı ile yönetsel ve dolayısıyla ekonomik bakımdan Irak merkezî yönetiminden koparılan Kuzey Irak'ın bütün bir ekonomik yaşamı, coğrafyasının sınırları bakımından neredeyse bütünüyle Türkiye ile ticarete dayandırılmıştır.¹ Bu durumun temel nedeni, Kuzey Irak coğrafyasını denetimi altına alan özerk Kürt yönetiminin, çevresindeki Güney Irak (Şii Arap Bölgesi)-İran-Suriye otoriteleri ile çelişkili-çatışmalı ilişkileri ile sınırlandırılmışlığıdır. Baas yönetimi boyunca küresel kapitalizmle doğrudan bağlar kurma olanağı yakalayamayan Kuzey Irak Özerk Yönetim Bölgesi, Baas yönetiminin uluslararası müdahale ile yıkılmasından sonra, Türkiye sınırı üstünden gerçekleşen karşılıklı ticaretle kapitalist kalkınma sürecine girmiştir (Tablo 1, 2)

Tablo 1. Irak ile Dış Ticaret, 1985-2011.



Kaynak: <http://www.tuik.gov.tr>

Tablo 2. GAP Bölgesi'nden Irak'a ihracat 2002-2008



Kaynak: dtm.gov.tr

Sınırın bu yakasında, yani Türkiye'de ise yerel girişimcinin, ekonomik varlığını ve etkinliğini Kuzey Irak'a taşımasının, taşımasa bile en azından Kuzey Irak ile ilişkilendirmesinin, dil ve tarih bağı gibi kültürel nedenlerden önceki temel ekonomik mantığı, iktisat ve işletme bilimleri literatüründe yer alan tanımıyla "yatırımın maliyeti ve geri dönüş süresi" ile ilgilidir. Yani, ticari etkinliğe yatırılan sermayenin ve kazancın maliyet ve zaman ölçüsü üstündeki karşılaştırmada, Kuzey Irak kaynaklarının Türkiye'de bulunanlardan daha kârlı, daha verimli bulunması söz konusudur. İşletmenin temel faktörlerinden biri olarak enerji talebinin Tür-

1 Körfez Savaşı'nın Türkiye'nin Orta Doğu bölgesi ülkeleri ile ekonomik ilişkileri hakkında bk. Güleç ve Gençay (2003).

kiye sınırları içinde İzmit ve Aliağa Rafinelerinden karşılanmasıyla Kuzey Irak kaynaklarından karşılanması arasındaki mesafe ve zaman maliyeti farkı bile durumu açıklayan basit bir örnektir. Sınır ticaretinin temel amacı da budur, yani bölge ihtiyaçlarını kısa sürede ve ucuza temin etmek, bürokratik işlemlerin azaltılması ile dış ticaret hacminin geliştirilmesini sağlamak ve nihayet bu yolla istihdamı artırmaktır (Kökçe, 2005, s. 17-18). Nitekim, sınır bölgelerinde uluslararası nakliye ile yaşamını sürdüren büyük bir kitle vardır. 2001 yılı verileriyle, Van'da 1200 şirket ve 1000 gerçek kişi sınır ticareti ile uğraşmaktadır (akt., Kara, 2005, s. 72). 2000 yılı itibarıyla sadece Şırnak ilinde, 46 bin kamyoncu bulunmakta ve kazancını bu yolla sağlamaktadır. 46 bin kamyoncu -ona hizmet verenler ile (sınır güzergâhlarında faaliyet gösteren hizmet sektörü çalışanları) birlikte düşünüldüğünde sınır ticaretinin meydana getirdiği istihdamın önemli ölçüde arttığı görülecektir (Kara, 2005, s. 70). Cemal, bu durumu, sınır ticareti ile uğraşan bir yurttaşın ağzından şu biçimde aktarmaktadır: "Habur 1994'te açıldı. Buradan birşeyler götürüp mazot getiriyoruz. Millet ticaretin tadını aldı Şırnak'ta. Bağını bahçesini satan kamyon alıp Habur'dan mazot ticaretine koyuldu. Bir de sınır ticareti var Irak'la. Şeker, pirinç, yağ, salça, çimento demir vs. götürüp karşılığında fueloil, sanayi yakıtı getiriyoruz." (Cemal, 2010, s. 485).

Yapılan literatür taramasında, sınır ticareti konusunda yapılmış akademik çalışmaların yok denecek kadar az olduğu görülmektedir. Dolayısıyla sınır ticareti konusundaki bilgilerin önemli kısmı, yasal düzenlemeler ve uygulamalardan oluşmaktadır (Kara, 2005, s. 63). Bu durum, içerdiği tezin temel veri kaynakları arasında yer almasına karşın Habur Sınır Kapısı'nın etkinliğine ilişkin sayısal veri eksikliği ile bu çalışmada da kendini göstermektedir. Türkiye'de faaliyet gösteren on sınır kapısı içerisinde giriş-çıkış hacmi en büyük kara sınır kapısı (Sugözü & Atay, 2010, s. 1047) olmasına karşın diğer gümrüklerde olduğu gibi Habur Sınır Kapısı'nın ekonomik işlevi ve sonuçları üstüne bilgi ve veri kaynakları da yok denecek sınırlılıktadır. Yine de sınırlı güncel sayısal veriler bile Habur Gümrük Kapısı'nın bölgesel ticaret içindeki yerinin artış eğilimini göstermektedir (Tablo 3).

Tablo 3.

Habur Gümrük Kapısı İşlem Sayısı

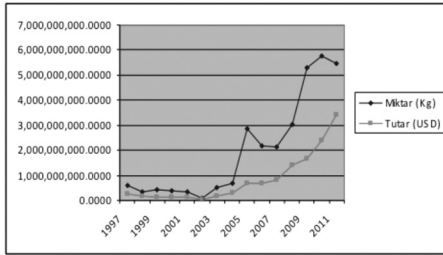
Yıllar	EşyanınAğırlığı(k)	Araç Sayısı
2007	4.527.173.805	273.431
2008	5.865.915.020	303.171
2009	9.973.849.684	500.255

Kaynak: Habur Gümrük Müdürlüğü, (akt. Sugözü ve Atay, 2010)

Kürt sorununun odağında durduğu düşünülen bölgesel işsizlik sorunu karşısındaki Türkiye ile Baas sonrası yeniden yapılanma ve devletleşme süreci içindeki Kuzey Irak yönetimi arasındaki ticaretin petrol ve perakende sektöründen sonraki bir diğer önemli kalemini, Güneydoğu Anadolu Bölgesi'ndeki aktif sermayenin ve vasıfsız köylülükten edinilen ucuz işçiliğin, Kuzey Irak'taki kentleşmenin imarı kapsamında inşaat sektörünün sermaye ve is-

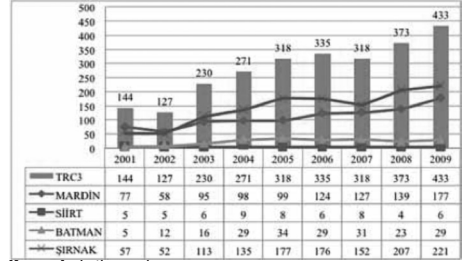
tihtdam kaynağının sermaye ve emek gücü gereksinimini karşılayan transferi oluşturmaktadır (Akyıldırım, 2005, s. 99). Öyle ki bölgenin önemli şehirlerinden Türkiye sınırına yaklaşık üç buçuk saat uzaklıktaki Erbil adeta yeniden inşa edilmektedir. İnşaatların büyük bölümünü Türk firmalar üstlenmiş durumdadır. İş yapan Türk firmaları, başta çimento olmak üzere tüm ihtiyaçlarını Türkiye'den karşılamaktadır (İkbal, 2006, s. 31). Hemen her gün 1500 araç Habur'dan giriş-çıkış yapmakta, Türk ihraç malları yanında üçüncü ülkelerin malları da bu yolla taşınmaktadır. Ayrıca Türk iş adamları Irak'taki birçok ihaleye katılmak suretiyle müteahhitlik hizmetleri sunarak kazanç sağlamaktadır (Özbek, 2003, s. 4). Şırnak çıkışlı ihracat rakamının 2007'de 193 milyon dolar iken, üç yıl sonra, 2010'da 528 milyon dolara fırlayışı (Dicle Kalkınma Ajansı, 2011) bu bilgi ile açıklanabilir. Bu bakımdan, Güneydoğu Anadolu'daki kentleşme süreci ile Kuzey Irak'taki karşılığı arasındaki ilişki, Castells'in kentlerdeki iş ve sanayi çevresiyle uzaktaki, özellikle merkez ülkelerdeki iş ve sanayi çevresi arasında yakın çıkar ilişkileri ve bu ilişkilerin bir sonucu olarak kentlerin hızla gelişmelerine işaret etmek için kullandığı "Bağımlı Kentleşme" kavramına (Şahin, 2010, s. 18) uygun bir seyir izlemektedir. Uzun yıllar boyunca, devletin katkısı ve yardımı olmadan yatırım yapılamayacağı düşüncesi ile hareket eden daha doğru bir ifade ile durağanlaşan bölge halkı, sınır ticareti ile öz güven kazanmış ve yatırımlara başlamıştır. Az sayıdaki girişimcinin sınır ticareti ile birlikte kazançlı duruma geçtiğini gören birçok şirket ve şahıs, girişimci ruhu kazanmış, statik konumdan dinamik bir girişimci konumuna geçmiştir (Kara, 2005, s. 75; Tablo 4-6). Bölgedeki gelir düzeyindeki artışın temel nedenlerinden biri budur (Tablo 7).

Tablo 4. Güneydoğu Anadolu İhracatçılar Birliği Bölgesi İhracatı, 1997-2011,



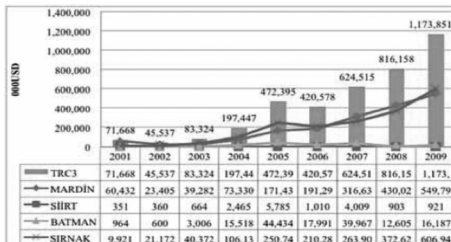
Kaynak: <http://www.gaib.org.tr>

Tablo 5. Dicle Kalkınma Ajansı Böl. İhracatı, 2001-2009

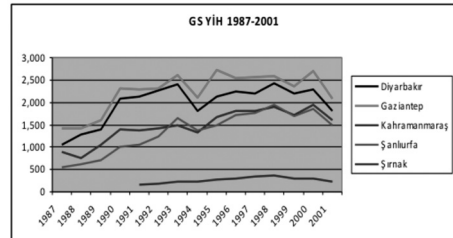


Kaynak: tuik.gov.tr

Tablo 6. Dicle İhracatçılar Birliği Üye Sayısı, 2001-2009.

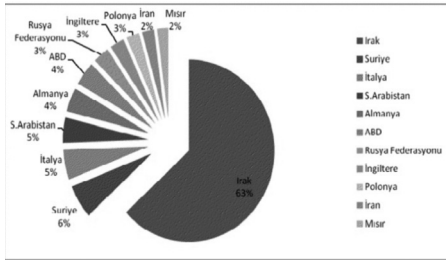


Tablo 7. Bölgesel Ölçekte GSYİH, 1987-2001

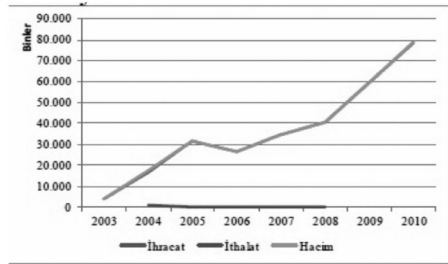


Özellikle Diyarbakır'da ve Gaziantep'te gözlenen ticarî ve endüstriyel gelişme, ağırlıklı Kuzey Irak'a dönük ihracat etkinliğine bağlıdır (Yılmaz, 2007, Tablo 8-9). Gaziantep, 1980'lerden itibaren sanayi üretiminde bir atılım yapmış ve bölgenin en önemli sanayi merkezi hâline gelmiştir (Ayata, 2004). Gaziantep'in Türkiye sanayisi içindeki payı 1980'de % 1.61'den 1992'de % 1.74'e, 1997'de % 2.73'e yükselmiştir (Mutluer, 2003, s. 16). 1980 sonrası izlenen ekonomik politikalarla birlikte liberalleşen ve küreselleşen Türkiye ekonomisinin önemli sosyomekânsal iz düşümlerinden biri de sanayileşmenin ülke çeperine yayılması ve "Anadolu Kaplanları" ya da "yerel sanayileşme odakları" (Ataay, 2001, s. 75) olarak anılan sanayi kentlerinin ortaya çıkması olmuştur (Ercan, 1999). Bunlardan biri olarak Gaziantep (Geniş & Adaş, 2011, s. 293), "yerel sanayileşme odaklarının" birinci kuşak öncü kentlerinden biri olarak anılmaktadır. Uzun bir yerel sanayi ve ticaret geçmişi olan Gaziantep, 1980'lerden sonra ve özellikle de 1990'lı yıllardan başlayarak ekonominin dışa açılması ile birlikte, bol ve ucuz iş gücünün sağladığı avantajlarla birlikte sanayide atılım yapmış ve ihracat odaklı üretime yoğunlaşmıştır (Ayata, 2004; Tablo 10-11).

Tablo 8. Gaziantep ihracatında hedef ülke payları,

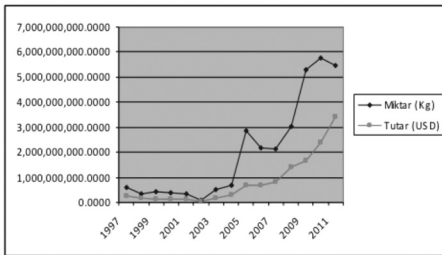


Tablo 9. Diyarbakır-Irak Dış Ticareti, 2003-2010.



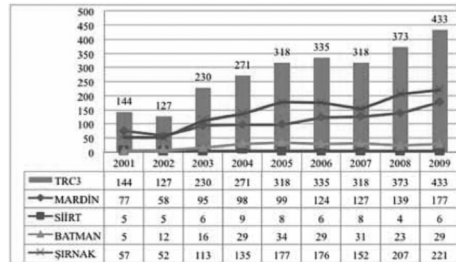
Kaynak: http://www.karacadag.org.tr/SayfaDownload/IRAK-Genel_Bilgiler.pdf

Tablo 10. Gaziantep Toplam İhracat, 2002-2011



Kaynak: tuik.gov.tr

Tablo 11. Gaziantep Gümrüğü İhracat Çıkış Kayıtları, 1996-2010.



Kaynak: http://www.karacadag.org.tr/SayfaDownload/IRAK-Genel_Bilgiler.pdf

Diğer yandan Kuzey Irak'ta oluşan pazarın, bölgedeki otorite karmaşasının da etkisiyle uyuşturucu madde, insan, silah ve maden kaçakçılığına dayandığı tartışmasız bir gerçekliktir. Uluslararası uyuşturucu kaçakçılığı ekonomisinin İç Asya'daki üretim kaynaklarından,

Avrupa tüketim sahasına varan dolaşım güzergâhı üstündeki konumu ile bölge piyasasının dolaşımına giren kara para, Güneydoğu Anadolu'da yerleşik yerel sermaye birikiminin en önemli kaynaklarından biri olmaya bugün de devam etmektedir. Sonuçta yirmi yıldan bu yana, Kuzey Irak kaynaklarını, yasal veya yasa dışı "tanker-kamyon" ticareti yoluyla Türkiye piyasasına sunan ve Kuzey Irak coğrafyasının perakende tüketiminin hemen tümünü Türkiye'den karşılayan karşılıklı sınır ticareti ve sonra, özellikle bölgesel müteahhitlik hizmetlerinin, Kuzey Irak inşaat sektöründeki ağırlığı ile yarattığı yatırım ve istihdam dolaşımı, bölgeler arası, daha doğrusu "bölgeleri birleştiren" ekonomik ilişkileri yatay ve dikey olarak büyötmektedir. Nitekim, Kuzey Irak'ı "istikrar"a kavuşturmaya dönük planların başarıya ulaşması durumunda Kuzey Irak'ın hızlı trenle Diyarbakır, Adıyaman ve Kahramanmaraş üzerinden İskenderun Limanı'na bağlanması yönünde projeler bulunmaktadır (Ataay, 2001, s. 81).

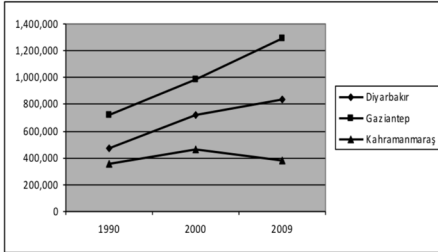
Ticarî ilişkiler dışında, Kuzey Irak Kürt devletleşmesi sürecinin Türkiye'deki en belirgin sosyoekonomik etkisi, bölgesel sermayeyle birlikte ve ona oranla daha fazla olarak yerel kırsal-tarımsal iş gücünün kent merkezlerine ve Kuzey Irak piyasasına yönelişidir. Güneydoğu Anadolu Projesi - GAP (Keleş 2008, s. 399-402) sürecinde, geniş tarım alanlarının sulanması ile üretim koşullarının iklimden bağımsızlaştırılmasıyla artan tarımsal ürünün, Körfez Savaşı sonrasında, uzak Türkiye metropollerindenise coğrafi olarak daha yakın ve ulaşımı daha elverişli Kuzey Irak pazarına yönelişi, yerel sermaye birikimini hızlandırmış ve yoğunlaştırmıştır. Bununla birlikte, çatışma yılları boyunca, başta güvenlik gerekçeli koruculuk uygulamasının ve başta GAP olmak üzere, tarımsal ve daha başka türlü ekonomik destekleme politikalarının finansmanı kapsamında bölgesel toplumsal yapının egemenleri olan aşiretlere aktarılan kamu fonları, hem bölgesel sermaye birikiminin temel kaynaklarından biri hem de sermayedarlaşan toprak ağalarının ellerindeki tarımsal işleme yöntemini ilkel el aletlerinden, traktörlü-biçerdöverli makineleşmeyi taşımaları sonucu gelişen vasıfsız-mülksüz işçiliğin niteliksizleşmesi-yoksullaşması süreçlerinin, yani kitlesel göçlerin temel kaynağı olarak köylülüğü dönüştüren etkideki önemli paylardan birine sahiptir. Sonuçta, kapitalistleşmiş tarım işletmeleri, tarımdaki iş gücünün azalmasını özendirici bir etkiye bulunmaktadır (Keleş, 2008, s. 31). Bu durum ise kırsal nüfusun kente yönelik kitlesel göçünün 'itici' ve aynı zamanda 'çekici' etkenlerini oluşturmaktadır (Ertürk, 1997, s. 113-114).

Diğer yandan, başta Diyarbakır Ergani'deki bakır, Elazığ'daki krom, Batman-Raman petrol, Bitlis sigara üretim tesisleri gibi bölgesel çapta modern- endüstriyel işçiliği ve giderek sınıflaşmayı yaratan üretim kaynaklarının ve araçlarının, 24 Ocak kararları ile başlayıp Özalizm yılları boyunca ve devamında yükseltelen özelleştirme süreci boyunca tasfiyesi, işçiliğin sınıflaşma sürecini baltalamaktan başka, yaygınlaştırdığı işsizliğin bölgesel iş gücünde yaşattığı daraltıcı etkisiyle, kitlesel göçün en önemli nedenlerinden biri olmuştur. Özetle, tarımsal makineleşmenin yanı sıra özelleştirmelerle ve terörizmin güvenlik kaygıları ile beslenen işsizlik, Güneydoğu Anadolu emek pazarının yüzünü, ilk adımda arz yönünde, ticarî faaliyet ile büyüyen kent merkezlerine ve nihayet Kuzey Irak'a çevirmiştir.

Kentlerin sunduğu bütün göreceli üstünlükler, kent büyüdükçe artar ve daha fazla sayıda bireyi kırsal alanlardan kentlere doğru çeker (Keleş, 2008, s. 31). Nitekim, GAP bölgesi kırsalın-

dan ve küçük ölçekli kentlerden, bölgenin metropol kentlerine yönelen kitlesel göç, özellikle son 10-15 yılda yoğunlaşmıştır. 2000 yılı nüfus sayımına göre, Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde 6.608.619 kişi yaşamaktadır. Bu toplam nüfusun % 9.6'sını oluşturmaktadır. Köy nüfusu 2.465.483, kent nüfusu 4.143.146'dır. Kent nüfusunun artışı % 2.5 iken köy nüfusunun artışı % 1.8'dir. GAP bölgesinde, toplam nüfusun neredeyse üçte ikisi Gaziantep, Diyarbakır ve Şanlıurfa illerinde yaşamaktadır. Bu illerin nüfusu son 15 yıllık periyotta hemen hemen iki misline çıkmıştır (Yıldız, 2008, s. 290-291). Gaziantep, bölgenin göç vermeyen, tersine göç alan tek ilidir. 2000 nüfus sayımı sonuçlarına göre, Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde, kentleşme oranı % 62.69 iken bu oran Gaziantep'te % 78.52'dir. Türkiye'de kentleşme oranı ise % 64.9'dur (DİE, 1994'ten akt. Yıldız, 2008, s. 291). Köyden kente göçün yoğunlaşması ise büyüyen kent merkezlerinin nüfusu ile birlikte fiziksel ve sosyoekonomik çehresini de değiştirmektedir. Sermaye birikiminin yarattığı zenginleşme ile ticaretin ve sanayinin çekici etkisi, kente göçü tetikleyerek kırsal nüfusun tarımsal alandan sanayi işçiliğine geçmesine, bu yolla da kentsel alanın hızla genişlemesine ve dönüşmesine neden olmaktadır. Güneydoğu Anadolu Bölgesi, 1999-2000 periyodunda, yıllık ortalama nüfus artış hızı binde 24.8 ile Marmara Bölgesi'nden sonra nüfusu en hızlı artış gösteren bölge konumundadır (Tablo 12).

Tablo 12. İl merkezlerinde nüfus artışı 1990-2009.



Kaynak: tuik.gov.tr

Türkiye'de olduğu gibi hızlı nüfus artışı, kontrolsüz göç ve düzensiz kentleşme olgusu, bölgenin metropoliten kentlerinde ekonomik, sosyal ve siyasal sorunlara sebebiyet vermektedir. Nüfusu milyonu aşan bu kentler, yeni gelen göçmen nüfusu absorbe etmede önemli güçlükler yaşamaktadır. Düzensiz kentleşme olgusu, ilk bakışta bu kentlerin mekânsal kompozisyonunu tehdit etmektedir. Yanı sıra, kentlerin yerleşik iş gücü piyasasının, eğitim, sağlık, konut gibi altyapı sistemlerinin üzerinde de baskı oluşturmaktadır. Göçün arz-talep dengesini gözetken büyüme politikalarıyla gerçekleşmemesi durumunda bu sorunların daha da artacağı aşikârdır (Yıldız, 2008, s. 291).

Diğer yandan, kentleşme süreçlerindeki hızlı ve yoğun değişim, yarattığı altyapı, konut, iş yeri gereksinimi karşısında, özellikle belediyelerin imar uygulamaları ile yaratılan arsa spekülasyonu ve inşaat hizmetleri ticareti, yerel sermaye birikiminin temel kaynaklarından birini oluşturmuştur.

Kentsel yenilenme, gecekonduların boşaltılması ve yıkılması, kentin turizme açılması, lüks konut ve yaşam alanlarının inşa edilmesi, lüks oteller ve avmler... Bütün bunları yan yana koyduğumuzda nasıl bir resim elde edeceğimize bir bakalım. Kenti bu şekilde dönüştürme algısının İstanbul'da karşılaştıklarımızdan hiçbir farkı yok. Belli ki BDP belediyeleri de zenginleşmek ve kısmi de olsa istihdam sağlayabilmek için kent arazisinin kazandığı değerlerden faydalanmak istiyor (Özgür, 2011).

Sonuçta, köylülükten kentli ticaret burjuvazisine ilerleyen sosyoekonomik-sınıfsal dönüşümü yaratan birincil etki kaynağı Kuzey Irak'la sınır ticaretinin sonucu olarak gelişen ve yükselen sermaye birikimi-zenginleşme iken ikincil etki kaynağı ise yine aynı sonuçtan doğan köyden kente göç olmaktadır (Eylem, 2010). Bu bağlamda, bölgesel yerleşim dokusunun, gerek ticari gerek konutsal mimari bakımından, lüks tüketimin çarpıcı boyutlara ulaştığı Diyarbakır kent merkezi örneğindeki gibi açıkça gözlenen dönüşüm (Başlamış, 2011), bölgedeki sermaye birikimini işaret eden en belirgin örneklem olmaktadır. Örneğin birçok sosyal çalkantı ve soruna muhatap olan Diyarbakır'da 150 metrekaresinin üzerinde, asansörlü, kaloriferli 40 binin üstünde apartman dairesi, bir kısmı yüzme havuzlu binin üzerinde duplex ve triplex villa bulunmaktadır (Tan, 2009, s. 74).

Anadolu Aslanı İnşaat Firması, iş hayatına Kırklar Dağı Konakları gibi, bölge için devasa bir projeye atılmış. Yönetim kurulu başkanı, aynı zamanda emekli hava pilotu yarbayı Ufuk Eser Subaşı, savaş uçağıyla Diyarbakır'dan geçerken keşfettiğini söylediği Kırklar Dağı'nda söz konusu projeyi hayata geçirebilmek için emekliliğini isteyip şirket kurmuş. Ve ilk iş olarak da 200 milyon dolarlık bir bütçeyle Kırklar Dağı Konakları projesini hayata geçirmiş. "Projemiz, 7 yıldızlı oteli, yüzme havuzları, tenis kortu, amfi tiyatrosu, çocuk oyun alanları, yürüyüş parkuru, alışveriş merkezi ve On Gözlü Köprü ve Kırklar Dağı arasında teleferik ile yapılan kısa gezilerle, geleneksel konut anlayışını yıkıp hayallerde kurulan bir yaşam alanı oluşturacak. Kırklar Dağı'nda yaşamak bir ayrıcalık olacak. Diyarbakırlılar 5 yıldızlı tatil köyünü bir yaşam boyu sürdürecektir. Konutlarımız büyük rağbet görüyor. Ankara ve İstanbul'da yaşayan Diyarbakırlıların yanı sıra Avrupa'dan bile konut alan var." (Özgür, 2011).²

Sonuç ve Değerlendirme

Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde yaşanan ve ağırlıklı Kuzey Irak pazarıyla karşılıklı üretim-tüketim bağımlılıklarına dayalı ticarî ilişkiler üstünde gerçekleşen bölgesel ekonomik değişim, aynı hızla ilerleyen kentleşme sürecinin de maddi altyapısını oluşturmaktadır. Özellikle sınır ticareti ile biriken sermayenin meydana getirdiği zenginleşmenin sonucu olarak beliren toplumsal farklılaşmanın ve bu kapsamda, yükselen orta sınıflaşmanın üstya-pıya yansıması, yerel kültürü ve siyaseti de biçimlendirmektedir (Tok & Koçal, 2012). Kapitalistleşme sürecinde kentleşme bağlamında ekonomik ve dolayısıyla toplumsal-siyasal mer-

² Benzer haberler için bk. Başlamış (2011); Yoldaş, (2011) ve Yukuş (2011).

kezileşmenin yanı sıra Kuzey Irak bölgesi ile gelişen bağların da kültürel desteklerle giderek bir pazar bütünleşmesine dönüşmesi, yerel, etno-kültürel kimliğin bir yurttaşlık kimliği taleplerinin zemini hâline gelişinin maddi altyapısını oluşturmaktadır. Kuzey Irak'ta fiilen kurulan Kürt devletinin bölgede yerleşik diğer Kürtler açısından da bir cazibe oluşturduğu bilinmektedir (Duman & Alacahan, 2011, s. 224). Sonuçta, kapitalistleşmenin ifadesi ve göstergesi olarak kentleşme, bölgesel sosyoekonomik yapının geleneksel-feodal niteliğinden modernleşmeye, böylece yerel kimliğin de uluslaşmaya evrilmesinin maddi nedeni-altyapısı olmaktadır (Koçal, 2012b).

Kaynakça

- Akdoğan, H. (2011). *Irak Temel Veriler. Karacadağ Kalkınma Ajansı Raporu*.
http://www.karacadag.org.tr/SayfaDownload/IRAK-Genel_Bilgiler.pdf adresinden 15 Kasım 2011 tarihinde edinilmiştir.
- Akyıldırım, V. (2005). *Irak Savaşı'nın Diyarbakır İli'ne sosyoekonomik etkisi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa.
- Alptekin, M. Y. (2007). *Medeniyet havzalarından küresel trendlere şehir ve toplum (şehirlerin toplumu biçimlendirme işlevleri)*. İstanbul: Beta Yayınları.
- Arslanoğlu, R. A. (2000). *Kent, kimlik ve küreselleşme*. Bursa: Ezgi Kitabevi.
- Ataay, F. (2001). Türkiye Kapitalizminin Mekânsal Dönüşümü. *Praksis*, 2, 53-96.
- Ayata, S. (2004). Bir yerel sanayi odağı olarak Gaziantep'te girişimcilik, sanayi kültürü ve ekonomik dünya ile ilişkiler. S. İlkin, O. Tekelioğlu & M. Güvenç (Ed.), *İlhan Tekeli için Armağan Yazılar* içinde (s. 559-590). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Başlamış, C. (2011). *Diyarbakır'da lüks hayat*. <http://www.milliyet.com.tr/diyarbakir-da-lukus-hayat/siyaset/haberdetay/02.01.2011/1333788/default.htm> adresinden 20 Kasım 2011 tarihinde edinilmiştir.
- Cemal, H. (2010). *Kürtler*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Dış Ticaret Müsteşarlığı (2011) *Gap Bölgesinden Irak'a ihracat verileri*, www.dtm.gov.tr adresinden 14 Şubat 2011 tarihinde edinilmiştir.
- Dicle Kalkınma Ajansı (2011) Şırnak dosyası, <http://www.dika.org.tr/upload/archive/files/SirnakDosyasi.pdf> adresinden 15 Şubat 2012 tarihinde edinilmiştir.
- Dicle Kalkınma Ajansı (2010). *Dicle bölgesi (TRC3) ticaret raporu 2010*. Dicle Kalkınma Ajansı.
- Duman, B. & Alacahan, O. (2011). Sosyal sermaye/güven boyutunda etniklik. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(1), 181-208.
- Ercan, F. (1999). Sermaye birikim sürecinde bölgesel kalkınma/planlama ve Anadolu sermayesi. *Ekonomide Durum*, 6, 29-54.
- Erkan, R. (2010). *Kentleşme ve sosyal değişim*. Ankara: Bilimadamı Yayınları.
- Ertürk, H. (1997). *Kent ekonomisi*. Bursa: Ekin Kitabevi.
- Eylem, T. (2010). *Bölgede yeni burjuva sınıfı oluşuyor*.
<http://www.milliyet.com.tr/bolgede-yeni-burjuva-sinifi-olusuyor/ekonomi/haberdetay/25.08.2010/1280634/default.htm?ref=OtherNews> adresinden 25 Şubat 2012 tarihinde edinilmiştir.
- Geniş, Ş. & Adaş, E. B. (2011). Gaziantep kent nüfusunun demografik ve sosyoekonomik yapısı: Saha araştırmasından notlar [Elektronik versiyon]. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10(1), 293-321.
- Giddens, A. (1998). *Sosyoloji, eleştirel bir yaklaşım* (Çev. M. R. Esengün & İ. Öğretir). İstanbul: Birey Yayınları.
- Güleç M. & Gençay, O. (2003) *Irak Savaşı'nın gölgesinde Türkiye Orta Doğu ülkeleri ticari ilişkileri*. T.C. Başbakanlık Dış Ticaret Müsteşarlığı Yayınları.
- Güneydoğu Anadolu İhracatçı Birliği (2011) Güneydoğu Anadolu Bölgesi ihracatçı birliği bölgesi ihracat rakamları, 1997-2011 www.gaib.org.tr adresinden 20 Kasım 2011 tarihinde edinilmiştir.
- Harvey, D. (2003). *Sosyal adalet ve şehir* (Çev. M. Morali). İstanbul: Metis Yayınları.
- Harvey, D. (2012). *Sermayenin mekânları*. (Çev. Kolektif). İstanbul: Sel Yayınları.
- Holton, R. J. (1999). *Kentler, kapitalizm ve Uygarlık* (Çev. R. Keleş). Ankara: İmge Yayınları.

- İkbal, M. A. (2006). *Irak Kürt Bölgesinin Jeopolitiğine ilişkin stratejik öngörüler*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- İstanbul Ticaret Odası. (2008). *Türkiye'de sınır ticaretinin gelişimi ve mevcut durumu* (Yayın no: 200826). İstanbul Ticaret Odası Yayınları.
- Kara, M. (2005). Ekonomik etkileri açısından Türkiye'deki sınır ticaretinin değerlendirilmesi. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7(3), 60-79.
- Keleş, R. (2008). *Kentleşme politikası* (10. baskı). Ankara: İmge Yayınları.
- Koç, T. (2009). *Kapitalist kent olgusu ve kentsel siyaset üstüne yaklaşımlar*. *Eğitim, Bilim, Toplum*, 8(29), 39-52.
- Koçal, A. V. (2012a). Küreselleşme sürecinde Türkiye'de siyasal değişimin sosyoekonomik temelleri: Bir analiz modeli önerisi olarak ekonomik merkezin yer değiştirishi. (Editörsüz) *I. ulusal genç sosyal bilimciler kongresi bildirisi özet kitabı* içinde (s. 70-72). Bülent Ecevit Üniversitesi, Zonguldak.
- Koçal, A. V. (2012b). Güncel kimlik ve yurttaşlık tartışmaları bağlamında Kürt sorunu: Bir çözümleme modeli önerisi olarak politik ekonomi yöntemi. (Editörsüz) *IX. siyaset bilimi ve kamu yönetimi ulusal öğrenci kongresi bildirisi özet kitapçığı* içinde (s. 7). Afyonkarahisar Üniversitesi, Afyonkarahisar.
- Kökçe, R. (2005). *1994-2000 yılları arasında Güneydoğu Anadolu Bölgesi ile Suriye ve Irak arasında gerçekleşen sınır ticaretinin bölge ekonomisine etkisi*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Marx, K., & Engels, F. (1848/2003). *Komünist parti manifestosu*. İstanbul: Eriş Yayınları.
- Mutluer, M. (2003). Türkiye'de yeni gelişen sanayi odakları: Denizli-Gaziantep-Çorum. *Ege Coğrafya Dergisi*, 12, 13-27.
- Özbek, D. (2003). Irak Savaşı'nın Türk ekonomisine etkileri. *Çankaya Gündemi*, 14, 4-7.
- Özgür, D. (2011). Diyarbakır: Sermayenin Kürtçeyle dansı. *Express*, http://www.toplumsehircilikhareketi.org/index.php?option=com_content&view=article&id=189:sahne-senn-dyrbakir&catid=8:makaleler&Itemid=15, adresinden 25 Şubat 2012 tarihinde edinilmiştir.
- Parlak, Z. (1999). Tarihsel süreç içinde kentsel dönüşüm. İ. Öztürk., H. Özdemir, & İ. Kılıoğlu (Ed.), *Kent yönetimi, insan ve çevre sorunları sempozyumu, insan ve kent* içinde (c. 1, s. 69-79) İstanbul: İstaç Yayınları.
- Sugözü, İ. H. & Atay, M. (2010, Mayıs). Sınır ticaretinin bölge ekonomisi üzerindeki etkileri kapsamında Habur Sınır Kapısı. *Uluslararası Şırnak ve çevresi sempozyumu'na sunulan bildirisi*, Şırnak Üniversitesi, Şırnak.
- Şahin, Y. (2010). *Kentleşme politikası*. Trabzon: Murathan Yayınları.
- Şengül, T. (2001). Sınıf mücadelesi ve kent mekânı. *Praksis*, 2, 9-31.
- Şengül, T. (2007). Planlama paradigmalarının dönüşümü üzerine eleştirel bir değerlendirme. M. Ersoy (Der.), *Kentsel planlama kuramları* içinde (s. 59-114). Ankara: İmge Yayınları.
- Şengül, T. (2010). Kapitalist kentleşme dinamikleri ve Türkiye kentleri. *Evrensel kültür*. <http://www.planlama.org/new/makaleler/kapitalist-kentlesme-dinamikleri-veturkiye-kentleri.html> adresinden 20 Ağustos 2012 tarihinde edinilmiştir.
- Tan, A. (2009). *Kürt sorunu, ya tam kardeşlik ya hep birlikte kölelik*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Tok, N. & Koçal, A. V. (2012). AK Parti iktidarı bağlamında Orta Doğu ilişkilerinin Türkiye siyasetine etkileri. *Uluslararası Orta Doğu'da toplum ve siyaset kongresi bildirisi özet kitabı* içinde (s. 276-277). Sakarya Üniversitesi, Sakarya.
- Türkiye İstatistik Kurumu. (2011a). *Irak ile Dış Ticaret Verileri, 1985-2011*, www.tuik.gov.tr adresinden 14 Şubat 2011 tarihinde edinilmiştir.
- Türkiye İstatistik Kurumu. (2011b). *İller itibarıyla gayrisafi yurt içi hasıla, 1987-2010*. [tuik.gov.tr](http://www.tuik.gov.tr) adresinden 14 Şubat 2011 tarihinde edinilmiştir.
- Türkiye İstatistik Kurumu. (2011c). *İller İtibarıyla Nüfus Verileri, 1990-2009*. www.tuik.gov.tr adresinden 14 Şubat 2011 tarihinde edinilmiştir.
- Weber, M. (1905/2003). *Şehir, modern kentin oluşumu* (Çev. M. Ceylan). İstanbul: Bakış Yayınları.
- Yıldız, Ö. (2008). GAP illerinde sosyal ve ekonomik dönüşüm [Elektronik versiyon]. *Ege Akademik Bakış Dergisi*, 1, 287-300.
- Yılmaz, S. (2007, 24 Mayıs). Irak hükümeti küresel ticareti Gaziantep'te yapıyor. *Milliyet*, <http://www.milliyet.com.tr/irak-hukumeti-kuresel-ticareti-gaziantep-te-yapiyor/serpil-yilmaz/ekonomi/yazardetayarsiv/24.05.2007/244363/default.htm> adresinden 24 Şubat 2012 tarihinde edinilmiştir.
- Yoldaş, B. A. (2011). *Diyarbakır'ın ilk lüks projesine Kürtçe reklam*. <http://www.sabah.com.tr/Ekonomi/2011/05/15/diyarbakin-ilk-luks-projesine-kurtce-reklam#> adresinden 20 Kasım 2011 tarihinde edinilmiştir.
- Yukuş, A. (2011). *Diyarbakır'a Eyfel geliyor!* <http://ekonomi.haberturk.com/emlak-mortgage/haber/630328-diyarbakira-eyfel-geliyor-galeri> adresinden 20 Kasım 2011 tarihinde edinilmiştir.

Mistik Tecrübenin Özüyle İlgili Çağdaş Kuramlar Bağlamında Türkiye’de Mistik Tecrübe Çalışmaları

Betül Akdemir*

Mistik Tecrübenin Özüyle İlgili Çağdaş Kuramlar

Kültürel, sosyotarihi, dinî ve dilsel farklılıklara rağmen başka başka gelenekten pek çok mistik, günlük tecrübelerimizden farklı, birbirine benzeyen tecrübeler aktarır. Her ne kadar kabul edilen öğretiyeye göre kullanılan kavramlar ve uygulamalar farklılaşsa da öyle anlaşılıyor ki mistikler, en temelde Mutlak Gerçeklik ile insanın arasında vasıta olan, ‘zincir’, ‘tuzak’, ‘perde’ gibi farklı şekillerde isimlendirilen araçları ortadan kaldırarak insanı, her türlü sosyal, dinî, tarihî, kavramsal belirlenimlerin/sınırların ötesine taşımayı hedeflerler. Dolayısıyla onlara göre, insanın hakikate ilişkin doğrudan edindiği böylesine tecrübeler, yegâne ve *sui generis*dir. Bu açıklamalar dikkate alındığında akla ilk olarak şöyle bir soru gelir: “Herhangi bir tecrübeye “mistik” demeyi mümkün kılan ve böylece kendine has bir alan sağlayan herhangi bir öz var mıdır?”

Tecrübenin doğasına ilişkin böyle bir soru, ister istemez mistik tecrübenin neliğini belirginleştirmeyi gerekli kılar. Dahası mistik tecrübenin epistemolojik ve ontolojik değerlendirmesini yapmak da bu soruya verilen cevaba bağlıdır. Çağdaş din felsefesi (özellikle 1960’lardan sonra) alanındaki araştırmacılar da mistik tecrübenin ontolojik, epistemolojik ve ahlaki değeri ile ilgili herhangi bir çalışmanın imkânı için öncelikle yukarıdaki sorunun yanıtlanması gerektiğinde hemfikirler. Bu minvalde, alandaki tartışmalar daha ziyade

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

mistik tecrübenin doğasını tespit etmede ortak bir özün (common core) imkânı üzerinde yoğunlaşmaktadır. F. Schleiermacher, E. Underhill, Rudolf Otto, William James, Walter Stace, Steven T. Katz, Robert K. C. Forman, Huston Smith, John Hick, gibi başta Alman filozof ve teologları olmak üzere birçok düşünür, mistik tecrübenin mahiyeti ve mistik geleneklerde tecrübenin kendisine dair ortaya çıkan farklılıkların ne anlama geldiğine dair görüşler belirtir. Bu görüşleri farklı şekillerde sınıflandırmak mümkündür. Ancak aralarında iki teorinin diğerlerinden daha etkili olduğunu ve tartışmaların seyrini belirlediğini söylemek yanlış olmaz. Söz konusu bu iki kuram *özcü kuram (essentialist theory)* ve *yapılandırmacı kuramdır (constructivist theory)*.

Özcü kuram (essentialist theory), mistik tecrübelerin tüm yorumsal ve kültürel farklılıkların ötesinde ortak bir özünün olduğu görüşünün hâkim olduğu kuramdır. William James'in mistisizm ile ilgili düşünceleri kuramın gelişmesinde etkili olmuştur. Pragmatist olmakla beraber romantizme yakın durduğu anlaşılan James, insanın doğrudan içsel bir tecrübe yoluyla gerçeklikle ilişki kurabilme imkânını araştırmış ve daha çok sınır bilinç durumlarını incelemiştir (Jantzen, 1989, s. 295-297).

Yukarıda söz konusu olan özel tecrübeyi James (1985, s. 58) şöyle açıklar: İnsan bilincinde duyularımızdan daha derin ve genel olan bir gerçeklik duyumu, bir nesnel varlık hissi, sanki orda bir şeyin duyumu vardır. Bu duyum doğrudan bir algıdır. Bizim günlük tecrübelerimiz bize sadece gerçekliğin bir suretini, kavramlarını verebilir. Günlük tecrübeler kişi için dışsal bir gerçeklik olmaktan öteye geçmezken mistik tecrübe Görünmeyen Gerçeklik ile insanın duyusu vasıtasıyla doğrudan yüz yüze gelmesidir. Bu, aklın kavramları ile olan bir karşılaşma değil, inancın objesi ile doğrudan kavramsız bir karşılaşmadır (James, 1985, s. 63). Bu yüz yüze gelme esnasında kişinin beş duyusu askıda kalır. Kendi iradesi pasifleşir ve Nihai Gerçeklikle bir olma hissi yaşar (James, 1985, s. 415-498). Hatta James'e göre, mantıksal olarak kalıba dökülen deliller tecrübe ile elde edilenlerin kalıba dökülmüş hâlidir. Dolayısıyla eğer bu tecrübeler olmazsa bu deliller ve din felsefesi de olmaz. James, *The Varieties of Religious Experience* (1985) adlı eserinde, pek çok dinî ve mistik tecrübe örneğine yer vererek bunların ortak özelliklerini tespit eder. Böylece dinî ve mistik tecrübe konusunu başarılı bir şekilde, evrensel bir tema olarak öne çıkarır. James'in bu çalışmasından sonra pek çok düşünür, mistik tecrübenin evrensel ve diğer tecrübelerden ayırt edilebilir kendine has niteliklerinin olduğu görüşünü benimsemiştir.

Walter T. Stace ise, James'in daha ziyade bilinçle ilgili görüşlerini dikkate alır. Stace, James'in sıradan bilinç ve mistik bilinç ayrımından hareket ederek mistik tecrübeyi "saf bilinç" üzerine temellendirir. Ona göre, mistik tecrübenin imkânı, bilincin onu oluşturan unsurlarından ayrı, kendindeliğinin tecrübe edilebilmesindedir. Stace, normal bilinci üç katlı bir yapıya benzetir. Bu yapının ilk katında görme, işitme, koklama gibi fiziksel duyular, ikinci katında duyuların zihinsel kopyaları olarak düşündüğümüz imajlar, üçüncü katında ise kavramsal yetilerle meydana gelen, soyut düşünme ve akıl yürütme ile karşılaştığımız zihinsel düzey vardır. Hepsinin toplamı ise zihinsel-entelektüel bilincimizi oluşturmaktadır. Şu hâlde, ra-

syonel bilincin bilişsel yönleri; duyumlar, imajlar, kavramlar ve bunlarla ilgili duygu, arzu ve iradelerdir diyebiliriz (Stace, 2006, s. 117). James’in bilinçaltı dediği diğer bilinç şekli ise, bu rasyonel bilincin dışında, ondan ince çizgilerle ayrılmış, bilincin farklı bir şeklidir (Stace, 2006, s. 117). Bu yeni bilinç, rasyonel/zihinsel bilince ait hiçbir unsuru içermeyen “saf bilinç”tir. Saf bilinci Stace (2004, s. 85-86) şu şekilde anlatır:

Herhangi birinin duyumların tamamından kurtulduktan sonra bütün duyumsal imge-leri, ardından bütün soyut düşünceleri, akıl yürütme süreçlerini, istemleri ve diğer belirli zihinsel içeriği bilinçten çıkardığını düşünelim; o zaman bilinçten geriye ne kalırdı? Kalan şey zihinsel bir içerik değil tam bir içeriksizlik, vakum ve boşluk olurdu. O zaman bilincin tamamen kaybolduğuna ve kişinin uykuya daldığına veya bilinçsiz olduğuna apriori olarak inanılacaktır. Fakat içe dönük mistikler -dünyanın her yerinden binlercesi- hep birlikte, bu belirli içerikten tamamen boşalma noktasına vardıklarını ancak o zaman olan şeyin bilinç dışına kayıştan bambaşka bir şey olduğunu öne sürerler. Tersine meydana gelen şey bir saf bilinç (pure consciousness) durumudur. “Saf” deneysel bir içeriğin bilinci olmaması anlamındadır. Kendisi dışında hiçbir içeriği yoktur.

Stace’in yaptığı bu ayırım şu anlama gelmektedir. Hume (1997, s. 236)’un bilincin her zaman bir şeyin algısıyla işlediği ve bundan bağımsız bir mahiyeti olmadığı iddiasının aksine bilincin rasyonel unsurlarından bağımsız ve onlardan arındırılabilen bir doğası vardır. Stace (2004, s. 85-86)’e göre, entelektüel bilincin bütün unsurlarını durdurmak/askıya almak mümkün olsaydı bu durumda geriye akla ilk geldiği şekliyle, bir bilinçsizlik durumu değil, saf bilinç durumu kalırdı. Bu ayrılaşmamış, hiçbir unsuru olmayan, kendinde bilinçtir. Söz konusu konusuz ve farklılaşmamış bu bilinç durumu, yani *saf bilinç*, mistiklerin tecrübeleriyle ulaştıkları noktadır. Böyle bir tecrübeye mistik kendini, sınırsız evrensel bir bilince karışmış bulur, her şeyin ardındaki birlik olan Evrensel Gerçeklik ile birlik hâli yaşar. Bu öyle bir hâldir ki zaman, mekân, mantık, arzular vb. her türlü çeşitliliğin yok olduğu dolaysız bir karşılaşma hâlidir. İşte mistik tecrübe tam olarak saf bilincin deneyimlenmesidir.

Ancak mistik tecrübe yukarıdaki şekliyle tanımlandığında ortaya başka bir soru(n) çıkmaktadır. Eğer mistik tecrübe saf bilinç durumuysa bu tecrübeye ulaşan her mistiğin aynı aktarımda bulunması gerekir. Oysaki Steven T. Katz (1978, s. 36)’ın iddia ettiği gibi, her gelenekteki mistiğin kullandığı kavramlar, uyguladığı pratikler ve daha da önemlisi kabul ettiği doktrin ve öğretiler birbirinden farklıdır. Meselenin bu yönüne dikkat edildiğinde ortak özün ve aynı tecrübenin imkânı iddiası nasıl sürdürülebilir?

Stace’in yukarıdaki soruya vereceği cevap bellidir. “Dünyanın birçok ayrı kültür, zaman ve ülkelerinden, -eski Hindulardan, Orta Çağ Hristiyanlarından, İranlılar ve Araplardan, Budist Çin, Japon, Burma ve Siyam’dan, çağdaş Avrupalı ve Amerikalı aydınlardan- gelen buna benzer bağımsız haberler görüyorsak bu son derece anlamlı düşünce birliği, deneyimin yanlış aktarılmadığı tersine gerçekte tam olarak mistiğin gerçekleştiğini söylediği şey olduğu yönünde çok güçlü bir kanıta varır.” (Stace, 2004, s. 150). Stace, mistik deneyimlerdeki çeşitliliğin bir yorum farkından ibaret olduğunu dile getirir. Yani yaşanan tecrübe

özde aynıdır. Ancak bunu yaşayanlar kendi dinî inanç ya da kültürleri vasıtasıyla tecrübeyi ilişkilendirirler. Bir Müslüman ya da Hristiyan mistik, tecrübenin konusunu Tek Tanrısallık Varlık olarak yorumlarken Hintli mistik için tecrübesinin konusu Brahman, ortağı olmayan Evrensel Ben'dir (Stace, 2004, s. 65). Bu da demektir ki mistiğin inancı ve kavramsallaştırdığı ontolojik gerçeklikler ne tecrübenin kaynağında ne de mahiyetindedirler. Budist'in *Nirvana* tecrübesi, sufînin *fenâ* tecrübesi, Hristiyan'ın *ilahî birlik* tecrübesi aynı öze/mahiyete sahip, sonrasında formlaştırılmış birlik tecrübeleridir. Dahası inançsız bir kişi de aynı türden bir mistik tecrübe yaşayabilir. Ancak o, diğerlerinden farklı olarak tecrübesini hiçbir şekilde aşkın bir güç ile ilişkilendirmez (Stace, 2004, s. 126). Ancak birlik tecrübelerinin hepsinin gerisinde aynı Evrensel Ben vardır (Stace, 2004, s. 65).

Öyle anlaşıyor ki Stace, eğer mistik bir öz var ise bunun bütün din, kültür ve dönemlerde anlatılan mistik deneyimlerde aynı sözcüklerle ifade edilmiş olmasının beklenemeyeceğini, aksine bu çeşitliliğin gereği olarak çok geniş çeşitliliğe sahip söz öbekleri, biçimler ve dillerde betimlenmiş olması gerektiğini ve mistik özü sözcüklerin perdelerinden kurtarıp ortaya çıkarabilmemiz gerektiğini düşünmektedir. Ancak bu kuram farklı açılardan eleştirilere açıktır.

Özcü kurama karşı geliştirilen *yapılandırmacı kuram (constructivist theory)*, mistisizm çalışmaları için yeni bir paradigma önerir. Bu ekoldeki düşünürler, Kant sonrası görüşünün gerçekliğine doğru yön değiştiren varlık görüşü ve buna kaynaklık eden insan doğası ile ilgili felsefî görüşler bağlamında mistik literatürü tekrar değerlendirirler. Mistiğin kültürel, tarihî, dinî ve sosyal arka planının, tecrübesini şekillendirmesindeki aktif rolüne vurgu yaparak belki de mistik tecrübenin ortak bir öz ve gerçek bilgiyi sağlama imkânı ile ilgili en güçlü eleştirileri yöneltirler.

Bu ekolün öne çıkan isimleri; Bruce Garside, Jerry Gill, Wayne Proudfoot, Robert Gimello, Hans Penner ve Peter Moore'dur. Fakat bunlar arasında, tartışmaların seyrini en çok etkileyen kişi Steven T. Katz'dır. Katz'ın argümanları, mistisizm çalışmalarını herhangi başka bir araştırmacıdan çok daha fazla etkilemiştir (Stodtill, 2005, s. 36). Katz, epistemolojik bir tezden, yani tecrübenin vasıtalı yapısından hareket ederek mistik tecrübenin mahiyeti, mistik bilginin değeri, geçerliliği ve evrensel yapısının imkânına dair pek çok soruyu gündeme getirir.

Bu bağlamda, mistik bilginin epistemik yapısının ancak kendisine dayandırılan tecrübenin epistemolojik şartlarının ortaya çıkarılması ile anlaşılabilceği iddiası gündeme gelmiştir (Apczynski, 1985, s. 193). Katz (1978, s. 26), kendi düşüncelerinin temelini şu şekilde dile getirir: "Çalışmalarımı üzerine inşa ettiğim yegâne epistemolojik tez şudur: "*Doğrudan (unmediated), saf tecrübe (pure experience)* yoktur." Her türlü tecrübe, onu önceleyen bilincin içerikleri yani kavramlar, imgeler, inanç ve değerler ile yapılandırılır, şekillendirilir. Yapılandırma süreci ise epistemik bir süreçtir. Ancak bu işlemler vasıtasıyla tecrübe anlam kazanabilir (Rothberg, 1990, s. 173). Kant'ın tecrübenin kuruluşu ile ilgili görüşlerini kabul ettiği anlaşılan Katz için artık bir şeyi bilebilmek onun zihnî bilişsel işlemleri yolu ile üretilmiş olmasına bağlıdır (Lektorskii, 2010, s. 6). Böylece tecrübeye süreç önem kazanmakta, süreci de tecrübe edilen durum değil, tecrübe eden kişinin şartları belirlemektedir.

Bu ekole göre mistik tecrübe de insanın tıpkı diğer tecrübeleri gibi (sanat, ahlak, din vb.) bir tecrübe türüdür ve tecrübe için geçerli olan her durum onun için de geçerlidir. Öyleyse, tecrübenin tıpkı diğer formları gibi mistik tecrübe de kaçınılmaz olarak tecrübe sahibinin kavramları, inançları, kategorileri ve dilsel arka planı ile *vasıtalı, yapılandırılmış, şekillendirilmiş ve üretilmiş* bir tecrübedir (Garside, 1972, s. 96). Bu şartlardan arınmış ‘*kavramsız*’, ‘*doğrudan*’ tecrübeye sahip olduğunu iddia eden mistik, gerçekte tamamen ‘*içerikli*’ ve ‘*şartlara bağlı*’ bir tecrübeye sahiptir (Studstill, 2005, s. 38-39). Katz (1978, s. 22)’a göre, “... ne mistik tecrübe ne de tecrübenin daha sıradan bir şekli, onların dolaysız olduğuna dair herhangi bir gösterge vermez ya da herhangi bir inanca gerekçe olamaz.”

Bu bakımdan mistiğin, Nihai Gerçeklik ya da kabul edilen Aşkın Gerçek her ne ise onunla karşılaştığı kabul edilse bile bilinçli bir varlık türü olan insan, kendi varlığının içeriklerini ve sınırlarını aşarak ve onlardan arınarak bu Gerçeklik ile karşı karşıya gelemmez. Aksine mistiğin karşılaştığı her durum, öznenin taşıdığı içeriklerin çerçevesine göre anlam kazanmak zorunda kalır. Bu demektir ki *nirvana*, *devekuth*, *fena* gibi farklı isimlerle geçen mistik tecrübenin farklı durumları, karmaşık epistemolojik aktivitenin temeli değildir. Aksine onlar, özel olarak mistik biçimde var olan, kendi bilincimizin bütünüleyici karakteri ile harekete geçen, karmaşık epistemolojik aktivitenin neticesidir (Katz, 1978, s. 62). Dolayısıyla, kendinde saf bir karşılaşma, tecrübe etme ve bunu anlamlandırma gerçekleşemez. Tıpkı diğer tecrübelerde olduğu gibi mistik tecrübe de bilincin farklı bir formu olmaktan öteye geçmediği gibi bilincin şartları ve sınırları, mistik tecrübenin şartlarını ve sınırlarını belirler. Bu demektir ki zihnin yapılandırmacı işlemleri, bütün tecrübelerde olduğu gibi mistik tecrübenin ortaya çıktığı temel şartlardır (Katz, 1978, s. 62). Gerçeğin dolaysız bilgisine ulaşma iddiasında olan her mistik, her defasında, Gerçek’in ancak bu temel şartlarla biçimlendirilmiş bilgisine ulaşır. Bu yapılar, yalnızca birer biçim de değildir. Aksine onlar, tecrübeye yol açan, onun kimliğini belirleyen, onda içkin olan kavramlardır ve onun özüdürler (Gimello, 1983, s. 61). Yani yapılandırmacı yaklaşım dikkate alındığında, artık mistik tecrübe, bir yapılandırma süreci ve bilincin içeriklerine göre anlamın üretilmesi demektir.

Stace’in açıklamaları hatıra getirilirse Katz’a şöyle bir soru yöneltilebilir. Mistiğin uyguladığı pratiklerin yapılandırma sürecini ortadan kaldırdığı ve yapılandırılmamış bir bilinç durumuna ulaşıldığı söylenemez mi? Katz’ın bu soruya vereceği cevap bellidir. İnsan doğası böyle bir imkâna manidir. “Böyle bir varlık türü olarak insan” “saf bir bilince asla sahip olamaz” (Katz, 1978, s. 55-59). Hiçbir insan değişerek ‘şartlanmış varlığı’ndan arınarak kavramsal ve dilsel bir çerçeve olmaksızın saf bilinç hâlini tecrübe edemez (Evans, 1989, s. 55). Yani tecrübeye aracılık eden formlar, her ne surette olursa olsun aşılabilir (Katz, 1978, s. 28-29). Dolayısıyla insanın gerçeklik, doğru ve değer ile ilgili bütün alanları, onun tecrübesi yoluyla vasıtalıdır ve her tecrübe varlığın özüne ilişkin bir bilgi değil, geleneğin içinde yaşamın bir şekli, kültürel bir durum ya da sosyotarihsel bir biçimdir (Gill, 1989, s. 3).

Dahası Katz’a göre mistiğin bağlı bulunduğu gelenek ve mistik eğitim, şartlandırmanın içeriğini belirler. Yani bu şu anlama gelir. Mistik eğitim, mistiğin edineceği tecrübenin ne

olacağını daha tecrübe gerçekleşmeden belirler. Kişiye bu tecrübeyi edinmesini salıklar. Dahası tecrübeye konu olamayacak olanları da belirler. Bu bir sufinin neden daima Allah'ı tecrübe ederken bir Hristiyan'ın İsa'yla birleşme tecrübesi edinmesinin açıklamasıdır. Her mistik bağlı olduğu geleneğe göre, beklentilerine uygun tecrübeler yaşar. Sonrasında da bu tecrübe sahip olunan kavramsal çerçeveye göre anlamlandırılır. Dolayısıyla tecrübe edinilmeden önce başlayan inşa süreci tecrübe sonrasında dile aktarımla devam eder. Yani böyle bir ilkeyi kabul etmek, Stace'in iddiasını 'saf bilinci' ya da dilsel kategorilerle kurulmamış tecrübe hakkında konuşmanın imkânını reddetmek demektir (Penner, 1983, s. 89).

Dolayısıyla her yeni tecrübe her ne kadar yeni ve belki beklenmedik olsa da tecrübeyi önceleyen şartlarla, inançlar ve kavramlarla, ilişkili olarak anlamlandırılır. Bu ilişkinin kendisi zorunlu ve epistemolojiktir. Bu kavramların, inançların ve benzeri içeriklerin yapı sökülümünü sağlayabileceği düşünülen yöntemler, yalnızca farklı ve belirli içeriklerle yeni bir ilişki meydana getirir. Dolayısıyla "mistik tecrübe" dememizi sağlayan ortak bir öz imkânsızdır. Mistik tecrübe değil, farklı bağlamlara göre anlam kazanan mistik tecrübeler vardır.

Buraya kadar olan kısımdan ortaya çıkıyor ki yapılandırmacı yaklaşımın mistik tecrübenin epistemolojisi ile ilgili görüşleri, mistik tecrübenin kendinde özel bir alanın olmadığı ve diğer tecrübelerle aynı epistemolojik sürece tabi olduğu kabulüne dayanır (Gimello, 1983, s. 61). Dolayısıyla mistik tecrübenin saf fenomenini arama girişimi de yalnızca duyu tecrübelerine paralel özelliklere ulaşmanın ötesine geçmeyecektir. Mistiğin dünyayı fiilen tecrübesi yoluyla edindiği kavramlar, onun tecrübesine katılır ki bunlar zaten gelenek tarafından belirlenmiştir. Yani mistik tecrübe her zaman kişinin bulunduğu bağlamın şartlarıyla belirlenmiş ve buna göre yapılandırılmıştır.

Mistik tecrübenin ortak bir özünün imkânına dair her iki yaklaşım, çağdaş düşüncede oldukça etkili olmuş ve tartışmaların genel seyrini belirlemiştir. Türkiye'de mistik tecrübenin mahiyeti hakkında yapılan çalışmalarda da bu etkiyi görmek mümkündür.

Türkiye'de Mistik Tecrübe Çalışmaları

Çalışmamızın bu kısmında, mistik tecrübenin doğası ile ilgili başlangıçta bahsettiğimiz problemlerin Türkiye'de nasıl ele alındığını inceleyeceğiz. İncelememizi daha ziyade mistik tecrübe ve mistisizm konusunda yapılmış müstakil çalışmalarla sınırlandıracağız. Bu çalışmalarda, mistik tecrübenin tanımı, mahiyeti ve kendine ait bir alanı olması meselelerinin nasıl yer aldığına bakacağız.

Konuyla ilgili ele alacağımız ilk müstakil çalışma, Cumhuriyet sonrası Türk düşünürlerden Cavit Sunar'a aittir. İslam felsefesinin temel sorunlarıyla ilgilenen Sunar, 1966'da *Mistisizmin Ana Hatları* ve 1979'da *Mistisizm Nedir?* eserlerini kaleme almıştır. İki eserde ele alınan konular biçimsel farklılıklar dışında, mahiyet itibarıyla benzerdir. Dolayısıyla tek bir eser üzerinden meseleyi takip etmek mümkündür. Yazar ilk çalışmasında, mistik tecrübenin tanımı

ve mahiyeti ile ilgili konulara yer verdikten sonra, mistisizm ile dünya, moral hayat ve din ilişkilerini incelemiştir. Şimdi çalışmamızın çerçevesini dikkate alarak yazarın konuyla ilgili görüşlerine bakalım.

İlk olarak dikkat çeken husus Sunar’ın romantizme yakınlığıdır. Yazar eserinde H. Bergson’un görüşlerine genişçe yer vererek filozofun sezgi ile ilgili düşüncelerini onaylar. Sunar’a göre sezgi, mantıki düşüncede parçalı olan şeyin, bütün olarak kavranmasına imkân sağlaması bakımından önemlidir. Böylelikle parçalılıktan kurtulmak da mümkün olur. Sunar’ın sezgiyle ilgili tavrı, onun mistik tecrübeyle ilgili görüşlerinde de başat rolü oynar.

Sunar (1966, s. 15), mistisizmin pek çok tanımının yapılabileceğine dikkat çekerken daha ziyade bir çeşit sezgi, vasıtasız kavrayış ve çeşitlilik içermeyen bir şuur tipi olduğu görüşünü benimsemektedir. Burada sezgi ile entelekt arasında yaptığı ayrım dikkat çeker. Çünkü entelekt, mizaca, çevreye ve verasete göre şekillenir (Sunar, 1966, s. 46). Dolayısıyla parçalı ve değişkendir. Ancak tıpkı James ve Stace gibi o da insanın söz konusu sınırların ötesine ulaşma imkânını araştırır. Ona göre de bunun imkânı bilinçaltına ve sezgiye ulaşmaktır. “Fakat mistiklere göre, insanda, günlük hayat şartları içinde şuur eşiğinin altında gizli bulunan bunlardan daha derin ve üstün bir fakülte, “nefs” vardır. İşte insanın “subliminal” (gayrimeş’ur) hayat’ının faktörlerinden biri olan bu gizli nefis, reel veya transandantal dünya ile temasa geçen ve esaslı bir hayat yaşayan bir nefistir ve mistisizmin de biricik amilidir.” (Sunar, 1966, s. 8). Entelekte ait hiçbir unsur, duyum, düşünce ve kavram içermeyen bu bilinçaltı, *nefs*, saf bir bilinç şeklidir. Bu entelektüel akılla ulaşılamayan ve onun karışmadığı bir şuur şeklidir (Sunar, 1966, s. 7).

Yazar, nefisle ilgili, bugün çok önemli noktada duran sorunun da farkındadır. Ona göre, mistik şuurun kendisi Hume’un muhtevalarının bütünü olarak kabul ettiği bir şuur değil, mahz vahdet olan bir bendir. Dahası söz konusu şuurun ya da nefsin bir konusu da yoktur. O bir boşluktur (Sunar, 1966, s. 97). Ancak maalesef ki mistik tecrübeyi temellendirmek için oldukça kritik bir noktada duran bu soruna dair görüşlerinin gerekçelerini açıklamaz. Bunun yerine mistiklerin bu deneyime nasıl ulaştıklarını anlatır.

Mistikler belirli uygulamalarda bulunarak (murakabe, müşahede), şuur eşiğinin altındaki nefsi meydana çıkarırlar (Sunar, 1966, s. 8). Yazara göre (1966, s. 60), kullanılan kavramlar farklılaşsa da mistik yolda kullanılan yöntemin iki esası vardır: ilki, duyumlar dünyasının bırakılabilmesi, ikincisi de imaj ve algıların sürekli temizlenmesi. Bu iki uygulamayla şuur altındaki sezgi ortaya çıkar. Nefsin tamamen tasfiye edilmesiyle, aşkın ile birleşme meydana gelir. Bu uygulamalarla, entelekt bir kez aşıldığında artık başka hiçbir tecrübeyle kıyaslanamayacak yegâne bir duruma ulaşılır. Mutlak ile insan arasındaki tüm vasıtaların ortadan kalktığı böyle bir tecrübeye mistik, “Şuur eşiği altına ulaşıldığında ortaya çıkacak olan nefis, mutlak ile şuurlu ve daimi bir birleşme hâline yükselecek ve ulaşacaktır.” (Sunar, 1966, s. 13). Bu öyle bir tecrübedir ki tikel insana bütüne dair doğrudan bilgi sağlar (Sunar, 1966, s. 76).

Tecrübe bütüne şamil olunca dahası bir şuur hâli olarak ortaya çıktığından, tasavvura ve dile gelmez. Mistik artık tasavvura başvurmaksızın algılar (Sunar, 1966, s. 82).

Stace gibi Sunar da mistik geleneklerdeki farklılıkların özsel olmadığını kabul eder. Bunlar bizzat tecrübenin mahiyetinde olmayıp tecrübenin dile aktarımı esnasında ortaya çıkan ikincil niteliklerdir (Sunar, 1966, s. 8). “Mistisizm, belirli bir surette dinsel fakültelerle münasebette bulunur dolayısıyla da dinsel bir renk ve şekil alır.” (Sunar, 1966, s. 136).

Yazara göre mistisizmin İslam geleneğindeki şekli ise tasavvuftur. Sunar, bu görüşünün gereği olarak tasavvufta ele alındığı şekliyle nefsin mertebelerini ele alır. Nefs hangi derecede, oluşan hâllerle ilişkili olarak farklı bilgilere ulaşılır (Sunar, 1966, s. 96). En yüksek derecede, birlik tecrübesi vardır. Zira yazara göre birlik tecrübesi belirli bir sürecin neticesinde ulaşılan nihai noktadır. Zaten mistik tecrübe de “Gerçek anlamda en son varlığın ilmi, en son varlıkla birleşme ilmidir.” (Sunar, 1966, s. 10).

Sunar’ın görüşlerini daha sonraki değerlendirme kısmına kadar bir kenara bırakarak bir diğer çalışmaya geçelim. Mistisizm konusundaki ikinci eser, daha çok romanlarıyla tanınan Peyami Safa (ö. 1961)’ya aittir. Safa ömrünün sonlarına doğru mistisizme yönelmiş ve 1961’de *Mistisizm* adlı bir kitap yayımlamıştır. Eserin, mistisizmin evrenselliğine tahsis edildiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Safa da “Mistisizm nedir?” sorusuyla başlar çalışmasına. Verdiği cevap ise şöyledir: “Mistisizm insan ruhu ile varlığın esası arasında birleşme imkânına inanmaktır. Mahrem ve dosdoğru (vasıtasız) bir birleşme ki normal bilgi ve varlıktan ayrı ve üstün bir bilgi ve varlık tarzı tesis eder.” (Safa, 1961, s. 7). James’in şuurun günlük hâllerinden farklı bir durumu olduğu görüşüne katılır (Safa, 1961, s. 9). Yazara göre, insanın bedensel varlığından başka, Aşkın olanı sezme kabiliyetine sahip “öz” vardır. Eğer, beden disiplin altına alınabilirse bu öze ait kabiliyetler gelişecektir. Dolayısıyla insana ilişkin böyle bir durum evrenseldir. “Beni disiplin altına almak ve transandant (yazar bu kelimeyi kullanır) kabiliyetleri geliştirmek için takip edilecek hareket tarzı, bütün dünyaya, insanı bir âlemden ötekine götüren “yol” teşbihinin kullanılmasına sebep olmuştur. Çinliler bu “yol”a Tao, Müslümanlar “tarikat” Hristiyan ilahiyatı “Via Mystica” yani “Misaizm yolile” demişlerdir.” (Safa, 1961, s. 14).

Bu yolların hepsinin hedefi mistik tecrübenin esasına yani vecde ulaşmaktır. Vecd ruhun kendinde tecerrüt ettiği ve kendi ötesine geçtiğini sandığı durumlardır (Safa, 1961, s. 16- 17). Safa, mistik tecrübenin esasını vecd olarak belirleyince bu duruma nasıl ulaşılacağını da ele alır. Ona göre mistiklerin uygulamaları kabiliyetlere ve topluluklara göre değişir. Tıpkı James gibi o da pek çok mistik tecrübe örneğine yer vererek konuyu ele almaya devam eder.

Yazar mistisizmin evrenselliğine vurgu yapıp mistik tecrübenin mahiyetini anlattıktan sonra, mistik tecrübenin, geleneklerde nasıl ortaya çıktığını detaylıca ele alır. Başta Budist mistisizmi olmak üzere, Hristiyan mistisizmi ve İslam mistisizmine yer verir (Safa, 1961, s. 52- 98).

Şüphesiz Sunar gibi Safa için de İslamiyet’teki mistisizm tasavvuftur. Safa, tasavvufun kaynakları ve oluşum sürecine yer verdikten sonra esaslarını açıklar.

Erken tarihli bu iki eser dışında, mistisizm konusunda yapılmış başka bir çalışma var mı diye baktığımızda, karşımıza Abdülatif Tüzer’in 2006’da yayımlanan “Dini Tecrübe ve Mistisizm” başlıklı eseri çıkar. Tüzer, din felsefesi problemi olarak ele aldığı konuyu, çağdaş teoriler çerçevesinde değerlendirir.

Yazar, dinî ve mistik tecrübenin mahiyeti, imkânı ve değerini bu konuda öne çıkan düşünürlerin görüşleri çerçevesinde ele almaktadır. Zira bu konuyu felsefi açıdan ele alırken nesnel ölçütler belirleyememek, dahası mistik dildeki çeşitlilik ve muğlaklık bunu zorunlu kılmaktadır. Dinî ve mistik tecrübenin mahiyeti ile ilgili kısımda, F. Schiermacher, W. James, R. Otto, W. Stace, R. C. Zaehner, N. Smart ve W. Alston’un görüşlerine yer verir. (Tüzer, 2006, s. 37-93). Yazar bu görüşler çerçevesinde ortaya çıkan birtakım sorunlara değindikten sonra, dinî ve mistik tecrübenin tanımlanması meselesine değinir. Mistisizmin evrenselliğini savunan özcü kuramın aksine mistik geleneklerdeki mevcut farklılıkların genel geçer bir tanım yapılmasını zorlaştırdığı açıktır. Dahası bu tecrübeler mistiğin yorumlamasıyla belirli bir geleneğe nispet edilebilmektedir. Bu da geleneğin bu tecrübeye verdiği anlamı dikkate almayı zorunlu kılar. Gelenekler dikkate alındığında ise artık tek ve genel geçer bir tanımlama değil, çoğulcu bir tanımlama yapılabilir (Tüzer, 2006, s. 134-138).

Tüzer ayrıca dinî ve mistik tecrübenin imkânını incelemektedir. Mistik tecrübenin saf bilinç durumu olduğunu kabul etmek ona göre oldukça problemlidir. Çünkü saf bilincin imkânı ile ilgili temel sorular (bu tecrübenin konusunun ne olduğu, yaşayan kişideki değişimin nasıl açıklanacağı, kavramsallaştıramayan bir tecrübenin nasıl aktarılacağı, gerçekliğin bu şekilde tecrübesinin imkânı vs.) ister istemez şüphecî bir tavrı ortaya çıkarmaktadır (Tüzer, 2006, s. 141-180). Oysaki ılımlı bağlamsalcılar şeklinde adlandırdığı bir grup düşünür ki, biz çalışmamızda bu gruba yapılandırmacılar şeklinde atıf yaptık, tecrübe ve kültür arasındaki çift taraflı ilişkiyi kabul ederek mistik tecrübeyi açıklar. Bağlam ve yorumun belirleyici olduğunu kabul etmekle birlikte birtakım tecrübelerin bunları aşabilme imkânını kabul ederler. Yazar (2006, s. 179-180) da katı bağlamsalcılığa varılmadığı sürece, az önceki problemler de dikkate alındığında ikinci tarz tutumun daha makul olduğu kanaatinde dir.

Yukarıdakileri ve yazarın sonuç bölümündeki açıklamalarını dikkate alarak Tüzer’in mistik tecrübenin ortak bir özü olduğunu kabul etmediğini söylemek yanlış olmayacaktır. “Böylesi bir çeşitlilik içerisinde, tümünü kapsayacak evrensel bir tecrübe modeli çıkarmanın zorluğu aşîkârdır. Bir de bunlardan hangisinin dinî, hangisinin mistik, hangisinin ruhsal, hangisinin estirme vb. olduğu da bu zorluğa eklenen önemli bir problem dir.” (Tüzer, 2006, s. 358). Ona göre bu tür tecrübeler, tecrübeyi edinen tarafından, dinî veya mistik diye yorumlanan tecrübelerdir (Tüzer, 2006, s. 360).

Ayrıca yazar (2006, s. 65) dinî ve mistik tecrübelerin evrenselliğini kabul etmemenin, bu tecrübeleri toptan reddetmek anlamına gelmediğinin, aksine kişi üzerinde inkâr edilemey-

ecek olumlu değişiklikler sağladığının, dahası insanların duygu dünyalarına zenginlik ve derinlik kattığının da altını çizer.

Bahsetmek istediğimiz bir başka çalışma ise Cafer Sadık Yaran tarafından kaleme alınan 2009'da yayımlanan "Dinî Tecrübe ve Meûnet: Sıradan İnsanların Sıra dışı Dinî Deneyimleri" başlıklı eserdir. Her ne kadar ampirik bir çalışma olsa da dikkat çektiği soru bakımından kısaca bahsetmek istiyoruz. "Türkiye'de ve İngiltere'de yaşayan Müslümanların Dinsel ve Manevi Deneyimlerinin Karşılaştırılması: Ortak Özü Nasıl Tanırız?" sorusu çerçevesinde belirlenen anket, Türkiye'de ve İngiltere'de yaşayan Müslümanlara uygulanmıştır. Türkiye'nin farklı bölge ve kültüründen 1200 kişiye uygulanmasına karşın beklenmeyen aksilikler nedeniyle İngiltere'de yalnızca 20 kişiyle yapılabilmektedir. Yazar bu anketlerle ulaşılan bilgilere dair birtakım yorumlarda bulunur. Ancak hatırlayacağımız gibi, yapılandırmacı kuramda, mistiğin tecrübesinin kültür ve bağlamın şartlarıyla sınırlı olduğu öne sürülüyordu. Yaran'ın bu çalışmasının da söz konusu iddiayı aşma amacıyla olduğu söylenebilir. Sorunun kendisinde de "Ortak özü nasıl tanırız?" ifadesi bunu açıkça göstermektedir. Dolayısıyla din felsefesi alanında uzman olan Yaran'ın da özcü kurama yakın olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Mistisizm Çalışmalarının Çağdaş Kuramlar Bağlamında Değerlendirilmesi

Çalışmamızın bu kısmında Türkiye'de yapılan çalışmalardan yola çıkarak çağdaş kuramlardan hangisinin etkin olduğuna, bunun bazı sebeplerine ve yol açtığı birtakım problemlere yer vererek kısa bir değerlendirmede bulunacağız. Her ne kadar bu çalışmalar sayıca az olsa da temel eğilimleri göstermesi bakımından yeterli olduğu kanaatindeyiz.

İlk olarak şunu belirtmek istiyoruz ki mistisizm ve mistik tecrübe konuları ülkemizde, Batı'daki gibi özel bir ilgiye sahip değillerdir. Bu durum ilk bakışta olumsuz gibi duruyorsa da aslında bu, Batı'da dinî ve mistik tecrübenin bir anlamda mecburen ivme kazanmasına yol açan temel saiklerin, felsefi ve dinî değişim sürecinin ülkemizde aynı şekilde yaşanmadığının bir göstergesidir. Dahası, söz konusu tartışmalar İslam felsefesi, tasavvuf ve kelimada farklı cihetlerle tartışmalardaki yerini almışlardır. (Ayrıntılı bilgi için bk. Yaran, 2007). Ancak günümüzde düşüncenin merkezi Batı kabul edildiğinde, ister istemez oradaki değişim ve dönüşümler, bu cihetle ortaya çıkan tartışmalar, ülkemizin düşünce ve kültür hayatını etkilemektedir. Mistik tecrübe konusuna olan ilginin de yavaş yavaş arttığı ve çağdaş kuramlar ışığında ele alınmaya başlandığı görülmektedir. Bu kuramlar şu bakımdan önemlidir. Bu alandaki düşünürler, Kant sonrası tartışmaları dikkate alarak düşünce yürütmekte ve mevcut görüşleri geliştirmekte ve yeni alanlar açmayı sağlayacak pek çok soruyu başarılı bir şekilde gündeme getirmektedirler. Dolayısıyla bu kuramları dikkate alarak yürütülecek bir araştırma, konunun derinine nüfuz edebilir. Ancak şunu da eklemek gerekmektedir ki Türkiye'de özellikle çağdaş kuramlar çerçevesinde bir konuyu çalışmanın ve düşünce üretmenin handikabı; özellikle mevcut gelenek hasebiyle, konuyu ele alırken klasik düşünceden ari kalınamamasıdır. Böyle bir kıskacıta ya karşılaştırmalı bir çalışma ya

da iki farklı düşünce sistemini bütünler bir çalışma yolu izlenmektedir. Her iki yöntem de kendi problemlerini içinde taşımaktadır. Yukarıda sözü edilen çalışmalarda da buna benzer birtakım problemlere rastlanmaktadır. Daha sonra birkaçına değineceğiz.

Çalışmalara geri dönecek olursak yazarlar, konu mistisizm olduğunda ortaya çıkacak problemleri oldukça yerinde tespit edip ele almışlardır. Mistik tecrübenin doğası ile ilgili hâkim görüş, onun yegâne bir tecrübe ve kendine ait bir alanının olmasıdır. Tüzer hariç, Sunar, Safa ve Yaran buna katılmaktadırlar. Dolayısıyla Türkiye’de özcü kurama yakın düşünce geliştirildiğini söylemek yanlış olmaz. Yazarların referanslarına dikkat edildiğinde de bu daha açıkça ortaya çıkar. Bize göre özcü kuramın Alman felsefe geleneğini takip etmesi, Cumhuriyet Dönemi düşünürlerinin de daha ziyade romantizme yakınlığı, tasavvufun ülkemizdeki güçlü etkisi bu kuramın kabul edilme sebepleri arasında sayılabilir. Diğerlerinden farklı olarak anlaşıldığı kadarıyla Tüzer, yapılandırmacı kurama yakındır. İnsanın şartlandırılmış bilincini aşma imkânıyla ilgili tartışmalar ve saf bilinç tecrübeleriyle kastedilenin yeterince açık, belirli ve gerekçelendirebilir olmaması bu yakınlığın sebeplerindendir.

Bununla birlikte hatırlanacağı gibi özcü kuram, insanın saf bilinç durumuna ulaşabilme imkânı üzerine kuruludur. Saf bilinç duyuşal, düşünsel ve kavramsal hiçbir unsuru içermez. Sunar ve Safa için de tıpkı özcü kuramdaki gibi mistik tecrübenin imkânı, insanın günlük bilincinin/şuurunun dışında bir bilince sahip olması ve bunun bütünü idrak edecek mahiyette olmasıdır. Ancak özcü kuramdan farklı olarak burada öne çıkan kavram bilinç yerine “nefs”tir. Metafizik bilginin imkânı klasik felsefe ve tasavvufta “nefs” teorisidir. Sunar da çalışmasında buna dikkat çekerek mistisizmin temel unsurunun ve mistisizmle ilgili bir çalışmada en önemli konunun “nefs” olduğunu söyler. Ancak öyle anlaşıyor ki Sunar artık bu kavramı klasik felsefedekinden farklı bir anlamda kullanmaktadır. Sunar (1966)’a göre nefis, bilinçaltına ulaşıldığında ortaya çıkar. “Mistiklere göre insanda günlük hayat şartları içinde şuur eşiğinin altında gizli bulunan ve bunlardan daha derin ve üstün bir fakülte, bir nefis vardır. İşte insanın “subliminal” (gayrimes’ur) hayatının faktörlerinden biri olan bu gizli nefis, reel veya transandantal dünya ile temasa geçen ve esaslı bir hayat yaşayan bir nefistir ve mistisizmin biricik amilidir.” (Sunar, 1966, s. 8). Sunar’ın bilinçaltı (subliminal) kavramını daha çok James’e referansla kullandığı anlaşıyor. Ancak James’in bilinçaltı dediği ve sıradan bilincin ötesini ifade eden bilinçaltı benlik oldukça muğlak bir kavramdır. Dahası Freudçu bilinç dışı kavramı ya da daha fizyolojik bir bilinç kavramı kullanıldığında olayın mahiyeti tamamiyle değişir. Dolayısıyla bilinçaltı ile kastedilen şeyin ne olduğu pek anlaşılmamaktadır. Sunar, nefis kavramını kullanarak klasik tartışmaları akla getirirken bu kavramı kullanış şekliyle çağdaş kuramlara yaklaşır. Nefis kavramını dikkate alarak çağdaş kuramlar ele alınacaksa bilinç kavramının bu tartışmalara nasıl taşınacağı, bilinçaltı ile ne kastedildiği açıklığa kavuşturulmalıdır. Bununla birlikte Sunar belki de mistik tecrübeyle ilgili tartışmalarda çok kilit bir noktada duran bilincin birliği/bütünlüğü ve yönelimsellikten arınmış bir bilincin imkânı meselelerine değinmekte ancak herhangi bir gerekçe sunmamakta ya da

açıklama yapmamaktadır. Oysaki kanaatimizce ister nefis ister bilinç kavramı kullanılsın en temelde açıklık getirilmesi gereken hususlar sözü edilen meselelerdir. Bir de Sunar’a göre şuuraltına geçiş süreci psikolojik bir değişimdir. Ancak psikolojik değişim ile ne kastettiği pek açık değildir.

Bunun yanında daha önce Cumhuriyet Dönemi düşünürlerinin temel kaynaklarının Alman teologları olduğu söylenmişti. Mistik tecrübe bu geleneği takip ederek değerlendirildiğinde, klasik felsefe ve tasavvuftakinden farklı bir anlam taşır. Schleiermacher başta olmak üzere birçok felsefeci ve teolog Kant ile gelişen tartışmaları aşmak üzere romantizme daha yakın, daha bütüncü ve organik bir insan modeli ararlar. Bu bağlamda benliğin gelişiminde duygu ve kendi kendini geliştirmenin rolü öne çıkar. Dinin özünde dolayimsız cisimleşmemiş öz bilinç yani duygu olduğu iddiası yaygınlık kazanır. Schleiermacher (1958, s. 22)’ın din tanımı da şudur: “Dinin özü ne düşünme ne de eylemdir. Yalnızca sezgi ve duygudur.” Schleiermacher’ın yarım bıraktığı işi James tamamlayarak sezginin ortaya çıkma zeminini belirler. O, pek çok dinî tecrübe ve özelden de mistik tecrübe örneğini bir araya getirmiş ve dinî tecrübeyi dini şekillendiren bir temel olarak ortaya koymuştur (Jay, 2012, s. 39-49). Ancak anlaşıldığı kadarıyla James, bu tür deneyimlerin metafizik temellerini ya da meşruluğunu tesis etmekle ilgilenmez. Zaten burada kastedilen din, kurumsal, otoriter, yasa koyucu değil, kişinin inancını yaşadığı tecrübelerle göre şekillendirdiği bir dindir. Mistik tecrübe dinin özü olarak kabul edildiğinde de tek hakiki din iddiası yerine dinî çoğulculuk yanlısı düşünceler ister istemez gelişir.

Sunar da paralel bir şekilde mistik tecrübenin sezgisel ve hislere dayandığını kabul etmektedir. Bu demektir ki mistik tecrübe artık irrasyonel alanda, sanat tecrübesine daha yakın, hakikat-mecaz ikilisinden ikincisine paraleldir. (Bu yaklaşımla yapılmış bir çalışma için bk. Atalay, 2009, s. 227- 264) Ancak Sunar (1966, s. 74), konu mistik tecrübeyle birtakım benzer nitelikler taşıyan hastalık hâlleri olduğunda, buna katılmayarak mistiklerin durumlarının rasyonel, histeriklerinkinin ise irrasyonel olduğunu savunur.

Bir başka açıdan mistisizm bu şekilde onu önceleyen sistemden ya da dinden ayrı, kendine has bağımsız unsurlarmış gibi alıp değerlendirildiğinde din harici ve ikincil olacaktır. Zaten Sunar da bunu onaylamaktadır. “Din ile mistisizm arasında esasa ait bazı benzerlikler bulunmakla birlikte din haricileşme, dışa çıkma özden ayrılma, birtakım kuru inanç ve itikatlar duyular dünyasına ait birtakım emir ve nehiylerle bunların sözden ibaret doktrinleri ve yalnız gösterişe ait teşkilatları olma yolunu tutar ve bu surette mistisizmden, dolayısı ile mistisizm ile müşterek olduğu kendi esasından ayrılır.” (Sunar, 1966, s. 140). Oysaki bize göre, mistik tecrübe ile din arasında daha dinamik ve geçişli bir ilişki vardır. Mistik tecrübeler, geleneğin, kendileri ile araştırıldıkları ve erişildikleri inançlarından ve pratiklerinden izole edilip tasvir edildiğinde pek çok problem ortaya çıkar. Dahası, eğer Sunar’ın dediklerini geçerli sayacak olursak dinin tanımını yeniden ele almak gerekir.

Mistisizmle ilgili yapılan bir çalışmada belki de en zor konulardan biri mistik gelenekler arasındaki farklılığı açıklamaktır. Özcü kuram, mistik tecrübenin evrenselliği kabul ederek farklılıkların özsel olmadığını, ortak tecrübenin dile ve toplumsal düzene aktarılırken mevcut kavramların kullanılmasından kaynaklandığını kabul etmekteydi. Sunar ve Safa da bu görüşü benimseyerek tecrübenin değil, kullanılan dilin farklı olduğunda hem fıkirdirler. Aynı tecrübe, bulunduğu geleneğe göre farklı şekil alır. Her ikisine göre de evrensel tecrübenin İslam’ı kabul edenler arasındaki şekli de tasavvuttur. Bu da her iki yazarın çalışmalarının ilerleyen kısımlarında tasavvufu ele almalarının nedenidir. Ancak mistik geleneklerdeki farklılıkların dilsel farklılıklardan öte olduğu, kullanılan kavramların da aynı gerçekliğin farklı ifadesinden ziyade farklı ontolojik gerçeklikleri işaret ettiği görülmektedir. Oysaki mutasavvıflar yöntemlerinde Kur’an ve sünneti temel almakla kendilerini diğer geleneklerden ayırmaktadırlar (Demirli, 2009, s. 155). Dahası aynı yaklaşımla farklı ontolojik gerçekliklere işaret eden kavramların aynıymış gibi kullanıldığı görülür. “Yüksek nefis aslında ilahî olduğundan, ‘Universal Akıl’, ‘Sonsuz Spiri’, ‘Ezeli Buda’ diye adlandırılmıştır.” (Sunar, 1966, s. 54). Oysaki adı geçen bu kavramlar, farklı teolojilerde bulunmakta, farklı metafizik sistemde yer almakta ve ontolojik gerçeklere işaret etmektedirler. Bu ikisinin aynı olduğunu iddia etmek oldukça problemlidir. Böyle bir yaklaşım, tecrübenin kendisinin birtakım özelliklerini reddetmek ve indirgemeciliğe başvurmaktır. Öyle zannediyoruz ki mistik geleneklerdeki ortak ve farklı unsurları ve aralarındaki ilişkiyi açıklamak oldukça güçtür. (Mistisizm ile tasavvuf arasındaki ilişkiyi ele alan çalışmalar için bk. Filiz, 1994; Zengin, 1998)

Cumhuriyet Dönemi yazarlarının daha ziyade İslam felsefesi perspektifinden konuyu ele almalarına karşın diğer iki çalışma doğrudan çağdaş kuramlar dikkate alınarak hazırlanmıştır. Tüzer’in çalışması ise, temel tartışmaları yansıtmaya ve konuya daha mesafeli yaklaşması bakımından önemlidir. Dahası diğerlerinden farklı olarak yapılandırmacı kurama yakın olduğu görülmektedir. Kanaatimizce bu kuram mistik tecrübeyle ilgili güçlü eleştiriler sunmaktadır. Bu eleştiriler dikkate alındığında, hangi kuram benimsenirse benimsensin, yapılan çalışma daha derinlikli olacaktır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki bu kuramı kabul etmek, kişiyi yapılandırmacılığın karşı karşıya kaldığı sorunlarla da karşı karşıya bırakacaktır. İnsanın her türlü tecrübesini ve buna bağlı olarak edindiği bilgileri bir üretim olarak kabul ettiğimizde, insanın doğası, toplumsal bir varlık olmakla sınırlı olacaktır. Toplumsal bir varlık ise bağlamın şartları ile sınırlıdır.

Sonuç olarak hem epistemolojik hem ontolojik hem de ahlaki ciheti boyutuyla önemli bir noktada duran mistik tecrübenin doğasıyla ilgili çağdaş kuramların olduğu bağlam ve tarihsel süreç unutulmaması için eklettik bir çalışma yapıldığında, pek çok problem ve açmaz ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla tecrübe ile ilgili yapılan çalışmaların sayısının azlığı dikkate alındığında, öncelikle çağdaş kuramlarla ortaya çıkan bu eleştiriler ve sorular dikkate alınmalı, kavramlar netleştirilmeli, bir neticeye ulaşma amacıyla değil, problemleri tespit etmeye yönelik çalışmalar yapılmalıdır. Ancak bunlardan sonra konuyu daha derinlikli incelemek mümkün olacaktır.

Kaynakça

- Apaczynski, J. V. (1985). Mysticism and epistemology. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 14, 193-205.
- Atalay, M. (2009). *Akıl ve sezgi: Psikoloji ve dinde akıl-sezgi ikiliği: İmam Rabbani örneği*. İstanbul: İz Yayınları.
- Demirli, E. (2009). *İslam metafiziğinde Tanrı ve insan*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Evans, D. (1989). Can philosophers limit what mystics can do? A critique of Steven Katz. *Religious Studies*, 25, 53-60.
- Filiz, Ş. (1994). Mistisizm ile tasavvuf arasındaki temel farklar- felsefî bir yaklaşım. *Diyanet İlmî Dergi*, XXX(1), 103-124.
- Garside, B. (1972). Language and the interpretation of mystical experience. *International Journal for Philosophy of Religion*, 3, 93-102.
- Gill, J. H. (1989). *Mediated transcendence: A postmodern reflection*. Macon: Mercer University Press.
- Gimello, R. M. (1983). Mysticism in its contexts. In Steven T. Katz (Ed.), *Mysticism and religious tradition* (pp. 170-199). New York: Oxford University Press.
- Hume, D. (1997). İnsan doğası üzerine bir inceleme (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.
- James, W. (1985). *The varieties of religious experience*. London: Penguin Books.
- Jantzen, G. M. (1989). Mysticism and experience. *Religious Studies*, 25(3), 295-315.
- Jay, M. (2012). *Deneyim şarkıları: Evrensel bir tema üzerine modern çeşitlemeler* (Çev. B. E. Aksoy). İstanbul: Metis Yayınları.
- Katz, S. T. (1978). Language epistemology and mysticism. In Steven T. Katz (Ed.), *Mysticism and philosophical analysis* (pp. 22-74). New York: Oxford University Press.
- Lektorskii, V. A. (2010). Realism, antirealism, constructivism and constructive realism in contemporary epistemology and science. *Journal of Russian and East European Psychology*, 48 (6), 5- 44.
- Penner, H. H. (1983). The mystical illusion. In Steven T. Katz (Ed.), *Mysticism and religious tradition*. (pp. 89-116). New York: Oxford University Press.
- Rothberg, D. (1990). Contemporary epistemology and the study of mysticism. In Robert K. C. Forman (Ed.), *The problem of pure consciousness mysticism and philosophy* (pp. 163-210). New York: Oxford University Press.
- Schleiermacher, F. (1958). *On religion: speeches to its cultured despisers* (Trans. J. Oman). New York: Harper Torch Books.
- Safa, P. (1961). *Mistisizm*. İstanbul: Babiali Yayınevi.
- Stace, W. T. (2004). *Mistisizm ve felsefe* (Çev. A. Tüzer). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Stace, W. T. (2006). Mistiklerin öğretileri (Çev. C. Kuvancı). *Bilimname*, X, 117-132.
- Studstill, R. (2005). *The unity of mystical traditions: The transformation of consciousness in Tibetan and German mysticism*. Boston: Brill Leiden.
- Sunar, C. (1966). *Mistisizmin ana hatları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Tüzer, A. (2006). *Dinî tecrübe ve mistisizm: Felsefî bir yaklaşım*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Yaran, C. S. (2007). "Eleştirel deneyimcilik": Dinî tecrübeye Swinburne "safdililik ilkesi"ne karşı "eleştirelilik ilkesi". İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15, 25- 54.
- Zengin, A. Y. (1999). Tasavvuf ve mistisizm. *İslâmî Araştırmalar*, XII(3-4), 367-370.

Teknoloji ve Dinî Değerler İlişkisi: Değer Merkezli Bir Değerlendirme

Tuba Nur Dönmez*

Yaşadığımız çağın belirgin özelliklerinden biri, takip edemediğimiz hızla gelişen teknolojinin, bireysel ve toplumsal yaşamı umulmadık şekilde etkilemesi hatta yönlendirmesidir. Bu husus, teknolojinin hayatımıza neleri getirip neleri götürdüğüne dair değerlendirmelerin yapılması, teknolojinin hem kullanımının hem de üretiminin sorgulanması gerektiğini gözler önüne sermektedir. Bu değerlendirme ve sorgulama sürecinde kendimize atfedeceğimiz konum arayışında bize yol gösterecek olanın ilk aşamada “değerlerimiz” olduğunu söyleyebiliriz. Hayatın her sürecinde değerlerini merkeze alan insanın, teknolojiyi değerlendirme hususunda da aynı yolu takip edeceği açıktır. Ancak teknolojinin zihinsel tutumlardan ahlaki pratiklere kadar pek çok alanda etkisinin görülmesi, teknoloji-değer ilişkisini yalın bir biçimde ortaya koymayı güçleştirmektedir. Bu güçlüğü ilaveten, söz konusu etkinin bir etkileşim olduğu da unutulmamalıdır. Nitekim değerlerin teknolojik gelişimi etkilemesi gerektiğini ya da hâlihazırda nasıl etkilediğini düşünürken değerlerin de teknolojiden etkilendiğini hatırlamak gerekir. Dolayısıyla teknoloji-değer ilişkisini analiz etmenin, çok boyutlu bir incelemeyi gerektirdiği açıktır. Bu makalede daha ziyade dinî değerlerle inşa edilen zihinsel tutumun teknoloji karşısındaki duruşunu; onu nasıl etkilemesi gerektiğini veya nasıl etkilendiğini ele almaya çalışacağız. Çalışma, problemi ve bu çerçevede ortaya çıkan hususları tasvir biçiminde olacaktır.

Teknolojinin dinî değerler ile olan ilişkisine geçmeden önce teknoloji kelimesinin çıkış noktasına ve bugünkü kullanımına dair bir fikir edinmek amacıyla söz konusu kelimeyi etimolojik bir incelemeye tabi tutmak yararlı olacaktır. Teknoloji, Grekçe “techne” ile bilim anlamı-

* Arş. Gör., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı.

na gelen “logia” sözcüklerinin birleştirilmesiyle türetilmiştir. En genel anlamıyla teknoloji, insan gereksinimlerini karşılamak, istenen amaçlara ulaşmak için bir bütün olarak doğanın dönüştürülmesi ya da yönlendirilmesi sürecidir. İlk insandan bu yana alet yapabilme yeteneğiyle teknoloji üretebilen bir varlık (*homo faber*) olan insanoğlunun gündeminde teknoloji her zaman yer almıştır. Ancak anlam içeriğindeki değişimi fark edebilmek için “techne” kavramının öncelikle Antik Yunan’daki kullanım şeklini dikkate almak, bunun için de physis ve poiêsis ayrımını hatırlamak bizlere yol gösterecektir. Yunanların “kendi kendini yaratan tabiat” şeklindeki algılarına işaret eden physisden farklı olarak poiêsis; var olması başka bir şeye bağlı olan, yapmaya ilişkin pratik bir aktivitedir. Bu anlamda poiêsis, insan eliyle yapılmış ve insanların sanatsal üretimlerini, el becerileri ile yaptıkları işleri ve toplum geleneğini içeren bir üretim bilgisi alanını ifade etmektedir. Techne kelimesi de poiêsis ile ilişkili olan bir bilgi yahut disipline işaret eder. Bu bağlamda tıp, hastalıkların tedavisini amaçlayan bir techne iken marangozluk ahşaptan bir eşya inşa etmeyi amaç edinen bir techne (Feenberg, 2003)’dir. Aristoteles de bilme tarzlarını üçe ayırmış, teknik bilgiyi içeren ve genel olarak üretim bilgisi olan poietike’ye, theoretike ve praktikeden farklı bir bilme tarzı olarak bu sınıflandırmada yer vermiştir. Aristoteles’e göre techne, ‘aklın yardımı ile meydana getirme’ yetisidir (Aristoteles, Çeviri 1996, s. 76,83,293).

Antik Yunan Döneminin genel temayülüne bakıldığında technenin pek yüceltilmediği; yarıra, çıkara yönelik çabalara işaret eden, günlük yaşamın sürdürülmesinde sıradan bir iş olarak görüldüğü anlaşıyor. Bu toplumlarda teknik; iktidarın, inanç düzeninin emrinde, düşünce ve ahlak düzenine kafa tutmayan, bu düzenden kopmamış, yalıtılmamış bir özellik taşımaktadır. Nitekim teknisyenlerin yöneteceği ve diğer alanları biçimlendirmeye çalışacağı bir dünya tasarımı bu dönem için söz konusu değildir. Kültürün teknolojiyle bütünleşmesi, teknolojik denetimin, yaşamın diğer alanlarındaki denetimle uyum içinde olduğunu göstermektedir. Teknoloji o dönemde, kutsallığın merkeze konulduğu bir düzende bu kutsallığı meşrulaştırmaya, iktidarla kutsallığı bir arada uyum içinde tutmaya yardımcı olmaktadır.

Piramitlerin ya da üstün teknik birikim gerektiren mabetlerin yapılış amacı göz önünde bulundurulduğunda o dönemde teknolojinin; din ve kültür altında bir denetim aracı olduğu dikkati çekmektedir (İnam, 2012, s. 59). Teknolojinin bu tarzda değerlendirilişi uzun süre devam etmiştir. Nitekim Hristiyan Batı için de durum farklı değildir. Avrupa’nın deniz aşırı yayılma yaptığı ilk yüzyıllara bakıldığında, Avrupalıların diğer kültürlerle karşı üstünlük duygularının Hristiyan olduklarından dolayı kendilerinin aşkın hakikatleri daha iyi anladıkları inancında köklenmiş olduğu görülür. Söz konusu dönemin genel temayülüne göre dinî meselelerde doğru düşünceye sahip olmak, din dışı dünya üzerinde önceliğe sahiptir. Ancak deniz aşırı halkların değerlendirilmesinde dinsel ölçütler, birçok Avrupalı gözlemci için XVIII. yüzyıl başlarında önemini yitirmiş; bilimsel ve teknolojik kriterler belirleyici hâle gelmiştir (Adas, 2001, s. 12-13). Bu dönüşümü anlayabilmek için teknoloji ile zihin dünyası arasındaki ilişkiye vurgu yapılması yerinde olacaktır.

Teknoloji-Zihin Dünyası İlişkisi

Özellikle Sanayi Devrimi öncesi dönemde teknolojinin, kültürlerden bağımsız bir gelişimi olmadığı, farklı kültürlerde farklı teknolojik gelişmelerin görüldüğü bilinmektedir. Bu durum, bir medeniyetin parametreleri olan değerlerin, normların, kültürün, o medeniyette üretilen bilim ve teknolojinin; o toplumun dünya görüşünden bağımsız olmadığına da bir göstergesidir. Dolayısıyla bilim ve teknoloji nötr, değerden bağımsız ve evrensel sistemler olarak değerlendirilmemelidir. Söz gelimi Çin düşüncesinde insan ve doğanın ilişki içinde olduğu vurgulanmıştır (Serdar, 2011, s. 193-200). Böyle bir algıya sahip olan ve barutu icat eden Çinliler onu sadece şenliklerde eğlence maksadıyla kullanabilmişlerdir. Daha sonraki dönemde Batı'da barutu kullananlar ise hâkim olma düşüncesini merkeze almış ve savaş için kullanmışlardır (Doğan, 1993, s. 9).

İslam bilim ve teknolojisinin de kendisine özgü bir kimliği vardır ve vahyin değerlerine tabi olarak ilerlemiştir. İlim bir kulluk biçimidir ve hilafet (gözeticilik), adalet, kamu yararı, emanet gibi kavramlarla da ilişkilidir. İnsan Allah'ın halifesi ve O'nun emanetinin koruyucusu olduğu için doğaya ve insana zarar verecek bilgiyi aramamalı, böyle bir teknoloji üretmemelidir (Serdar, 2011, s. 210-211). Üretilen teknoloji, içerik olarak bu kavramlara uygunsa dışarıdan da olsa almaktan çekinilmez. İslam Peygamberi'nin, "Hikmet mü'minin yitik malıdır, nerede bulursa alır." (Tirmizî, İlim, 19) sözü gereği, bu teknolojiyi almada ve kullanmada sakınca görülmez.

Teknolojinin tabiata verdiği zararı din dışı bir düşünce dâhilinde değerlendiren bazı düşüncüler, insanın teknoloji yoluyla diğer varlıklar üzerinde tahakküm kurmasının, tek tanrılı dinlere mensup kimselerin zihin yapısından kaynaklandığını iddia etmektedirler. Bu iddianın temelinde, bu dinî inançlarda, her şeyin ötesinde bulunan ve her varlığa tahakküm kursun diye yaratılan bir insan imgesinin bulunduğu iddiası yer alır (Serdar, 2011, s. 146-147). Oysa İslam açısından olaya bakıldığında, varlığın bir emanet olarak insana verildiği ve diğer varlıklarla ilişkide hilafet, adalet, itidal, şefkat gibi kavramların merkezî bir rol oynadığı aşîkârdır. Dolayısıyla söz konusu tutumun dinin tek tanrılı oluşu ile ilişkilendirilmesi doğru bir tespit arz etmemektedir. Aksine dinin insana kazandıracağı zihinsel tutum ve benimseteceği değerler, kâinata bakışı dönüştürüp eşyayı değerli kılabilir. Teknolojinin tahrip edici etkilerinin, dinî düşüncenin temele alınmadığı dönemlerde daha fazla olduğu tespiti de bu iddiayı haksız kılan göstergelerdendir. Tek tanrılı dinlere inanıp inanmamaktan ziyade bu tutumun zihinsel arka planına göz attığımızda, tabiata, onu istismar etmek için bakan tutum ile tabiata emanet gözüyle bakan zihin durumları arasındaki fark dikkati çeker. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde, İstanbul'a islahat yapmak üzere getirilen kimselerin; balina yağı ile rekabet edebilmek için koruma altına alınmış yunuslardan yağ çıkarmak veya uçuşan martıları yolup kuş tüyü ticareti yapmak gibi teklifleri kabul görmemiştir; zira kuşlara yem vermek üzere vakıf kuran bir medeniyeti oluşturan toplumun zihin yapısına tabiatın

insafsızca istismarı uygun düşmemektedir (Özel, 2011, s. 63). Dolayısıyla, içinde bulunulan kültürün benimsediği değerler, düşünce yapısı ve bu dünya görüşüne bağlı olarak oluşan bilim geleneği; tekniğin üretim ve kullanımında belirleyici etkiye sahiptir.

Tekniğin, kültür içerisinde bir denetim aracı iken kültürün diğer unsurlarını belirleyici hâle nasıl geldiğini anlayabilmek için modern dönemde farklılaşan bakış açısına dikkat çekmek gerekecektir. Özellikle Orta Çağ'da Tanrı'nın inayeti ile kendisini güvende hisseden insan, bilimsel devrim ve keşifler neticesinde kendisini büyüü bozulan ve sonsuzluğa açılan bir dünya içinde bulmuş; gerçekliğin bilim ve teknoloji yoluyla kontrol altına alınıp insanın hizmetine sunulabileceği bir varoluş tarzı benimsemiştir. Teknolojinin pratik sonuçlar ortaya koymasının da etkisiyle gerçekliği kontrol edebilmenin yegâne aracı olarak görülen bilgi, güç ile ilişkilendirilmeye başlanmıştır (Küçükakp & Cevizci, 2009, s. 122-123). XVII. yüzyılda Bacon'un "Bilgi güçtür" söyleminde yerini bulan bu düşünce, XIX. yüzyıla kadar yararcı tahakküm ve kontrol hedefleri hâlini almış, bilim bir ideolojiye dönüşmüş; modern bilime ve modern tekniğe, "hâkim olma" ideolojisi sızmıştır (Serdar, 2011, s. 237). Söz gelimi sanayi öncesi dönemde insan çabalarını canlandırmak için mevcut olan enerji, insanın kontrolü dışındaki kuvvetlere sıkı sıkıya bağlı görülürken Sanayi Devrimi ile beraber insan, cansız enerji kaynakları üzerindeki kontrolü ele geçirdiğini düşünmeye başlamıştır (Bauman, 2011, s. 231-232).

Antik Yunan'da genellikle kuramsal bilimden ayrı bir alan olan teknoloji, Sanayi Devrimi sonrasında, XVIII. ve XIX. yüzyıllarda bilimle iç içe girmiş, bilim ve teknoloji özellikle gelişim süreçleri açısından birbirini etkileyen alanlar hâline gelmiştir.

Teknolojinin Denetimden Çıkması-Teknoloji Felsefesinin Gelişimi

Teknolojinin öncelediği değerlerin maddi değerler olması, maneviyat ve merhamet gibi manevi değerlerin dikkate alınmaması sonucunu doğurmuş, bu durum neticesinde gayriinsani teknolojiler ortaya çıkabilmiştir (Serdar, 2011, s. 248). Tabiatla ve insan doğasında, manevi değerlerde tahribata, öngörüleemeyen birtakım sonuçlara yol açan bu durumu pek çok düşünür, teknolojinin denetim aracı olmaktan çıkması olarak niteler. Daha önceki dönemlerde denetimi elinde bulunduran insan, eline sopayı aldığı anda eli sopaya hâkimdir ve sopa kontrol edilebilir, denetlenebilir bir araçtır; ancak daha sonraki dönemde teknoloji denetlenemez bir hâle gelmiştir. Kültürün maddi boyutu, teknolojik üretim, diğer boyutlardan giderek kopmuş diğer boyutları belirlemeye başlamıştır. Günümüz için düşünüldüğünde, elimizdeki makineyi yaşayışımızın değil; yaşama biçimimizi makinelerin belirler hâle geldiği söylenebilir. Üstelik bu ürünleri yaratan Batı kültürü de kendi ürünlerine yabancılaşma tehlikesi yaşamaktadır. Teknolojik ürünleri tasarlayan, pazarlayan insanlar bile bir yere kadar denetimi elinde tutmakta; yalnız, bu üretimlerin sonuçlarının ne olacağını tam olarak kestirememektedir (İnam, 2012, s. 64). Bu süreci kanserli hücrenin vücutta yayılışına benzeten

İnam; kültür düzeninde, teknolojinin tıpkı organizmadaki kanserli hücreler gibi başına buyruk gelişmesini sürdürdüğünü ifade eder (İnam, 2012, s. 66-67).

Gelişen teknolojinin hayatımızın pek çok alanında yer bulması, teknolojinin gitgide kültürel gelişmenin ayrılmaz bir parçası hâline gelişi, insan yaşamını kolaylaştırıp destekleyen ama bununla beraber insanı yabancılaştıran bir olgu hâline gelmeye başlaması; felsefecilerin bu alana dikkat çekmeleri sonucunu doğurmuştur. Özellikle son yüzyılda teknolojik gelişmenin ve değişimin oldukça hızlı bir şekilde yaşanması, insanoğlunu bu gelişimin ortaya çıkardığı ahlaki, dinî, çevresel pek çok problemle yüz yüze getirmiştir. Böylesi problemlere ilişkin sorgulamaların sistematik olarak yapıldığı alan olarak teknoloji felsefesi; teknolojinin özünü, doğasını, amaçlarını, insan ve toplumun gelişimi üzerindeki olumlu ve olumsuz etkilerini araştıran, teknolojinin neden olduğu toplumsal, kültürel ve ekonomik sorunlara odaklanarak teknolojinin anlam ve değerini sorgulayan, özerkliğini tam anlamıyla XX. yüzyılda kazanan bir felsefe dalıdır (Güçlü, Uzun E., Uzun S. & Yolsal, 2002, s. 1407-1412).

Teknoloji felsefesi, ayrı bir alan olarak görülmeye başlamadan önce, XIX. yüzyılda teknolojinin olumlu yönde kullanılırsa iyiye, yanlış yönde kullanılırsa kötüye hizmet edeceğine ilişkin yaygın kaniya itirazlar başlamıştır. Bu süreçte konuya ilişkin olarak başka yorumlar yapılmışsa da tartışmanın pek çok açıdan dayanağını teşkil eden, 1953'te Martin Heidegger (1889-1976) tarafından kavramsallaştırılan "teknik sorun"dur. Teknolojinin elimizin altında bulunan edilgen bir araç olmadığını, kendi iç mantığına ve dinamiğine sahip olduğunu belirten Heidegger, teknolojiyi belli amaçlara ulaşmak için kullanılan aygıtlar ya da yöntemler bütünü olarak görmenin yeterli olmadığına işaret etmiş, teknolojinin egemenliğine girmiş olmanın, insanlığı bekleyen en büyük tehlike olduğu uyarısında bulunmuştur. Ona göre tekniği nötr bir şey olarak gördüğümüzde, mümkün olan en basit tarzda tekniğe teslim oluruz çünkü bugün özellikle pek rağbet gören bu tasarım, bizi tekniğin özü karşısında büsbütün körleştirir. Yapılması gereken teknolojinin ruhunu ele geçirmektir. Tinsel yönden tekniği elde tutmak ve ona hâkim olmak gereklidir (Heidegger, 1998, s. 44-45). Yarım asırdan fazladır bu konu giderek artan bir ilgi ile özellikle Batı düşüncesinde ele alınmış, çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Pek çok felsefeci; yol ayrımında olan insanın, tümüyle insanlıktan çıkıp makineleşmiş bir topluma doğru gitmek ya da tekniği insanın hizmetine sokmak arasında tercih yapması gerektiğine dikkat çekmiş; teknolojinin bütün kültür alanlarını soğurup genişleyen bir biçim aldığını hatırlatmışlardır. Söz konusu filozofların bir kısmı sorunun çözümü için Tanrı'ya ihtiyaç olduğunu ve dinî değerlerin benimsenmesi gerektiğini savunurken birçoğunun da meseleyi insanı merkeze alarak ahlaki değerlere vurgu yaptığı, insanın kendi yarattıklarını iyileştirmek için demokratik yöntemleri kullanabileceğini savundukları da ifade edilmektedir (Feenberg, 2003).

Değerlendirme ve Eleştiriler

Teknolojik gelişimin, sosyolojik meselelerden çevre kirliliğine, kişilik yozlaşmasından iktisadi konulara kadar pek çok alanla ilişkili sonuçları içinde barındırdığı bilinmektedir. Meseleye teknolojinin değiştirdiği zihinsel tutumlar, ürettiği dünya görüşü ve değer yargıları açısından bakıldığında, öncelikli olarak dikkatimizi çeken husus, teknolojinin zararsız olduğu ve iyi amaçlar için kullanılırsa iyi, kötü amaçlarla kullanılıncaya kötü olduğu şeklindeki kanaatin yaygın olduğudur. Teknoloji felsefesi alanında, bu husustaki tartışmalar önemli bir yer teşkil etmiştir. Bu tartışmalara bakıldığında, teknolojinin değerler sahasında etkili olmadığı ve değer yüklü olmadığı (value-neutral) varsayımlarının fazla kabul görmediği, teknolojinin değerleri etkilediği hatta teknolojinin bizzat değer yüklü (value-laden) olduğu üzerinde sıklıkla durulduğu görülmektedir (Johnson, 2006). Vurgulanan husus, tekniğin bizatihi moral bir değer temsil ettiğidir. Teknoloji; makine ve onun işleyiş kurallarından ibaret kalmamakta, tekniğin kendine has bir mantığı ve işleyiş kuralları bulunmaktadır. Nitekim makine üretilirken ve alınırken amacının belirli oluşu, onun değer yüklü olduğunun da bir göstergesidir. Eskiden insanlar aynı taşı buğday öğütmek, kemiği cilalamak, çakmaktaşı parçalamak, deniz kabuğu kırmak için kullanmış olabilirler. Ancak elektronik sistemleri düşündüğümüzde makinelerin kullanım alanlarının belli görevlerle sınırlı olduğu görülmektedir. (Reinecke, 1992, s. 29). Atom bombasının kötü olmayıp kötü olanın onu kötüye kullanan insan olduğu gibi bir görüşün artık geçerli olamayacağı aşîkârdır.

Teknoloji felsefesi alanında görüş bildiren filozofların farklı düşünsel sistemlerde yer aldığı ve görüşlerinin dayanak noktalarının farklı olduğu muhakkak ise de denetimden çıkan teknolojiye dair birtakım ortak itirazlarının bulunduklarını görebiliriz. Söz konusu karşı çıkışların teknolojinin bizzat kendisine değil, insanın tekniğin kölesi oluşuna vurgu yapan düşünürler, tekniğin bu hâkimiyetini 'teknokrazi' olarak isimlendirirler (Ellul, 2003, s. 354). Dolayısıyla karşı çıkılan teknolojinin gelişimi değil teknokrasinin gelişimidir. Özellikle insanı merkeze alarak eleştirilerde bulunan felsefeciler, teknolojik gelişmelerle insanların edilgen, makinelerin ise etken bir konuma geldiğini, insana benzer makineler yapılmaya çalışılırken bir yandan da insanların makineleştirildiği gerçeğine dikkat çeker (Özyurt, 2005, s. 227-228). Teknolojinin insanı getirdiği durum, bu itibarla koza ören bir kelebeğe benzetilebilir. İnsan da kendi hüner ve iş gücünden ötürü tehlikeye düşmüş, bir anda şehirleri haritadan silebilecek, ülkeleri mahvedebilecek seviyede teknolojik güç kazanmıştır. Dolayısıyla içinde bulunulan durum, potansiyel tehlike sinyalleri vermektedir (Aydın, 2003, s. 69).

Üzerinde durulan bir diğer husus, teknolojinin son yüzyılda tüm kültür alanlarını soğurup genişlemiş olduğu, insanın özgürlüğünü yitirmesinin rasyonelleştirilmesine neden olduğu ve insanın kendi yaşamını belirlemesinin teknik olanaksızlığını tanıtlamış olduğudur (Marcuse, 2010, s. 136). Nitekim tekniğin özerk olduğu durum karşısında insan özerkliğinden söz edilemez. Teknolojik başarılarla gereğinden fazla bir değer atfedilmesi ya da teknik bil-

ginin yanlış kullanılması durumunda, insanlar putpereste dönüşmeye başlarlar. İnsanların, yaşamlarını kolaylaştırması beklenen teknolojik ürünleri, yararlılıklarından dolayı yaşamalarının vazgeçilmezleri hâline getirmeleri, onlara açgözlülükle “malik olma” tutkusuna ve dolayısıyla onları kaybetme korkusuna kapılmaları bu açıdan dikkate değerdir. Kendisini, malik olduklarının bir toplamı gibi gören insan, nesneleri “varlık” düzeyine yükseltmekte ve “sahip olduğu” ile “ne olduğu”nu birbirinden ayıramamaktadır. Bu durum, insan ruhu için bir tehlike arz etmekte, teknolojinin günden güne artan talepleri karşısında insanın bir tür köleye dönüşmesi tehlikesinin bulunduğunu göstermektedir (Koç, 2007, s.108-109, 112). Özellikle son dönemlerde, insanın kendi aygıtı karşısında her zamankinden daha güçsüz hâle geldiği vurgulanmıştır (Habermas, 2010, s. 43). İnsanlık, teknik sayesinde doğaya karşı uzun sürmeyen bir zafer kazanmışsa da şimdi teknolojiye karşı yenik duruma düşmektedir (Özyurt, 2005, s. 226). Bu durumdan kurtulabilmek için insanın amacının insana ya da doğaya değil, tekniğe egemen olmak olması gerektiği ve teknolojinin insancillaştırılması gereği üzerinde durulmuş, doğayı teknik kullanımın nesnesi olarak ele almak yerine kardeş olarak görmek, onu yalnızca işlemek yerine ona öznellik atfederek doğayla iletişim kurma gereği pek çok düşünürce vurgulanmıştır (Habermas, 2010, s.42).

Biz daha ziyade meselenin dinî değerler açısından nasıl değerlendirilebileceğini ele almaya çalışacağız. Bu noktada teknolojinin dinî değerlere etkisi kadar değerlerin teknolojinin gelişiminde ve yönlendirilmesindeki etkisi de önemlidir.

Teknolojinin dinî değerleri pek çok açıdan deforme ettiği açıktır ve bu durum sıklıkla ifade edilmektedir. Bu bağlamda özellikle kendi ihtiyacını yaratan teknolojinin israfı artırdığı, iletişim teknolojilerinin, olumlu gelişmeler sağlaması yanında ahlaki ve dinî değerleri tahrip eder hâle geldiği, savaşa hizmet eden teknolojinin bir günah unsuru olduğu, teknolojinin etkisi ile insanların açgözlü bir tavır benimsedikleri, ahlaki ve dinî kaygılarının yerini başarılı olma ve bencilliğe bıraktığı pek çok düşünürce vurgulanmaktadır.

Bununla beraber, gelişim sürecinde üretilen yeni teknolojilerin kabul ettirilmesi için değer yargılarının değiştirilmeye çalışılması da ilişkinin bir diğer boyutunu oluşturmaktadır. Me-seleyi daha ziyade ekonomik ilişkiler çerçevesinde inceleyen Ali Şeriatî, burjuva ile bilim adamının gayrimeşru ilişkisi sonucu para, bilim ve makinenin ortaya çıktığını ifade eden bir teşbihte bulunur. Makineleşme düzeninde, piyasaya hâkim olmak amacıyla ürettikleri ürünleri dünyanın her yerinde satma amacında olan bu zihniyet, insanların değer yargılarını değiştirmeye çalışır; çünkü modernleştirilen söz konusu insanlar, kendilerine sunulan her şeyi tüketecek, kültürel olarak sömürüleceklerdir. İlkel olarak gördükleri insanları modern hâle getirebilmek için de onları değer yargılarından, kültürlerinden ve dinî inançlarından uzaklaştırmak gerekecektir. Bu anlamda Şeriatî, makineleşmenin dinî değerlerden uzaklaştırma gibi bir fonksiyon icra ettiğini de düşünür (Şeriatî, 1983/1992, s. 35-37).

Bütün bu etkilerin yanında teknoloji, esas itibarıyla din algısında ve dinin merkezinde yer alan Tanrı algısında birtakım değişimlere sebep olmaktadır. Bu değişimleri değerlendirirken

Spencer'in iddiasını hatırlamak yararlı olacaktır. Ona göre din, yalnızca varoluşun dış şartları güvensiz olduğunda ve tehdit altında olduğu sürece bireyin ve toplumun yaşamının merkezidir. Nitekim sanayi toplumuna geçişle birlikte insanın korkularının azalıp giderek dinin kamusal alandan uzaklaştığını savunur (Korlaelçi & Türer, 2012, s. 287). Varış noktası itibarıyla Spencer'den ayrılırsak da bu iddiadan hareketle, varoluşun dış şartlarının iyileştirildiği durumlarda; söz gelimi teknoloji geliştikçe pek çok açıdan insanın rahatladığını; güvenlik sistemleri, sağlık hizmetleri geliştikçe insanların Tanrı'ya olan ihtiyaçlarının azaldığını zannettiklerini ve dolayısıyla Tanrı ile olan münasebetlerinin zayıfladığını, insan düşüncesinde manevi değerlerin öneminin azaldığını da söyleyebiliriz. İslam düşünce sisteminin temel kaynağı Kur'an, böylesi bir tutumu insanoğlunun nankörlüğü olarak niteler ve bu tavra şu şekilde dikkat çeker: *"Denizde başınıza bir musibet geldiğinde, O'ndan başka bütün yalvardıklarınız kaybolup gider. O sizi kurtarıp karaya çıkardığında, (yine eski halinize) dönersiniz. İnsanoğlu çok nankördür." (İsra, 17/67) "Gemiye bindikleri zaman, dini yalnız O'na has kılarak (ihlâsla) Allah'a yalvarırlar. Fakat onları sâlimen karaya çıkarınca bir bakarsın ki (Allah'a) ortak koşmaktadırlar." (Ankebut, 29/65).*

Yine bazı ateist düşünürler, insanın kendisini gelişmenin efendisi kıldığı ölçüde Tanrı'yı kovduğunu öne sürmüşler, Tanrı ve şeytanın alanının gitgide azaldığını iddia etmişlerdir. Teknik gelişimin Tanrı'nın etki alanını azalttığı düşüncesi ise yeryüzünün, insanın işlettiği bir şantiye gibi görülmesine neden olmuştur (Coffy, 2003, s. 129-130). Oysa dünyanın kutsal ve kutsal olmayan iki bölümden oluşup bir alanda Tanrı eyleminin etkin olup geri kalan alanın Tanrı etkisi dışında olduğunu söylemek, genellikle tüm dinî geleneklerde, özelde İslam'da, kabul edilebilir bir tutum değildir. Dinî düşünce, Tanrı'nın şahadet âlemi dediğimiz alanda da etkin olduğunu vurgular, tabiat olayları yanında insanların başarılarını da Tanrı'ya izafe eder. Başarı elde edildiğinde hemen Tanrı'nın hatıra getirilmesi ve insanın bunu kendisinden bilmesi neticesinde bağışlanma talep etmesi gerektiği¹, bu bilince işaret eder. İşte bu nedenle üretim aşamasında da neticesinde de Tanrı'nın daima hatırdâ tutulması, bu dünyayı imar ederken değerlerin dikkate alınması gerekliliği, ancak O'nun belirlediği değerler dâhilinde yapılacak müdahalenin meşru olduğu hatırlatılır.

Tanrı'ya karşı mütevazı olması gerektiği hâlde isyan hâlinde olan bir bilim ve teknoloji anlayışı ise söz konusu değerleri dikkate almayacaktır. Söz gelimi, hükmetme düşüncesinin bir ürünü olarak insanoğlu, ürettiği uzay aracına, iddialı bir şekilde, challenger (meydan okuyan) adını verebilmiş, evreni keşfe çıkma yerine evrene meydan okuma düşüncesini zımnen ifade etmiştir (Aydın, 2003, s. 94). Oysaki dinî düşüncede insana özellikle bilgi konusunda mütevazı olması gereği hatırlatılır,² her bilen üstünde bir bilenin olduğu en üstte

1 bk. Nasr Suresi.

2 Bakara, 2/31-32.

de Tanrı'nın olduğu vurgulanır.³ Düşünce geleneğimize baktığımızda bu zihinsel tutumun yansımalarını görmek de mümkündür.

Marcel de, gurur ve kibri 'nihai günah' olarak değerlendirdiği için, tekniğin mutlak önceliğinin bulunduğu, teknik başarıların desteklenmesinin yaşam hedefi hâline geldiği bir dünyada, teknik insanın "yaratma" ile "üretme"yi birbirine karıştırma ve kendisini anlam ile değer tek yaratıcısıymış gibi görme eğiliminden kaynaklanan gururunun, bir günah unsuru oluşturduğunu düşünür (Koç, 2009, s. 9). Yine Marcel'e göre teknoloji ruhunun mutlaklaştırılması durumunda yaşam; saygınlığını, kutsallığını yitirmektedir. Yaşamak Tanrı'dan verilen bir bağış, bir lütuf olarak değil teknik konfor ve eğlence ile tahammül edilir hâle getirilen bir eğlence olmaya başlamıştır. Ayrıca, insanlığın tekniği gaye edişini tekniğe tapma ile ilişkilendirir Marcel (Korlaelçi, 1989, s. 252). Paralel bir bakış açısıyla İsmet Özel, insanın uzayda rahatlıkla yol alacak güce erişmesinin, bilgisayarların başarılı sonuçlarının, makineyi tanrılar arasına kattığını savunur. Ona göre bu dinin de iki ana mezhebi vardır: Birinci grup teknik gelişme dolayısıyla makineye taparken ikinci mezhep bu gelişmeyi sağladığı gerekçesiyle insan aklının işleyişine tapmaktadır (Özel, 2011, s. 35). Böylesi bir teknik, kulluk haddinin aşıldığının bir belirtisidir. Bu algıyla üretilen teknikte, bilgiyi hamd etmeye vesile kılmak yerine gurura dayanak yapma arzusu dikkat çekmektedir (Özel, 2011, s. 173-175). Böyle bir zihinsel algıya sahip olan modern insan, yaratılmış olma düşüncesini terk etmiş, suni hüner aynasında kendisini seyretmeye devam etmektedir.

Fromm'a göre de tek tanrılı dinlerle çok tanrılı dinler arasındaki temel ayrım, yalnızca tanrıların sayısında değil; yabancılaşma gerçeğinde de yatar. İnsan, enerjisini bir eser yapımında harcar. Sonra da eserine gerçekle ilgisi olmayan birtakım değerler ve anlamlar yükler. Bu durum, puta tapmanın ve yabancılaşmanın ilk örneği olarak kabul edilir. İnsan, putlaştırma yaşam güçlerini bir nesneye aktarmış olur. Bu nesne artık insan ürünü değildir; onun üzerinde; boyun eğilecek bir güç olarak algılanır (Özyurt, 2005, s. 215-216). Böylelikle insanın emeğinin ürünü, yabancılaşarak kendi üzerinde bir güç kurmuş, insan da ona boyun eğmiştir. Fromm, insan üzerinde güç oluşturan her emek ürününü put; insanın ona boyun eğişini de putlaştırma olarak tasvir eder (Özyurt, 2005, s. 85).

Bu bağlamda Kur'an'da yer alan iki ayeti hatırlayabilir ve İslam'ın meseleye yaklaşımına dikkat çekebiliriz: *"Kendi yonttuğunuz şeye mi taparsınız? Hâlbuki Allah sizi ve yaptığınız şeyi yaratmıştır."* (Saffat, 37/94-96) *"Onların soylarını dolu gemide taşımamız da onlar için bir delildir. Biz, onlar için o gemi gibi binecekleri nice şeyler yarattık. Biz istesek onları suda boğarız da kendileri için ne imdat çağırısı yapan olur, ne de kurtarırlılar."* (Yasin, 36/41-43). Bu ayetlerde, Allah'ın üretilen ürünleri, hem madde itibarıyla hem o gelişimi sağladığı akıl itibarıyla kendisine izafe ettiği, yaratan Allah olduğu için insanın kibirlenme gururlanma hakkının olmadığı

hatırlatılır. Meseleyi benzer şekilde ele alan Coffy de insanın tekniğe put gibi tapmaya başlarsa sorunun ortaya çıkacağını ama puta tapmaktan kurtulup bu tekniği inşa eden zihinleri inşa edeni düşünürse o zaman esas amacına ulaşacağını hatırlatır (Coffy, 2003, s. 142-143).

Fazlurrahman da ahlaki temellerden yoksun bırakılan teknolojinin insanı miyoplaştıracığını, böylece sadece bu dünyayı düşünüp oraya dalan, işlerin sonunu göz önünde bulundurmayan bir insan profilinin ortaya çıkacağını ifade eder. Eşyayı değiştirme yeteneğini kendisinde tecrübe eden insan, değerlerin kendisini bağlamadığı zannına kapılabilecek, dinî ve ahlaki içerikten yoksun böyle bir teknolojik zihniyet, kendi kanununu kendisi üretecektir (Aydın, 2003, s. 33). Bu minvalde düşünüldüğünde dinin fonksiyonunun insanın gururunu azaltmak, ahreti hatırlatıp kişiye eylemlerinin muhasebesini yaptırmak olduğu da söylenebilir. İnsan zayıf bir cankurtaran sandalı üzerinde yüzmektedir. Din, derinlikteki canavarları ve gece yukarıdan esen fırtınaları anlatır. İnsana yaratılmış olduğunu hatırlatır (Muzaffar, 1992, s. 17).

Dinî Değerlerin Teknolojiye Etkisi

Pek çok düşünür, teknolojinin getirdiği kolaylıkların, teknolojinin ortaya koyduğu ve koyacağı tehlikelerin farkına varılmasını büyük ölçüde engellediğini savunur. Bu nedenle konuya ilişkin tartışmalar gündemde tutulmalı, farkındalık oluşturulmalıdır. İnsanların kendi elleri ile yaptıkları yüzünden, karada ve denizde fesadın, düzensizliğin meydana geleceğini ifade eden ilahi hitabın,⁴ yaratıcının koyduğu değerleri dikkate almaksızın üretilen teknolojinin, insanlığa zarar vereceği ve karışıklığa sebep olacağı şeklinde yorumlandığını hatırlamakta yarar vardır.

Dünyanın pek çok yerinde, soruna dikkat çeken düşünürler gerek uluslararası gerekse ulusal etkinliklerde teknolojinin yol açtığı sorunları genel ya da spesifik başlıklar altında (nükleer silahlar, biyoteknoloji, genom projesi vb.) tartışmaktadırlar. Bu tartışmalarda dikkat çekilen hususlardan biri, teknolojinin yalnızca beklenmeyen sorunlarına tepki vermek yanında, teknolojiyi değerleri dikkate alarak yönlendirme hedefidir. Ancak teknoloji toplumunda yerleşmiş bazı düşünceler, böyle bir hedefe karşı direnç oluşturmaktadır.

Fromm, Bauman gibi düşünürlerin ifadesiyle, teknoloji toplumunun temel ilkelerinden biri, teknik açıdan mümkün olan her şeyin, tekniğin yapabilirliğini ispatlamak için mutlaka yapılması gerektiğidir. Teknolojik kaynakların elde hazır bulunması, araçlara sahip olunması, yapılabilir olanın uygulanmasını gerektireceği düşüncesi benimsenmekte, yapılabildiği sürece neyin yapılabildiği ise önemli olmamaktadır (Bauman, 2011, s. 227-229). Bu görüşe göre nükleer silah yapmak olanaklıysa yapılmalıdır; uzayda herhangi bir gezegene gitmek

4 Rum, 30/41.

olanaklıysa yeryüzünde pek çok gereksinim yerine getirilemese dahi gidilmelidir. Bu ilke, insancıl tüm değerlerin yadsınması anlamına gelir (Özyurt, 2005, s. 227). Değeri dikkate almayan böylesi bir zihniyet için bir şey yapılabilirse, yerde ya da gökte, onun olmasını ya saklama hakkına sahip hiçbir otorite yoktur. Bu bakış açısı, teknoloji tarafından yorumlanan dünyayı, her türlü sabitleşmeye dirençli hâle getirir (Bauman, 2011, s. 235). Bu durum, yenilmesi teknik olarak mümkün olan; fakat insanın men edildiği yasak elmayı yeme durumuna benzer. Üst değerleri kabul etmeyen kimseler mümkün olan her şeyin yapılabileceği zannına kapılarak yasak meyveyi yemeye devam etmektedirler. Ancak değerlerin dikkate alınmasıyla, teknolojik üretimin sonuçlarına ilişkin zararlı olan/olmayan kontrolünün yapılması mümkün olacaktır.

Özellikle biyoteknolojik gelişmelere ilişkin tartışmalara, değerler ön planda tutularak ve taraf olarak katılmak gerektiği aşikârdır. Zira bedenın teknolojikleşmesi ile sağlık, hastalık, doğum, ölüm gibi meseleler, tamamen büyük küresel şirketler tarafından yönetilmekte, insan bedeni ve parçaları ticarileşmektedir. Üreme, üretim hâline gelmekte; bu durum ise pek çok toplumsal, kültürel, hukuki ve ahlaki soruna yol açmaktadır ve açacaktır. Bu ticarileşme ise, bedeni varoluşsal bir veri ya da Tanrı'nın bir ihsanı olmaktan çıkarmaktadır (Şişman, 2011, s. 36-38,43-44). Biyoteknolojideki gelişmeleri, şimdikilerin gelecektekiler üzerindeki kudreti olarak tanımlayan Habermas da gelecek neslin, günümüzün planlayıcılarının ileriye dönük kararlarının savunmasız nesneleri konumunda olduğunu belirtir. Bugün sahip olunan kudret ile ileride yaşayacakların, ölümlerin birer kulu hâline geleceğini ifade eder. İnsanı, yakın gelecekte beklenen en ciddi varoluş sorunlarından biri karşısında uyanık olmaya çağırır (Habermas, 2003, s. 79).

Teknoloji toplumunda yaygın olan, pek çok teknolog ve bilimcinin paylaştığı ortak bir kanaat de teknik bir güçlkle karşılaşıldığında bu güçlüğün her zaman başka bir teknolojik alet icat edilerek çözülebileceği düşüncesidir. Bu düşünce, teknoloji ne kadar çok sorun yaratırsa ona o kadar ihtiyaç duyulacağı mantığını içinde barındırır. Teknoloji, her soruna teknik bir çare sunan bir işleyişi dayatır. Buna karşı, teknolojiye, kendisi teknolojik olmayan, teknolojik hâkimiyetin daha da güçlenmesine fırsat vermeyen bir meydan okumayla karşı çıkmak gerektiği vurgulanır (Bauman, 2011, s. 226-227, 239). Özellikle teknolojinin zararlı etkilerinin görüldüğü pek çok savaştan sonra mağlup olanlardan birçoğunun çıkardığı ders, daha fazla ve daha etkili güce ihtiyaç duyulduğudur. Daha fazla etik vicdana ihtiyaç duyulduğu ise nadiren hatırlanmaktadır (Bauman, 2011, s. 274-275).

Bu süreçte unutulmaması gereken, teknolojinin ürettiği sorunlara, teknolojinin çözüm sunamayacağıdır; zira sorun sadece uygulama ile ilgili bir sorun değildir; o uygulama aşamasına gelene kadarki zihniyet, ahlak ve düşünme biçimiyle ilgili bir sorundur (Bauman, 2011, s. 297). Mumford'un ifadesiyle, bu teknik medeniyeti dış pansumanlar iyileştiremeyecektir ancak insan zihninde başlamış bulunan yeni bir dönüşüm bu iyileşmeyi sağlayacaktır. Tek-

nolojinin etkileri uzun vadeli olduğu için önleme ve çare bulma çabaları da öyle olacaktır. Ancak makine mitini üzerlerinden atan kimseler yürüyüşe geçmeyi irade ettiğinde, teknokratik hapishanenin kapıları kendiliğinden açılacaktır (Mumford, 1996, s. 603-604). Marcel'e göre de asrın içine düştüğü bu krizleri tekniğin kendisi çözemez. Zira teknik, kendisini sorguya çekebilecek bir makine ortaya koyamayacaktır. Bu krizler ise ancak iman ile çözülebilecektir (Korlaelçi, 1989, s. 246). Bu bağlamda, dinî değerlerin devrede olmasının, dinin sunduğu perspektifin teknolojik gelişim sürecinde hesaba katılmasının, ortaya çıkacak sorunların en aza indirgenmesinde ve daha yaşanılabilir bir dünya idealinde insanlığa katkı sağlayacağını ifade edebiliriz.

Genelde değerlerin özelde ise dinî değerlerin, teknolojinin gelişiminde ne şekilde etkili olabileceğine yönelik olarak bazı hususların vurgulanması yerinde olacaktır:

- Bilim de teknoloji de etik ve ahlaki kısıtlamalara tabi olmalıdır. Bir mesele, teknolojik duruşun hedeflediği gibi yalnızca verimlilik ölçütleriyle ya da kaynakların en etkin kullanımıyla ölçülmemeli, teknolojik girişimin uzun süreli etkileri tahayyül edilmelidir. Bu belirsizliğin göz ardı edilmediğini gösteren bir ahlaki duruş sergilenmelidir (Bauman, 2011, s. 266).
- Felsefecilerin müdahalesi, teknisyenlerin müdahalesinden sonra gelmemeli; teknik müdahaleden önce bazı değer yargıları dikkate alınmalıdır. Teknolojinin nereye gitmesi gerektiğine ve bu süreçte hangi araçların kullanılacağına sadece teknokratlar karar vermemelidir (Reinecke, 1992, s. 304).
- Amaçların araçları hiçbir zaman meşru kılmayacağı, unutulmaması gereken bir diğer husustur. Amaçlar gibi araçlar da meşru olmalıdır. Meşru araçlar üretmek için çaba göstermek teşvik edilmeli, meşru olmayanlar konusunda dikkatli davranılmalıdır. Amaçlar da araçlar da değerler dikkate alınarak seçilmelidir (Serdar, 2011, s. 229-234).
- İlim teşvik edilirken bunun yanında toplumsal refahı ve kamu yararını korumak, doğal çevrenin korunmasına özen göstermek gereklidir. Birçok düşünüre göre teknolojinin çevreyle uyuşmasında dini temel alan bir kozmolojiye sahip olunmasının etkisi açıktır (Ford, 1992, s. 73). Zira böyle bir anlayış, tabiatı köle yapmanın aynı zamanda Tanrı'nın emanetine nankörlük olduğunu hatırlatmaktadır.
- Teknoloji alanında çalışan kimselerin neye hizmet etmekte olduğunun farkında olmaları önem arz etmektedir. Tek tarafa hedeflenmiş, sadece maddi kaygılar taşıyan, rakiplerini geçmek, gücünü görmek isteyen, hırslı ve bu hırs uğruna her şeyi meşru gören bir zihniyetten sıyrılmak, insani değerleri böylesi kaygıların önüne geçirmek gereklidir. (İnam, 2012, s. 94-97).

Sonuç

Teknolojik gelişmenin hâkim olduğu bir dünyada teknolojiden uzak bir toplum tasavvur etmek mümkün değildir. Fakat insan, teknolojinin kendisine sunduğu imkânlar hususunda da bir imtihana tabi tutulmaktadır. Yeryüzünü mamur etmekle sorumlu insanoğlunun bu işlevi yerine getirirken sorumluluklarını da dikkate alması elzemdir. Teknolojinin ürettiği değerler sistemine karşı manevi ve ahlaki temelli bir değerler sistemi ortaya konulmalı, teknolojinin üretim aşamasından kullanımına, sonuçlarını değerlendirmeye varıncaya dek her aşamada bu değerler dikkate alınmalıdır. İnsanoğlu Tanrı'nın kulu ve halifesidir. Kendisine emanet edilen yeryüzünü manevi değerlerle uyum içinde geliştirmek onun görevidir. İnsan ve onun amacı bu şekilde kavranınca, şu durumlar ortaya çıkar: İnsanlığın hayat standardını, yaşam kalitesini artırmaya yönelik çabalar, amaç olarak değil; araç olarak görülür. Bu durumda, insanı gayriinsani yapabilecek her tutum, insanın amacına engel olacaktır. Manevi dünya görüşü, sadece özgürlük, adalet ve eşitliğe değil; şefkat, alçakgönüllülük ve denetim de vurgu yapar. Denetleyen insan denetlendiğini de unutmamalıdır.

Teknolojinin etkileri uzun vadeli olduğu için değerlerin, teknolojik gelişimden olumsuz etkileneceğini önlemeye yönelik çalışmalar ve teknolojinin ürettiği sorunlara çare bulma çabaları da uzun vadeli olacaktır. Bize düşen, teknolojinin, değerler üzerindeki etkisini bilinçli bir şekilde incelemek, kritik bir bakış açısı ile bu alandaki gelişim ve değişime dair bir farkındalık oluşturmaktır.

Kaynakça

- Adas, M. (2001). *İnsanın ölçüsü olarak makine* (Çev. A. Demirhan). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Aristoteles. (1996). *Metafizik* (Çev. A. Arslan). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Aydın, H. (2003). *İnsan-çevre münasebetine modern yaklaşımın teolojik kritiği*. Malatya: Nehir Yayınları.
- Bauman, Z. (2011). *Postmodern etik* (Çev. A. Türker). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Coffy, R. (2003). *Ateistlerin tanrısı* (Çev. M. Korlaelçi). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Doğan, M. (1993). *İletişim veya dehşet çağı*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Ellul, J. (2003). *Teknoloji toplumu* (Çev. M. Ceylan). İstanbul: Bakış Yayınları.
- Feenberg, A. (2003). *What is philosophy of technology?* <http://www.sfu.ca/~andrewf/komaba.htm>
- Ford, G. (1992). Müslüman toplumlara hangi teknoloji? (Ed.), *İnsan ve teknoloji* içinde (s. 73-76). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Güçlü, A., Uzun, E., Uzun, S. & Yolsal, Ü. H. (2002). Teknoloji felsefesi. *Felsefe sözlüğü* içinde (s. 1407-1412). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Habermas, J. (2003). *İnsan doğasının geleceği* (Çev. K. H. Ökten). İstanbul: Everest Yayınları.
- Habermas, J. (2010). *İdeoloji olarak teknik ve bilim* (Çev. M. Tüzel). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Heidegger, M. (1998). *Tekniğe ilişkin soruşturma* (Çev. D. Özlem). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- İnam, A. (2012). *Candan gönüle*. İstanbul: Bilsam Yayınları.

Johnson, J. A. (2006). *Technology and pragmatism: From value neutrality to value critically*. Paper presented at the meeting of the Western Political Science Association, Albuquerque, NewMexico. Retrieved April 15, 2012 from http://johnsonanalytical.com/technology/Value_Critical_Technology.pdf,

Koç, E. (2007). Teknoloji ve insan. *Kaygı/ Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi*, 8, 106-114.

Koç, E. (2009). *Gabriel Marcel'e göre insan-teknoloji ilişkisi*. Uluslararası Davraz Kongresinde sunulan bildiri, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta. <http://idc.sdu.edu.tr/tammetinler/bilim/bilim9.pdf> adresinden 10 Nisan 2012 tarihinde edinilmiştir.

Korlaelçi, M. (1989). Gabriel Marcel'e göre teknik ve günah. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3, 239-252.

Korlaelçi, M. & Türer, C. (2012). *Felsefe tarihi*. Ankara: Ankuzem Yayınları.

Kur'ân-ı Kerim ve açıklamalı meâli (Haz. Hayrettin Karaman vd.) (1993). Ankara: TDV Yayınları.

Küçükalp, K. & Cevizci, A. (2009). *Batı düşüncesi*. İstanbul: İsam Yayınları.

Marcuse, H. (2010). *Tek boyutlu insan* (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.

Mumford, L. (1996). *Makine efsanesi* (Çev. F. Oruç). İstanbul: İnsan Yayınları.

Muzaffar, C. (1992). Alternatif hareketlerin metafizik temelleri (Çev. T. Kılıç). *İnsan ve teknoloji* içinde (s. 9-21). İstanbul: İnsan Yayınları.

Özel, İ. (2011). *Üç mesele*. İstanbul: Şule Yayınları.

Özyurt, C. (2005). *Modern toplumun çözülmesi*. İstanbul: Açılım Kitap.

Reinecke, I. (1992). *Elektronğin büyüğü* (Çev. F. Elmalı). İstanbul: İnsan Yayınları.

Serdar, Z. (2011). *İslam, bilim ve kültürel ilişkiler* (Çev. K. Atalar). İstanbul: Pınar Yayınları.

Şeriatı, A. (1983/1992). Makineleşmenin tuzağında insan (Çev. Safiye Sağ). *İnsan ve teknoloji* içinde (s. 23-46). İstanbul: İnsan Yayınları.

Şişman, N. (2011). *Yeni insan*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Tirmizi, ebû İ. M. b. İ. (1992). *el-Câmi'u's-sahiḥ (Sünenü't-Tirmizî)*. İstanbul: Çağrı Yayınları.

Nicolai Hartmann'ın Yeni Ontolojisinde Varlık ve Değer İlişkisi

Vedat Çelebi*

Giriş

N. Hartmann bütün felsefi düşüncülerin temelinde ontolojik yapı olduğunu kabul etmesiyle yeni ontolojinin kurucusu olmuştur. Eski varlık öğretisinin genel görüşü, varlığın maddesel suret olarak yoğunlaşmış, düşüncede kavranabilen, nesnelerin belirleyici ve biçim verici özü olduğu idi. Bu durum, içinde insanın da olduğu nesneler dünyası yanında, zaman ve maddesi olmayan, yetkin ve yüksek varlıklardan oluşan bir özler dünyasını oluştuyordu. Eski varlık, bilimin metafizik saplantıları nedeniyle açıklayamadığı reel varlığı, yeni varlık bilimi bu metafizik saplantılara düşmeden gerçekleştirmek durumundadır. Hartmann, önümüzde sayısız duran ve bir çokluk teşkil eden varlığın, aynı zamanda bu çokluğu ve çeşitliliği içinde taşıyan bir birliğin ve bütünlüğünün olduğunu söyler.

Hartmann'ın varlık tabakası cansız, canlı, ruhsal ve tinsel olmak üzere dört katmanlı bir yapı arz eder. Bunlardan ilki, yani cansız tabaka, birbiri içine girmiş yapıların farklı şekillerde dercelenmediği bir düzen olarak bize kendini gösteren bütün evreni kapsar. Kısaca bu tabaka cansız olanın tabakasıdır. Cansız varlık tabakasının üzerinde canlı varlık tabakası yükselir. Canlı varlık da bitkilerden, en basit tek hücrelilerden insana kadar uzanır. Organik tabaka, inorganik tabakaya göre daha yetkin bir şekil almıştır. Canlı varlığın üzerinde ise ruhsal tabaka yükselir. Bu tabaka artık bilinçlidir ancak henüz tinsel varlık değildir; ruhsal tabaka, altındaki diğer iki tabaka olmadan gerçekleşemez. Bu tabaka, diğerlerinden uzayda yer kaplamamasıyla ve içsel oluşuyla ayrılır. Hartmann'a göre cansız ve canlı tabakada hüküm süren doğa yasaları ruhsal tabakada sona erer. Bundan sonra nihai katman olan tinsel varlık

* Öğr. Gör., Nevşehir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

tabakası gelir. Ruhsal tabaka olmadan tinsel tabaka gerçekleşemez. Tinsel varlıklar bireylerin ruhsal yaşamlarının ürünüdür. Nicolai Hartmann'a göre, değişik nitelikler taşıyan varlık alanlarını kavrayabilmek için evren bir bölümüyle değil, bütünlüğüyle ele alınmalı; olgular ve olaylar arasındaki varlık bağlantıları araştırılmalıdır. Varlık, kendi bütünlüğüyle ortadadır ve iki temel kategorisi (belirleyici ilkesi) vardır. Birincisi, zaman ve mekân boyutlarının dışında kalan ve değişmeyen ideal varlık kategorisi, ikincisi ise mekân ve zaman boyutları içinde yer alan real varlık kategorisidir (Tunalı, 1984, s. 24).

N. Hartmann, öznel-idealizmden beslenerek kendi orijinal düşünceleri olan nesnel-idealizme ulaşmıştır. Hartmann hem etikte hem de estetikte bir değerler etiği ve estetiği kurmaya çalışmıştır. Hartmann, değer sınıflarını sistematik bir prensibe göre değil, tamamen ampirik olarak ele alır. Hartmann, değerler alanında öznellik bulunduğu görüşlerine karşı çıkarak değerler alanında bir nesnellik ve mutlaklık olduğu düşüncesini savunur. Hartmann'a göre değerler ile gerçeklikte bulunan bir varlık olan insan arasındaki bağlantının temelinde "değer duygusu" bulunmaktadır. Hartmann, değerleri şu şekilde tasnif eder: Birincisi iyi değerleridir. Ona göre bu değerler tüm yarar ve araç değerlerini kapsamakla beraber, daha pek çok bağımsız, özgün değer alanlarını hatta geniş hâl ve keyfiyet değerler sınıfını da kapsar. İkincisi keyif ya da zevk değerleridir. Bunlar yaşamda çoğu zaman hoş olarak adlandırılan değerlerdir. Üçüncüsü dirimsel değerlerdir. Hartmann bunları canlılara ilişik olan ve yaşamın yüksekliği, açılımı ve gücüne göre canlıda derecelenen değerler olarak tanımlar. Dördüncüsü, ahlaki değerlerdir. Bu değerler iyi olan altında bir araya toplanmış değerlerdir. Beşincisi, estetik değerlerdir. Bunlar da "güzel olan" altında bir araya gelmiş değerlerdir. Altıncısı ve son değer sınıfı, bilgi değerleridir. Hartmann, bu değer aslında sadece bir değerden ibaret olduğunu, bunun da hakikat olarak adlandırıldığını söyler (Türker, 2007, s. 119-121).

Bu çalışmada N. Hartmann'ın varlık felsefesine getirdiği yeni ontolojik yaklaşım ve bunun değer ile ilişkisi ortaya konulmaya çalışılacaktır. Hartmann'ın değerler ile varlık arasında nasıl bir bağlantı kurduğu problemi ele alınacaktır.

N. Hartmann'ın Yeni Ontolojisinde Varlık Anlayışı

Düşünce tarihinin ilk ve belki de en önemli sorunlarından birisi varlık sorunudur. Felsefenin diğer problem alanlarının buradan kaynaklandığı ifade edilebilir. Varlığın nasıl bilinebildiği sorunu her zaman Aristoteles'in "ezeli ve ebedi" sorun dediği, bu varlık sorununa eklenmiştir. Çünkü varlık "felsefenin kendisiyle başlanacağı", temel bir disiplindir (Heimsoeth, 1986, s. 21). Aristoteles için asıl gerçek varlık tek tek nesnelerdir (Gökbek, 1990, s. 77). Tıpkı Aristoteles gibi Hartmann'da var olandan yola çıkarak düşüncesini ortaya koymaya çalışmaktadır.

Varlık, felsefe tarihinde, Bir, Logos, İde, Ousia, Töz, Cogito, Algı, Monad, Nesne, Ben, Ruh, İrade ve Güç gibi çeşitli kavramlarda anlaşıp yorumlanmıştır. Sokrates öncesi felsefi düşüncede filozofların, varlığın ne olduğu ve nasıl meydana geldiği, ana kaynağı gibi problemlere

eğildikleri ve üzerinde felsefe yaptıkları görülmektedir. Bu filozoflar, “Varlık nedir?” sorusunu doğrudan sorgulamışlardır. Sokrates sonrası filozoflar ise varlık sorusunu tali olarak ele almışlardır. Bu yüzden felsefenin konusu olan “varlığın neliği” sorunu, yerini “var olan nesnelerin ve objelerin neliği” sorusuna bırakmıştır. Bundan sonra ise varlığı; oluş, idea, madde, hem düşünce idea hem madde ve fenomen olarak kabul etmişlerdir (Çüçen, 2000, s. 73).

N. Hartmann tarafından yeniden temellendirilen ontoloji, bir bütün olarak varlığı ele alan ve var olanların en temel niteliklerini inceleyen bir felsefe dalıdır. Var olan üzerine kurulan bu öğretiy Parmenides’ten beri var olmakla birlikte, ontoloji sözcüğü çok daha yenidir. Var olanın varlığı ve genel var olma ilkeleri üzerine kullanılan ontoloji terimi ilk kez 17. yüzyılda J. Clauberg tarafından metafizik sözcüğüne yakın bir anlamda kullanılmış, daha sonra D’Alembert, varlık bilimden bu anlamda söz etmiştir. Bununla birlikte varlık bilimin felsefi bir yaklaşım olarak ele alınması Antik Yunan’a, Parmenides ve Herakleitos’a kadar uzanır. Platon’un “idea” öğretisi ya da Sokrates öncesi doğa filozoflarının “arkhe” arayışları ontoloji alanındaki ilk bilgisel çabalar sayılabilir. Orta Çağ’da Anselmus, Aquinolu Thomasius; Yeni Çağ’da Leibniz-Wolf, Kant ve günümüzde E. Husserl, Heidegger, Sartre, Jaspers ve Quine gibi filozoflarca değişik açılardan ele alınmıştır. Ontoloji çağımızda bir öz bilimi olarak fenomenoloji ile bir arada işlenmiş, özellikle de değerler alanı içinde olmak üzere var olanların bilgiden bağımsızlığını çıkış noktası olarak alan N. Hartmann tarafından yeniden canlandırılmıştır (Bozkurt, 2003, s. 91-92).

Nicolai Hartmann’ın yeni ontolojisi M. Heidegger ve var oluşçu felsefeden temel noktada ayrılır. Heidegger’e göre, var oluş insan varlığı ile ortaya çıkar. Heidegger’in felsefesi, insan merkezli bir düşüncedir ve dünya varlığı insan varlığından sonra ikinci planda yer alır. İnsan Heidegger’e göre “Varlığın çobanıdır.” Yalnızca insan gerçekten burada olandır, gerçek var olandır (Akarsu, 1987, s. 215). Hartmann’ın düşüncesinin temeli ise kendini varlıkta bulmaktadır.

Husserl 1911’de “Logos” dergisinde “Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe” adlı bir yazı yayımlar. Bu yazıdaki “şeylerin kendisine” ifadesi, felsefeye yeni bir alanın, görüngüler alanının doğduğu şeklinde yorumlanır. Ancak Husserl’in kastettiği şeyler, reel dünyadaki şeyler olmadığı gibi onun psikolojizme karşı çıkışı da öznelciliğe bir karşı çıkış değildir. Çünkü Husserl’in şeylere dönme çağrısı, kimilerince felsefenin içine düştüğü öznelcilikten kurtulma çağrısı olarak anlaşılmış ve bir nesnelci akımın doğmasına yol açmıştır. Oysa onun kastettiği şeyler, saf bilinç görüngüleridir; yani Husserl’in araştırma sahası, saf bilinç ya da bendir (Husserl, 2003, s. 16). Husserl felsefesinin merkezinde bu açıdan nesne değil, özne yer alır. Burada dünyayı zorunlu olmayan, tesadüfi varlık alanı olarak görürken saf ben ve ben yaşantılarını zorunlu varlık olarak kabul etmektedir. Saf bilinç alanı yanında kendine özgü bir varlık tarzına sahip bir şeysel dünya söz konusu değildir (Sözer, 1976, s. 26). Husserl varlığı sadece yöntem yoluyla elde etmeye çalışıyor, bu indirgeme yöntemiyle varlık tabakalarını tek bir mahiyete irca ediyordu. Mahiyet de genel olanın tasvir edilmesiyle elde ediliyor ve hâliyle de gerçek

varlık ve gerçeklik ihmal ediliyordu. Sonuçta felsefe görüngüler alanını terk etmiş, sadece içkin varlık alanına hapsedilmiş oluyordu. Kurulan varlık bilimi de gerçek varlıkların ya da gerçekliğin değil, özlerin varlık bilimi olmuştur (Mengüşoğlu, 1976, s. 30). Husserl'den önce, verilenin sadece bireysel, reel olan şeyler olduğu; genel, ideal olan şeylerin fenomen olarak algılanabilir, görünebilir olmadığı zannedilirken, Husserl'le birlikte, sadece bireysel, reel olan şeyleri, fenomenleri değil, aynı zamanda bireysel varlıklardan, fenomenlerden tamamen farklı olan, genel objelerin, özlerin de olduğu gibi, bize verildikleri şekilleriyle "algılanabilir", "görünebilir" olduğu anlaşılmıştır. Ona göre, bir şeyin özünü ortaya çıkarmak için hareket noktamız, daima o bireysel varlığın realitesinden yüz çevirmek, her şeyi paranteze almak olmalıdır (Mengüşoğlu, 1945, s. 52). Eğer öz'ü kavramak istiyorsak realite'den uzaklaşmalı, onu göz ardı etmeliyiz; çünkü Husserl'e göre, öz, realitenin yani fenomenin sınırları içerisinde gizli kalır, görünmez (İpşiroğlu, 1939, s. 156). Bu düşünceler N. Hartmann gibi nesnel idealist bir filozofa aykırı düşmektedir. Hartmann'da maddi, uzvi, ruhi ve manevi varlık tabakaları söz konusudur (Hartman, 1946, s. 220).

Ontolojinin temel problemi var oluşla öz arasındaki ilgiyi tespit etmektir. Pozitif bilimlerin verilerinden yararlanarak madde, ruh, hayat gibi varlıkların ve bunların kombinasyonlarının kökenini araştırır. Ayrıca varlıkları veya fenomenleri bize göründükleri şekilde değil, bizatihi kendi hâlleriyle araştırmayı konu edinen felsefenin ve metafiziğin bir kısmı anlamına da gelir; her ne kadar fenomenin ontolojisi yapılıyorsa da bu anlamda ontoloji fenomenolojiye karşıttır (Bolay, 1987, s. 194).

Varlık bilim ya da Aristoteles'in "ilk felsefe" adını verdiği metafizik, var olan bir şey olarak var olanı incelemekteydi. Bu anlamda metafizik var olanı inceleyen en temel bilim olmak durumundadır. Aristoteles, var olanı kategori, nedensellik, kuvve ve fiil bakımından kavradığımızı söyler ve kendisiyle varlığı kavradığımız bazen sekiz bazen de on kategori sayar. Bunlar töz, nicelik, nitelik, ilişki, görelik, mekân, zaman, iyelik, etki ve edilgidir (Vorlander, 2004, s. 144). Eski varlık öğretisinin genel görüşü, varlığın maddesel suret olarak yoğunlaşmış, düşüncede kavranabilen, nesnelerin belirleyici ve biçim verici özü olduğu idi. Bu durum, içinde insanın da olduğu nesneler dünyası yanında, zaman ve maddesi olmayan, yetkin ve yüksek varlıklardan oluşan bir özler dünyasını oluşturunuyordu. Hartmann, bu görüşün radikal temsilcilerinin, öz varlıklarını tek ve esaslı gerçeklik kabul ederek zaman-nesne dünyasının değerini azalttığını belirtir. Peki, eski varlık bilimin böyle bir neticeye varmasına neden olan esas husus neydi? Hartmann bu varlık bilimin esasının, temel ilkelerin aşamalarında olmadığını hatta onunla birleşen deneyüstü metafizik eğilimlerinde de olmadığını, aksine "öz" anlayışında yattığını savunur (Hartman, 2005, s. 10).

Hartmann'ın hareket noktasıyla Aristoteles'in hareket noktası aslında aynıdır. Hartmann'da da gerçeklik, Aristoteles'teki gibi zamansal-mekânsal bir varlık formudur. Her varlığın mahiyeti onun bireysel ve belirli özüdür. Ancak temellendirmeleri çok farklıdır. Yeni varlık bilim

var olanın varlığından, var olanın özlerini anlamaz. Eski varlık bilim bu elemanlar arasındaki ilişkiyi varlık bilgisi olarak ele alıp zihinsel işlemlerle ispat etmeye çalışıyordu. Örneğin Descartes'ın ben'in, Tanrının ve dış dünyanın varlığını ispat tarzı bu tür varlık bilimsel bir metafizikti. Ancak Hartmann, yeni varlık bilimin skolastikçi ve rasyonalistlerin temsil ettiği eski varlık bilimden kesin olarak ayrıldığını, eski varlık bilimin doğrudan doğruya var olanın bir mantığı olmak isterken gerçekte mantık yapılarını varlık tabakasına aktardığını söyler. Yeni varlık bilim ise, bizden bağımsız olarak duran somut var olanları, görüngüleri ve onların yapılarını ele alıp incelemektir. Bu anlamda fenomenoloji yöntemini temele alır. Ve varlığın kendisini tüm gerçekliği ile ortaya koyduğunu kabul eder. Yeni varlık bilim görünenin ötesinde bir gerçeklik olduğu düşüncesine kapılmadan onu olduğu gibi açıklamaya çalışır.

Yeni varlık bilim, var olanı mantıksal ya da erekbilimsel metafizik temellendirmelerle kesinlikle açıklama girişiminde bulunmayacaktır. Çünkü biz böyle bir gayenin var olup var olmadığı hususunda kesin bir neticeye varamayacağımız gibi böyle bir şeyin olup olmaması, orada bizden bağımsız olarak bulunan mevcutta bir değişiklik meydana getirmez. Çünkü birbirinden çok farklı ve çeşitli var olanlar dünyasının içindeyiz. Sayısız var olanı tek tek açıklama olanaklı değildir. Hartmann, önümüzde sayısız duran ve bir çokluk teşkil eden varlığın, aynı zamanda bu çokluğu ve çeşitliliği içinde taşıyan bir birliğin ve bütünlüğünün olduğunu söyler. Çünkü varlık birbiri üstüne yükselen tabakalara ve bu tabakaların kategorilerine sahiptir. İşte yeni varlık bilimin çalışma sahası gerçek dünyanın içerisinde yer alan bu somut varlıkların tabakalı yapısıdır.

Düşüncelerinin oluşumuna bakıldığında N. Hartmann'ın başlangıçta öznel-idealizmin etkisinde kaldığı, daha sonraki dönemlerinde ise nesnel idealist bakış açısını benimsediği görülüyor ki bu onu Aristoteles'e yaklaştırmaktadır. Bu son dönem, kendi düşüncesi olarak kabul edilir. Ancak bütün bunlara rağmen, N. Hartmann da bütün diğer filozoflar gibi varlığı tam olarak açıklamakta güçlük çekmektedir. Ama bütün felsefi sorunların temelinde "ontolojik yapı" olduğunu kabul etmesiyle de yeni-ontolojinin kurucusu sayılmaktadır (Mengüşoğlu, 1983, s. 116). Nicolai Hartmann'ın yeni ontolojisi dedüktif değil indüktif yoldan, ussal değil deneysel temellere dayanarak gelişmeye çalışan yani öznelci-idealizme karşı çıkan, nesnel idealizmi savunan bir akımdır. Diğer taraftan maddecilik ile idealizm arasındaki karşıtlığın üstünde yer almaya çalışması yeni ontolojinin başlıca özelliğidir (Çalışlar, 1985, s. 110).

Bütün düşünce sistemini ontoloji üzerinden kuran Nicolai Hartmann, varlığın çeşitlilik içinde birliği olduğunu, yine varlığın tabakalarının ve var oluş tarzlarının bulunduğunu fakat bunların hepsinin varlığa ait şeyler ve varlığın bir yüzü olduğunu savunmuştur. Nicolai Hartmann varlığın temelini kuran yasaları, varlık alanının değişik nitelikler taşıyan ve aralarında birbirini gerekli kılan katlardan kurulu bir bütün olduğunu açıklamayı amaçlamıştır. Onun yeni ontolojisi varlığın tanımlanmasından çok açıklanmasına, birbirine bağlı varlık katlarının özelliklerini göstermeye önem verir. Varlık alanları kendi başına vardır, varlığı

için kendi dışında bir nedeni gerektirmez. Varlık alanları içinde “reel varlık” ile ilgili olanı en kapsamlıdır; bu bağlamda Hartmann’ın ontolojisi, reel varlığın sorunlarını içerir. Varlık bir bütündür, öznenin karşısındadır ve özneye karşı ilgisizdir. Hartmann’da varlık alanları, reel varlık alanı ve ideal varlık alanı olmak üzere ikiye ayrılır. Hartmann’ın bu ayrımı Platon’un duyulur dünya ve düşünülür dünya ayrımını hatırlatmaktadır. Ancak çok temel bir fark vardır. Platon’da gerçek varlık idealar alanına aittir, duyulur dünya onun yansımasıdır. Hartmann’da ise idealar varlık alanı irreeldir. Hartmann’ın yeni ontolojisinin çekirdeğini bu konuların ele alındığı bölüm oluşturur. Varlıkla ilgili bütün betimlemeler, yasalar, tanımlar bu varlık tabakaları ve varlık alanlarından çıkarılır.

Hartmann’ın varlık tabakası cansız, canlı, ruhsal ve tinsel olmak üzere dört katmanlı bir yapı arz eder. Bunlardan ilki, yani cansız tabaka, birbiri içine girmiş yapıların farklı şekillerde derecelenmediği bir düzen olarak bize kendini gösteren bütün evreni kapsar. Bu yapının sırası elektronlar, protonlar ve nötronlar ile başlar, atomlar, moleküller ve makro-moleküllerden geçerek kozmik boyutlu yapılara, gezegen sistemlerine, yıldız kümelerine ve sarmal bulutsuya kadar uzanır. Kısaca bu tabaka cansız olanın tabakasıdır. Cansız varlık tabakasının üzerinde canlı varlık tabakası yükselir. Canlı varlık da bitkilerden, en basit tek hücrelilerden insana kadar uzanır. Organik tabiat kendi kendine havada durmaz, tersine fizik-maddi varlığın ilgilerini ve kanunluluklarını şart koşar; her ne kadar bu ilgiler ve kanunluluklar canlıyı oluşturmaya yetmiyorsa da organik tabiat bunlara dayanır. Bu iki tabaka arasındaki ilişki bir şekil kazandırma ilişkisi; yani organik tabaka, inorganik tabakaya göre daha yetkin bir şekil almıştır. Bu ilişkide alt tabaka bütünüyle üst tabakada da devam eder. Canlı varlığın üzerinde ise ruhsal tabaka yükselir. Bu tabaka artık bilinçlidir, ancak henüz tinsel varlık değildir; ruhsal tabaka, altındaki diğer iki tabaka olmadan gerçekleşemez. Bu tabaka, diğerlerinden uzayda yer kaplamamasıyla ve içsel oluşuyla ayrılır. Hartmann’a göre cansız ve canlı tabakada hüküm süren doğa yasaları ruhsal tabakada sona erer. İnorganik varlıkla organik varlık arasındaki ilişki bir şekil verme ilişkisiyken ruhi varlıkla diğer iki alt tabaka arasında böyle bir ilişki yoktur, yani ruhi tabaka diğer iki alt tabakanın yeni bir şekil almış hâli değildir. Hartmann buradaki ilişkiyi, temelini alt tabakada kurma ilişkisi olarak adlandırır. Çünkü burada tözsel bir ayrılık söz konusudur. Canlı tabakasında cansız tabakanın tümü devam ederken ruhsal tabakada alt tabaka bütünüyle devam etmez, yalnızca bir kısmı geçer. Dolayısıyla şekil verme ilişkisi, tabakanın bütünüyle üst tabakaya geçmesiyle temelini alt tabakada kurma ilişkisinden ayrılır. Bundan sonra nihai katman olan tinsel varlık tabakası gelir. Felsefeye Hegel’in kazandırdığı tinsel alan kültür ve tarih dünyasını meydana getirir. Kültür dünyası ruhsal varlık dünyasından tamamen farklıdır. Çünkü ruhsal tabaka olmadan tinsel tabaka gerçekleşemez. Tinsel varlıklar bireylerin ruhsal yaşamlarının ürünüdür. Ancak bu ürün meydana geldikten sonra bireyselliği ortadan kalkar ve herkes için ortak olur. Örneğin ahlak yasaları ve din bunlara örnektir. Buraya kadar şekil kazandırma ve alt tabakada temelini kurma ilişkisini gördük. Hartmann bu iki ilişkinin yanında, iki ilişki daha

sayar. Bu ilişki *bağımlı olma* ve *bağımsız olma* ilişkileridir. Üst tabakalar alt tabakalara tamamen bağımlı olduğundan, onlar olmadan var olamayacağından ve bu anlamda bir bağımlı olma durumundan bahsettik. Ancak Hartmann, üst tabakaların bu bağımlılığının yanında onların bağımsızlığını sağlayan bir hususun olduğuna işaret eder. Çünkü her tabaka yalnız kendine özgü olan yeni bir şey getirir; bu yeni olanı Hartmann, novum olarak adlandırır. İşte her tabakada, o tabakaya özgü olarak ortaya çıkan şey, o tabakayı alt tabakalardan ayırarak bağımsız bir tabaka hâline getirir (Tunalı, 1984, s. 24).

Felsefenin asıl ilgili olduğu tabaka, son tabaka olan tinsel tabakadır. Hartmann, tinsel tabakayı da kendi içinde kişisel, nesnel ve nesnelleşmiş tin şeklinde tabakalara ayırır. Tinin gerçekliğin en yüksek tabakası olduğu varlık bilimsel tezi, öncelikle Hartmann'da insan bilincinin özel biçimi olarak öznel ve kişisel tin hakkında geçerlidir. Kişisel tin, ruhsal edimlerimizin ve ahlaki fiillerimizin faili olarak ortaya çıkar; yani bizim kendi varlığımızla alakalı bilinçli yanımızı oluşturan tindir. Gerçek (reel) olan her şey gibi kişisel tin de zamansallık ve bireysellikte karakterize olmuştur, çünkü insanî bilinç süreçleri zamanda cereyan eder ve her insan bilincinin onu diğerlerinden ayıran bireysel bir hususiyeti vardır. İnsanın bilen ve davranan bir varlık olması kişisel tinin hususi temel alametini oluşturur. Nesnel tin ise dar anlamıyla tarihin taşıyıcısı olan tindir. Tüm bireyler için ortak olmakla birlikte zamana bağlıdır. Bu anlamda kişisel tin gibi gerçek ve canlı bir tindir (Tunalı, 1984, s. 41).

Nicolai Hartmann'a göre değişik nitelikler taşıyan varlık alanlarını kavrayabilmek için evren bir bölümüyle değil bütünlüğüyle ele alınmalı; olgular ve olaylar arasındaki varlık bağlantıları araştırılmalıdır. Varlık, kendi bütünlüğüyle ortadadır ve iki temel kategorisi (belirleyici ilkesi) vardır. Birincisi, zaman ve mekân boyutlarının dışında kalan ve değişmeyen "ideal varlık" kategorisi, ikincisi ise mekân ve zaman boyutları içinde yer alan "reel varlık" kategorisidir. "Reel varlık" değişir, "ideal varlık" ise değişmez. Ancak bu iki varlık alanı arasında, yine varlık koşullarından kaynaklanan ortak bir bağ bulunur. Reel varlık organı olan "anlık" ın, ideal varlıklarla ilgili bilgileri edinmesi bu ortak bağ nedeniyledir. Örneğin gerçek bir varlık olan "kara tahta"nın üzerine ideal bir varlık olan üçgenin çizilerek yansıtılması, bu iki varlık kategorisi arasındaki bağlantıdan kaynaklanır. Varlık kategorileri, insanın bir buluşu değildir; varlığın yapısı gereği kendinde vardır ve bir bütünlük içindedir. Her varlık türü, araştırmacıya, hangi ölçülere göre davranabileceğini, sorunlara ne gibi bir tutumla yaklaşılacağını gösterir. Yöntem, araştırma konusu olan varlığın kendisindedir. Daha önceden benimsenen belli bir yönleme, araştırmada öncelik verildiği zaman varlık sorununa kesin bir çözüm bulunamaz. Nicolai Hartmann'a göre, "reel dünya" ayrı yasaları ve yapısı olan, birbiri üstüne gelen dört varlık tabakasından kurulu bir bütündür (Bozkurt, 2003, s. 95):

1. Katman: Cansız nesnelerin bulunduğu varlık alanı olup buna 'inorganik tabaka ya da madde katmanı' adı verilir. Bu katmanı konu edinen bilim fiziktir, inceleyen ise algı" edimimizdir. Maddeden oluşan bu alan tek katmanlıdır. Burada yer kaplama, düşme, ısınma genişleme, soğuyunca büzülme gibi olgular geçerlidir

II. Katman: Canlı varlıkların bulunduğu alandır, bu organik tabaka biyolojinin konusunu oluşturur. Yaşamın geçerli olduğu bu alanı sezgi edimimiz irdeler. Bitkiler alanı iki katmanlıdır, bitkilerde yer kaplama düşme, genişleme, daralma görülür. Yaşam alanında madde ile bağlantı vardır. Yaşam alanının özelliği ise üreme (çoğalma) büyüme gelişme ve beslenmedir.

III. Katman: Burası bilinçli varlıkların alanıdır ve bu alanla da psikoloji ilgilenir. Hayvanlar üç katmanlı varlıklardır, daha önceki iki varlık alanının özelliğini taşırlar. Bu alanı bilinç edimimiz ile tanırız, edim türümüz ise ‘tanıma’dır.

IV. Katman: Tinsel varlıkların oluşturdukları bu alanla da felsefe uğraşır. Edim alanımız tin ya da ustur ve bu alanda bilme edimi söz konusudur. İnsanın bulunduğu alan dört katmanlıdır, başka deyişle insan dört tabakalı bir varlık alanı oluşturur. Önceki üç varlık alanının dışında insanda tinsel katmanın nitelikleri de bulunur. Bu, en özgür ama en güçsüz tabakadır. Bu dört varlık tabakası birbirleriyle karışmış, kaynaşmış olmayıp nitelik bakımından ayrılıklar gösterirler. Yalnız bu ayrılık, bu varlık alanlarının tümüyle birbirlerinden kopuk, birbirleriyle bağlantısız oldukları anlamına gelmez. En güçlü alan birinci varlık tabakasıdır. Bu katman, üzerinde taşıdığı öteki katmanlara gereksinme duymaz, oysa öteki tabakalar birinci katmanı gereksinirler. I. tabaka olan madde alanında algı, II. tabakada sezgi, III. katmanda tanıma ve son tabakada da bilme edimleri geçerlidir. Bu da madde algıyla, yaşam sezgiyle, bilinç tanımayla, tin bilmeyle kavranır demektir. Tinsel alan en özgür, ancak en güçsüz alan olup bütün insan başarılarını, uygarlık ürünlerini, insandaki yaratıcı yeteneğin ortaya koyduklarını içine alır ve en geniş varlık ortamıdır. Özgürleşme aşağıdan yukarıya doğru genişler.

Hartmann’da bu dört varlık tabakası birbirlerinden kopuk değildir. Tabakalar arasındaki ilişki, zaman, mekân, nitelik, nicelik büyüme, gelişme, denge, yaratıcılık, özgürlük gibi “kategoriler” aracılığıyla kurulmuştur. Hartmann’da kategoriler, tarihsel ve doğasal varlık alanlarının determinasyon ilkeleridirler. İlk tabakada yalnızca zaman, mekân ve zorunluluk gibi kategoriler işlerken ikinci tabakada ayrıca büyüme ve gelişme kategorileri etkili olur; üçüncü tabakada yaratıcılık, dördüncü tabakada ise özgürlük öteki kategorilere eklenir. Başka bir deyişle, her yeni tabakada öncekilere yeni kategoriler eklenir ve buna Hartmann “kategoriel novum” der. Filozofa göre, tinsel varlık tabakası en özgür, ama en güçsüz olanıdır. Tabakalar arasında, birinciden dördüncüye doğru bir özgürleşme, dördüncüden birinciye doğru da bir güçlenme ilişkisi vardır.

Nicolai Hartmann’ın ontolojisinin temelini oluşturan “olgular (fenomenler)”, Husserl’de olduğu gibi, içkin ve aşkın diye ikiye ayrılmaz, bir bütündür. Üzerinde durulması, araştırılması gereken ne varsa ontolojinin konu edindiği doğadadır. Düşünmenin konusu “yok olan” değil, “var olan”, öznenin karşısında bulunan “nesne”dir. Kişiyi varlık sorunu ile yüz yüze getiren, onun ilgisini çeken bu nesnedir. Hartmann, Alman idealizm geleneğinin belirleyici etkilerini taşıması açısından tipik bir Alman filozofudur. Bununla birlikte o, Fichte, Hegel ya da Husserlci anlamda bir idealist değildir. Tini ve etkinliğini gerçekliğin temeli olarak görmemekle

idealizmden; görünüşe ya da maddenin işlevine indirgememekle ve idealar alanını kabul etmekle de materyalizmden ayrılır. Hartmann'ın temel varlık bilimsel konumu gerçeklik ve idealite ayrımı üzerinde şekillenir. Bu ayrımın nihayetinde Platoncu bir ayrım olduğu ortadadır. Şu farkla ki; Platon'da ideal olan aynı zamanda gerçek iken Hartmann idealiteyi tıpkı Husserl gibi gerçek dışı (irreel) olarak karakterize eder; aslında Hartmann'ın bu ayrımı, doğrudan Husserl'den alınan ve onun varlık bilimsel duruşunu yansıtan bir ayrımdır. Bununla birlikte Hartmann, tinsel varlık alanını da gerçek bir tarihsel var oluş içerisinde meydana gelmiş olmasından dolayı gerçek (reel) olarak sınıflandırır (Türker, 2010, s. 4).

Hartmann'da gerçeklik, Aristoteles'teki gibi zamansal-mekânsal bir varlık formudur. İdeal varlık alanı ise değerlerin, ilkelerin, yasaların, ideaların varlığıdır ki bunlar gerçekliğe form ve anlam verir. Bu idealar ne mekânsal olarak yer kaplar ne de değişmeye tabidir. Onlar ezelidir. Kuşkusuz bu düşünceler açıkça Platoncudur ve Hartmann varlık biliminin şekillenişinde Platon'un ne denli bir rol oynadığını göstermektedir. Bilindiği gibi Platon ve onun Plotinus gibi izleyicileri güzelin idea olduğunu savunur. Burada güzellik duysal ya da algısal bir şey barındırmayan tamamen akledilir (makul) bir formdur. Kişinin vazifesi duysal olandan sıyrılarak bu akledilir güzelliğe ulaşmak, kendisini duysallığın aracılık etmediği saf seyre (Schau) yükseltmektir. Hartmann'a göre bu, bizdeki estetik alma (auffassen) ya da seyir edimindeki duysal etkiyle (sinnlichen Einschlag) çelişmektedir. Oysa esas olan ve kendi hususiliğinde anlaşılması gereken bu etkidir. Sanki estetik bakışta söz konusu olan sadece içgörü (Einsicht) ya da özgörüsüymüş (Wesensschau) gibi tüm bir bağıntı entelektüalist bir tutumla bir bilgi bağıntısı, (Erkenntnisverhältniss) ya da bilişsel olarak okunmaktadır. Gerçek estetik bağıntıda güzel olarak görünen sadece bize duysal olarak verilen nesnedir. İdeanın güzelliği diye bir şey varsa bu, estetik anlamda bir güzel olamaz. Hartmann, idealistlerin "idea" sının büsbütün boş, yanıltıcı olmadığını ve sanatlarda büyük bir rol oynayan bir kısım ideaların varlığını kabul eder. Bunun en iyi örneği, tarihsel olarak büyük sanat eserlerinin arkasındaki itici güç olmuş olan tinsel değerlerdir. Aynı şey pek çok etik değer için de geçerlidir. Hartmann, bunun varlığını ve çok temel bir şey olduğunu kabul ettikten sonra, onun sanat eserinin görünen içeriğini tek başına oluşturmaktan çok uzak olduğunu belirtir (Türker, 2010, s. 5-6).

Nicolai Hartmann'ın Değer Anlayışı

Nicolai Hartmann "ahlak (etik)" alanına da ontoloji açısından yaklaşmış, Max Scheler'in geliştirmiş olduğu değerler kuramından yararlanmış ve onları yeni bir yorumla düzenlemiştir.

Değer, isteyen, gereksinme duyan, erek koyan bir varlık olarak kişinin, nesne ile bağlantısında beliren şeydir. Daha doğrusu, insanların gereksinme, duyma biçimi ve istemelerinin türlü türlü oluşu, değerlemeleri de çoğalttığından sayısız değer türleriyle karşılaşır. Ayrıca, birine yüksek bir değer olarak görünen bir şey, bir başkasının değeri az ya da değersiz gö-

rünebilir. Her türlü deneysel yaşantının dışında, insanın isteme, duyma ve eğilimlerinden bağımsız olan, kendi başına var olan, “kendinde değeri” kabul eden felsefe görüşüne göre, aralarında bir aşama düzeni olan bu değerler bir “değerler alanı” kurarlar. M. Scheler ve N. Hartmann bu görüşü savunurlar (Akarsu, 1998, s. 49).

Hartmann’ın değer sınıflandırmasına geçmeden önce karşılaşılan bir güçlüğü belirtmemiz gerekir. İnsan, duysal, bedensel yönü ile reel varlık alanına aitken değerler ideal varlık alanında bulunmaktadır. Buradaki problem iki farklı varlık alanında bulunan insan ve değerler arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağıdır. İnsan değer duygusu ile değer alanına yükselmekte ve değerleri ideal varlık alanından reel varlık alanına taşımaktadır. Bu anlamda insan reel dünyada değerlerin yürütücüsü, taşıyıcısı olmaktadır.

Hartmann, değerleri şu şekilde tasnif eder: Birincisi “iyi değerleri”dir (Güterwerte); ona göre bu değerler tüm yarar ve araç değerlerini kapsamakla beraber, daha pek çok bağımsız, özgün değer alanını hatta geniş hâl ve keyfiyet değerler (Sachverhaltswerte) sınıfını da kapsar. İkincisi “keyif ya da zevk değerleri”dir (Lustwerte). Bunlar yaşamda çoğu zaman “hoş” (angenehm) olarak adlandırılan değerlerdir. Üçüncüsü “dirimsel değerler”dir. Hartmann bunları canlılara ilişik olan ve yaşamın yüksekliği, açılımı ve gücüne göre canlıda derecelenen değerler olarak tanımlar. Dolaylı olarak yaşama faydalı olan her şeyin dirimsel değeri vardır; dirimsel değersizlik de yaşam için zararlı olan şeydir. Dördüncüsü, “ahlaki değerler”dir. Bu değerler “iyi olan” altında bir araya toplanmış değerlerdir. Beşincisi, “estetik değerler”dir. Bunlar da “güzel olan” altında bir araya gelmiş değerlerdir. Altıncısı ve son değer sınıfı, “bilgi değerleri”dir. Hartmann, bu değerlerin aslında sadece bir değerden ibaret olduğunu, bunun da “hakikat” olarak adlandırıldığını söyler (Türker, 2007, s. 119-121).

Hartmann’ın da itiraf ettiği gibi bu tasnifin, bir merdivenin basamakları gibi çok standart olmadığını ve birbirlerine karşı alanlarının çok sarih bir biçimde belirlenmemiş olduğunu burada açıkça görmekteyiz. Hartmann bu heterojen tasnif içerisinde son üç değer sınıfının birbiriyle bariz olarak belirli derecede paralel bir bağlantı içerisinde bulunduğunu, ancak bu durumun bunların arasında yüksek farkların bulunmasını olanaksız kılmadığını savunur. Bu değer sınıflarının her biri, bilgi değeri hariç, daha yüksek ve daha düşük değerlerin tüm mertebelerini kapsar (Türker, 2007, s. 121).

Hartmann’ın da vurguladığı gibi ilk üç değer sınıfı arasındaki keyif değerleri sınıfı kısmen iyi değerleri sınıfıyla örtüşebilmesinden ötürü gerçekten çok açık değildir. Zira kış mevsimindeki sıcaklık gibi “hoş” olan bir şey, aynı zamanda “iyi”dir. Bu yüzden o, iyi ve keyif değerleri arasındaki farkın, ancak keyif değerini salt öznel olarak aldığımızda daha iyi ortaya çıkacağını; yani keyif değerini, mutad olduğu üzere “hoş” olarak adlandırdığımız keyfi meydana getiren şeyin değeri olarak değil de hissedilen şeyin değeri olarak aldığımızda belirginleşeceğini söyler. Buradaki ayrımın çok ince bir çizgi üzerinde olduğunu görüyoruz. Çünkü iyi, bir “şey”in bizim için yarar taşımasıyla alakalı iken keyif ya da zevk, hissettiğimiz o şeyin

üzerimizde meydana getirdiği yaşantıyla ilgili bir değerdir. Hartmann, “hoş”un dirimsel değerlerle de sınır ilişkisinin açık olmadığını kabul eder. Zira “hoş”, hayat için gerekli geniş bir şey ifade etmeksizin lezzetin vitaminli ve faydalı olana işaret etmesi gibi kısmen hayat fonksiyonlarına kısmen de bambaşka bir şeye, her türlü ölçüyü aşmada, uyuşturucu maddelerinde, alkolde olduğu gibi yaşama zarar verici olana delalet eder. Bu durum, keyif değerlerini dirimsel değerlerden kesin olarak ayırır (Türker, 2007, s. 120-121).

İyi değerlerinin dirimsel değerlerle olan ilişkisine gelince burada basit bir temellendirme ilişkisi esas alınmaktadır. İyi değerleri dirimsel değerlere, böylece daha aşağı değerler daha yüksek değerlere dayandırılmaktadır. Ona göre, bir “iyi” bizzat kendinde bir şey değildir, aksine sadece birisi “için”dir; burada “birisi” sözcüğü altında bir şahıs değil, tinsel bir mahiyet kastedilmektedir; bir hayvan veya bir bitki “için” yani faydalı olacağı bir canlı için de bir iyi olabilir. Ancak her zaman “birisi için” bir iyi olmalıdır; dolayısıyla Hartmann, bu bağıntının haricinde bir şey olmadığını savunur. Bir canlı varlık için ereklilik ilişkisi olan her şeyin bu canlı için iyi değeri, yarar değeri vardır fakat sadece onun “için” vardır, kendinde var değildir. Bunun için tohum tanesini gagalayarak açıp yiyen kuş için tohum tanesinin bir iyi değeri vardır; yine yeryüzünde yaşayanların tümü için havanın, ışığın ve suyun dolaşımının iyi değeri vardır (Türker, 2007, s. 122).

Hartmann için güzelin değer karakteri ve estetik değerlerin, değerler alanındaki konumu için buradan çıkan sonuç şudur: Estetik değer gerçek bir şeyin ya da kendinde var olan bir şeyin değeri değildir aksine sadece görünmede var olan, yani sırf-bizim-için-var olan bir şeyin değeridir. Bu durum, estetik değerlerin iyi değerinden, dirimsel ve ahlaki değerlerden yegâne farkıdır. Bizzat değerlerin gerçekleştirilmesinin değerli olması, tüm diğer değer sınıfları için geçerlidir; fakat bu, estetik değerler için geçerli değildir. Estetik değerler kesinlikle gerçekleştirilmezler. Çünkü estetik değerlerin kendi taşıyıcıları olarak yapışık oldukları nesneler gerçek nesneler değildir; tersine karışık bir varlık tarzına sahip nesnelerdir. Sadece ön-yapıları gerçektir ama bu yapı onlardaki en dar yapıyı teşkil eder, diğer tüm tabakalar gerçek dışıdır (irreel) ve gerçek dışı olarak kalır. Ancak değer bu arka-yapıya değil, aksine bizzat görünmeye (erscheinen) bağlıdır

Estetik değerler görünüşe çıkabilmek için estetik olmayan, örneğin, ahlaki değere bağımlı iken bu bağımlılık ilişkisinde ortaya çıkan kategori onu aynı zamanda ahlaki değerden bağımsız, ayrı bir değer yapar. Bu değer estetik değerdir. Hartmann, estetik değeri üç şekilde tasnif eder: Nesneye göre sınıflandırma, sanatlara ve sanat dallarına göre sınıflandırma ve değer duygusuna göre sınıflandırma. Birinci tür sınıflandırmanın altında doğal güzel (bir yerin güzelliği gibi) ve insani güzel (bir yüzün güzelliği gibi) yer alır. Burada değer türleri, “göl kesiti”, “manzara”, “portre” gibi nesnenin türlerine -burada konunun türlerine- kıyas edilerek ayrılır. Sanatlara ve sanatların dallarına göre yapılan ikinci tür sınıflandırmada ise doğal ve insani güzel dışarıda bırakılır. Bu sınıflandırma temelini sanat eserinin kendisine göre

yaratıldığı sanat biçimiyle, o sanat eserindeki sanatsal değerın özel türü arasındaki farktan alır. Zira özel sanat biçimleri, içerisinde güzelin, yani sanatsal değerin şekillendiğı denemiş form tiplerinden başka bir şey değildir. Örneğın müzikte minuetto, aria, sarabande vs. sanat biçiminin özelliğı ile hususi sanatsal değeri türü farklı şeylerdir. Hartmann'ın buraya kadar yaptığı ayırım, sanatın konu aldığı nesnesiyle, sanatın kendi özgöl formunu yani onu bir aria ya da sarabande yapan formunu o formda ortaya çıkan sanatsal değere kıyasla yaptığı bir ayırımdır. Üçüncü tür sınıflandırmaya geçmeden önce Hartmann'ın dikkatimizi çektiğı bir sınıflandırma ya da ayırma daha değinmek istiyoruz. Bu sınıflandırma, sanatlarda hâkim olmuş üslup dediğimiz tarihsel-empirik ana yönelimlere göre yapılır. Ancak burada sadece yeterince geniş form tipinden olan üsluplar, ayrıca her şeyden önce pek çok sanatı kapsayan ve onların içerisinde aynı türden sayılan ve sanat tarihinden bilinen üsluplar kast edilmektedir. Bu yüzden bu sınıflandırma tarihsel-empirik bir sıra taşıır ve tabiatıyla tarihsel, kültürel görüngülerle de bağlantılıdır (Türker, 2010, s. 22).

Üçüncü tür tasnif, değeri duygusuna göre yapılan ve bu yüzden Hartmann'ın estetik değeri ler sorununa en uygun bulduğı sınıflandırmadır. Hartmann'ın değeri probleminde merkeze aldığı ve estetiğın temel sorunu olarak gördüğü değeri sınıflandırması gayet görüngübilimsel bir sınıflandırma olan son sınıflandırmadır. Bu sınıflandırmayı o, Husserlci bilinç edimi (act) ve kastı (meaning) analiziyle Scheler'in değeri lerin bize duyguyla verildiğı tezine dayanarak yapmaktadır. Bilindiğı gibi belli başlı değeri türleri vardır. Hartmann Aesthetik'inde eskiden beri bilinen, yüce (das Erhabene), zarif (das Anmutige), cezbedici (das Reizende), hoş (das Gefaellige), komik, mizahi (das Humoristische), trajik, tuhaf (Grotestk), düşsel (fantastik), girift (das Kapriziöse) gibi değeri lerini güzelin belli başlı değeri türleri olarak sınıflandırır. Ona göre, değeri türleri kaynak olarak çağrıştııcı (analogend) değeri duygusuyla doğrulanır (bezeugen); oysa bu değeri türleri ne değeri duygusundan alınmış ne onun tarafından karakterize edilmiş ne de belirgin bir biçimde birbirinden farklılaşmıştır. Bu nedenle Hartmann, estetik değeri lerin alanına gerçekten nüfuz etmek için sağlam bir dayanağın bu yolla elde edilemeyeceğini iddia eder. Çünkü etikteki gibi "iyi olma"nın (Gutsein) türlerine uygun olarak münferit genel değeri lerin ortaya çıkarılamaması tersine sayısız yüksek derecede bireyselleşmiş değeri ler ile uğraşılması burada bir değeri analizine muhalefet etmektedir; her sanat eserinin ve hemen hemen diğeri tüm güzellerin kendi hususi değeri lerini vardır. Gerçi bu değeri lerin genel özellikleri vardır fakat değeri bu genel özelliklerin toplamında ortaya çıkmayan bambaşka bir şeydir. Bu yüzden Hartmann estetik değeri analizinin olanaksız olduğunu ancak en azından estetik değeri lerin diğeri değeri sınıflarından mahiyet farklılıklarının verilebileceğini ve ayrıca onunla belli başlı diğeri değeri sınıfları arasındaki olumlu değeri ilişkisine dair bazı mahiyet yasalarının gösterilebileceğini savunur (Türker, 2010, s. 23-25).

Hartmann, estetik değeri diğeri değeri türlerinin varlık bilimsel ilişkisinde ortaya çıkan bir görünüş değeri olarak görmekte ve onu varlık bilimsel olarak temellendirmektedir. Hartmann'ın estetik değeri ideal değeri lerden saymaması onun değeri teorisinde sorunlu bir yan

oluşturmaktadır. Burada özellikle metafizikten kaçınma kaygısının olduğu seziliyor. Ancak önceden bir form ya da ide kabul etmeden görünüşün nasıl ve neye göre olduğu açıklanmasız kalmaktadır. Böyle bir şeyi kabul etmek ne zorunlu olarak metafiziksellik içerir ne de güzelliği diğer değer türleriyle özdeşleştirir. Diğer bir husus, Hartmann estetik değeri diğer değer türlerine verilen duyusal tepkide temellendirmektedir. Sırf duyusallıkla ırılanan estetik değerin tamamen duyusal olana ilişkin bir değer olan dirimsel değerden nasıl ayrıştığını temellendirmek başlı başına bir problem gibi durmaktadır. Hartmann'ın güzelliği ya da estetik değeri ideal değerlerden ya da varlıklardan saymaması paradoksaldır. Oysa güzellik dediğimiz şey gerçek (reel) bir şey değildir; bu bağlamda o, ideal değerlerden sayılmalıdır. Güzellik zihnin içeriği düzenleme ya da ona form verme yetisine, duyusal-duygusal ve düşünsel olarak verdiğimiz tepkiyle ortaya çıkar. Sonuç olarak Hartmann'ın estetik değerlerin statüsü sorununu tam olarak çözmediği söylenemese de bu değerlerin diğer değer sınıflarını bertaraf etmeden kavranması noktasında temellendirmeleri son derece önemlidir.

Hartmann'da ahlaki değerler en yüksek değerlerdir ama bundan dolayı da en güçsüz olanlardır. İnsan değer duygusu ile değerlere sokulur ve bedeni ile de maddesel dünyaya bağlı olduğundan, değerleri yeryüzü gerçekliğine çekebilir ve onları burada gerçekleştirebilir. Böylece insan reel varlık dünyasında gerekliliğin yürütücüsü olur; değerleri bu dünyaya sokandır insan, dünyanın anlam vericisidir: değerlerin güçsüz oluşu insanın gücünü koruyabilmesinin koşuludur. Bir eylemin ahlaksal olmasının iki koşulu vardır. Hartmann'a göre ilkin eylem özgürlük içinde yapılmalıdır. İkinci olarak da bir eylemde en yüksek değerler aşağı değerlere üstün tutulmalıdır. Ahlaksal olarak eylemde bulunmak daha iyiye karar vermektir. Hartmann, ahlakla din arasında dinlerde ve felsefelerde süregelen bağlantıyı da tümenden kaldırır. Ahlakla din arasında şu beş çözülmez çatışkının (antinomi) bulunduğu inanır (Demir, 2002, s. 49-50):

1. "Bu dünya"ya ve "öbür dünya"ya yönelmenin birleşemeyeceği. Öbür dünyaya yönelmede gerçek olandan yüz çevirme ve dünyadan kaçma var, burada bu dünya değerden düşürülmüştür. Bu dünyadan kaçmayı ahlak gücünün bir zayıflığı olarak kabul eder, bu yüzden de öbür dünyaya yönelmeyi ahlaka aykırı sayar.
2. En yüksek değer olarak Tanrı ve insanın birleşmezliği: ya Tanrı ya insan. Dindar insan Tanrı'ya karar verir. Tanrı istenci kesindir, insan istenci ise ona bağlıdır. Ahlak açısından ise insan en yüksektir ama kişi olarak insan.
3. Ahlaksal özerklik ile dinsel yaderklik (heterenomi)'in bağdaşmazlığı. Dinsel insan için "Tanrının buyruğu iyidir". Ahlaksal insan böyle bir davranışı ahlaksal olanın değerden düşürülmesi olarak görür.
4. Özgürlük ve Tanrı kayırmasının bağdaşmazlığı. Kayırma, özgürlüğü ortadan kaldırır.
5. Kurtuluş ya da bağışlama ve insanın onuru arasındaki bağdaşmazlık. Bir çocuk için suç söz

konusu edilemez, çünkü o henüz olgun değildir. Ama bir din, yetişkini de suçtan kurtarıyorsa onu hesap vermeye yeteneği olmayan ve ruh hastası bir varlık derecesine indirmiş oluyor.

Hartmann'a göre kurtarış ve kayırma gerçekten insanın değerden düşürülmesidir ve onun özgür olmayışının açıklanmasıdır. Kant ahlak adına Tanrıyı gerekli kılıyordu. Ona göre ancak bir Tanrı varsa en yüksek iyi gerçekleştirilebilirdi, ahlaklı olmak da ödevimizdi. Hartmann'da ise aynı ahlak adına, bir özgürlüğün olabilmesi için Tanrı var olmamalıdır. Tanrı'nın varlığı ahlaksal eylemin değerini düşürür, insanı aşağı, oluşmamış bir varlık hâline sokar, özgürlüğünü yok eder. Tanrı'nın bir plana göre yarattığı bir dünya içinde insan ahlaksal bir varlık olarak ortadan kaldırılmıştır (Çalışlar, 1985, s. 121).

Hartmann'da Varlık ve Değer İlişkisi

Hartmann'ın varlık biliminde tabakaların bağımsızlaşmasında belirleyici rol kategorilerindir. Bir yandan üstteki tabaka var olabilmek ya da görünüşe çıkabilmek için alttaki tabakaya bağımlı iken bu ilişkide ortaya çıkan kategoriler üstteki tabakanın alttaki tabakadan ayrı bir tabaka olarak belirlemesini sağlar. Hartmann varlık bilimindeki bu ilişki aynıyla değerlerde de geçerlidir.

Hartmann'ın etik düşüncesi aşamalı bir yapının (varlık katmanları) içerisinde değerlendirilebilir. Çünkü Hartmann'ın etik düşüncesinin temelinde ontoloji yatmaktadır. Ona göre, özgürlük, reel varlık katmanları gibi aynı şekilde basamaklı olarak sürmektedir. Şöyle ki Hartmann'ın özgürlüğü incelerken vardığı sonuçta, reel varlık katmanlarında vardığı sonuçla aynı oluyor. Nasıl her katman dayandığı katmana göre yeni bir şey getirmişse, nasıl her katmanın kendine göre bir hareket serbestliği özgürlüğü varsa, insanın da tin katmanında aynı şekilde bir özgürlüğü vardır. Bu katmanda insan kişi olarak ortaya çıkar. Bunun getirdiği yenilik de; yaşama, dirimsel, ruhsal yasalara bağlı olmasına karşın kişinin kendisi için olanaklı olan alan içinde karar verme özgürlüğüdür. İnsan yaşamı da bu katmanlarda kurulmuştur. Her katman bir yeniliği getirir; tin katmanlarındaki yenilik, iç dünyaya ilişkin kararlarda hareket özgürlüğüdür. Kişi kendi kendini belirleyebilir. Tin alanı kendi güçleriyle öteki alanlara el atabilecek durumdadır. İnsanın sorumluluğu da başkası tarafından belirlenmemiş olmasına dayanır (Demir, 2002, s. 47-48).

Hartmann'a göre, ahlak değerleri bağımsız bir varlık alanı oluşturur. İnsan bir "kişi" olarak tinsel varlık alanında ortaya çıkar ve onun bir özgürlüğü vardır. Yalnız insana özgü olan bu alanda tin üçe ayrılır: 1) Kişisel tin: Belli bir insanın tinidir. 2) Nesnel tin: İnsan bireylerini belli varlık biçiminde toplayan, bireyin üstünde bir toplumun oluşmasını sağlayan "reel güç"tür. 3) Nesnelleşmiş tin: İnsan yaratmalarının, insan buluşlarının oluşturduğu bir süreç niteliğindedir; diri, canlı değildir ancak kişisel tini gereksinir. Bütün düşünce ürünleri, sanat yapıtları, kültür varlıkları bu nesnelleşmiş tinle ilgilidir ve o nesne-konu niteliği kazanmış bir bütündür. İnsanın gelişmesini, düşünmesini, yaratmasını sağlayan yalnız nesnel tindir.

Dil, hukuk, ahlak, bilim, sanat, din bu nesnel tin ile oluşur. Bütün değerlerin ortaya çıktığı bir varlık alanında kişi, özgür istencine dayanarak özel bir tutumu benimseyebilir. Değerler, bütün varlık türlerinden bağımsızdır. Birey yeterince gelişmiş, güçlenmiş ise nesnelleşmiş tinin etkisi karşısında kendi öz yapısını korur, bunu başaramazsa yaratıcı gücü verimsiz bir duruma düşer. Hartmann'a göre sanat yapıtları da nesnelleşmiş tin ile ilgilidir; sanat varlıklarını içeren alanla ilgili nesnelleşmiş tin iki katmandan kurulmuştur: 1) "Reel ön plan", 2) "İrreel arka plan". Sanat ürünlerinde bütün açıklığıyla ortaya çıkan bu varlık katmanlarına göre, sanat yapıtının biri "iç", öteki "dış" olmak üzere iki ögesi vardır. Hartmann, ontolojinin bilgi kuramına değil, bilgi kuramının ontolojiye dayandığını; bir nesnenin düşüncesinin ya da bilgisinin olabilmesi için nesnenin varlığının zorunlu olduğunu savunmuştur. Bu cümleden yola çıkarak varlığı, "ideal" ve "reel" varlık olarak ikiye ayırmış; reel varlığı da anorganik tabaka (cansız maddeler alanı; fiziğin konusu), organik tabaka (bütün canlı varlıklar alanı; biyolojinin konusu) ve tarihsel varlık tabakası (bilinçli varlıklar ve onların ürünleri; psikolojinin konusu) olmak üzere üç ayrı varlık alanına ayırmıştır. İdeal varlık tabakası ise tinsel varlık alanı olarak ortaya çıkmıştır; bu alanda insan ve değerleri vardır ve felsefenin konusuna girer (Akarsu, 1987, s. 183-184).

Hartmann'a göre nesnel tinin kendi üzerinde bilinci yoktur, bu tin üzerine bir bilgi vardır yalnızca. Nesnel tinin bu yüzden kişisel tine gereksinimi vardır, onunla yaşar. Bu tin iki katmanlıdır: "reel bir ön planı" ve "irreel bir arka planı" vardır. Bunu en iyi sanat yapıtında görebiliriz. Her sanat yapıtının bir dışı, gereçleri ve bir içi (ruhu) vardır. Nesnel tinin bu yüzden kişisel tine gereksinimi vardır. Tek kişi yeterince güçlü ise kendi öz biçimini nesnel tin karşısında koruyabilir, yoksa onun karşısında yaratıcı gücü kötürüm olur. İşte ideal dünya ile reel dünya arasındaki uçurumu kapatacak olan insandır. İnsan bunu yapabilir, çünkü Kant'ın dediği gibi insan "iki dünyanın vatandaşı"dır: duyarlık dünyasının ve özgürlük dünyasının. Hartmann değişmez, öncesiz-sonrasız bir ahlaksal değer alanını kabul eder. Bu değerler tıpkı Platon'un idea'ları gibi bu dünyanın ötesinde vardır. (Demir, 2002, s. 49).

Şimdi Hartmann'ın bu fikirlerini tekrar analiz edelim. Birinci olarak şunu gördük ki Hartmann kendi varlık bilim sistemini aynıyla sanat yapıtına uygulamaktadır. Onun varlık biliminde cansız, canlı, ruhsal ve tinsel varlık şeklinde yükselen varlık düzeni ve bunlar arasındaki ilişki, Hartmann'ın burada geliştirdiği bölgesel varlık biliminde aynen tatbik edilmektedir. Canlı ve cansız tabaka arasındaki şekil kazandırma ilişkisinin ve temelini alt tabakada kurma ilişkisinin sanat yapıtına uygulandığını ve böylece birbirine dayanan, birbiri üzerinde yükselen ve böylece farklı varlıksal alanların, katmanların ortaya çıkarıldığını görüyoruz. Hatta canlı tabakanın cansız tabakaya göre daha yetkin bir şekil alması örneğinde olduğu gibi üstteki tabakanın alttakinden daha yetkin bir şekil alması olayının aynıyla sanat yapıtında tabakalanan görünüş alanları için de geçerli olduğunu söylemek durumundayız. Her üstteki tabaka alttaki tabakaya nazaran daha zengin ve derinlikli bir görünüş alanı oluşturmaktadır. Hartmann varlık biliminde yer alan diğer iki ilişki yani bağımlı olma ve bağımsız olma ilişki-

leri de burada cereyan etmektedir. Sanat eserinde tabaka tabaka ortaya çıkan görünüşler var olmaları için bir yandan alttaki tabakadaki görünüşe bağımlıyken kendi tabakasinda ortaya çıkan yeni bir görünüşle, alttakinden ayrı, bağımsız bir tabaka oluşturur. İkincisi, Hartmann estetik değerin gerçek bir şeyin ya da kendinde var olan bir şeyin değeri olmadığını; aksine sadece görünmede var olan, yani sırf-bizim-için-var olan bir şeyin değeri olduğunu söylerken onun aynı zamanda niyetset (intentional) karakterine ve erekliliğine de işaret etmektedir. Estetik değerin gerçek bir şey olmaması ya da gerçek bir şeyin değeri olmaması aksine karışık bir varlık tarzına sahip olması, onun bizim ilgimizden bağımsız olarak var olan bir tözün niteliği olmadığını aksine bizim beğenimize yönelmiş, bu amaçla yaratılmış varlığın bir niteliği, ondaki görünmenin kendisi olduğunu imler. Ayrıca estetik değerin bizim bilme, beğenme ya da zevk edimlerimizin de değeri olmaması, salt öznel bir statüye sahip olmadığını ve zevk değerlerinden esaslı bir biçimde ayrıldığını göstermektedir.

Hartmann'ın estetik değerlerle aralarında akrabalık bağı gördüğü bir değer grubu ahlaki değerlerdir. Onun ahlaki değer-estetik değer ilişkisine dair analizleri, söz konusu iki değer grubu arasındaki tartışmanın tarihine bakacak olursak gerçekten çok önemlidir. Etik ve estetik değerler ya klasik felsefede olduğu gibi özdeşleştirilmiş ya da modern dönemde olduğu gibi birbirinden kopuk iki değer sınıfı olarak ele alınmıştır. Hartmann bir özdeşleştirmeye gitmeden iki değer grubu arasında varlık bilimsel bir bağın olduğunu çözümlemeleriyle göstermiştir. Üstelik bu bağ zayıf ya da ilineksel bir bağ değildir aksine çok temelli, biri olmadan diğersinin olamayacağı bir bağıdır. Hartmann burada varlık bilimindeki tabakalandırma sistemini ve kategori anlayışını aynen uygular ve sonuçta bağımsız ama birbiriyle varlık bilimsel bir bağ içinde olan iki değer sınıfının var olduğunu gösterir.

Nicolai Hartmann'ın felsefesi "varlık", "bilgi" ve "değer" sorunlarından yola çıkarak varlığın temelini kuran yasaları varlık türleri arasındaki bağlantıyı bu bağlantının oluşumunu; varlık alanının değişik nitelikler taşıyan ve aralarında birbirini gerekli kılan katlardan kurulu bir bütün olduğunu açıklamayı amaçlamıştır. Onun yeni ontolojisi varlığın tanımlanmasından çok açıklanmasına, birbirine bağı varlık katlarının özelliklerini göstermeye önem verir. Hartmann, en genel anlamda söylenecek olursa, değerlerin ne Kant'ın düşündüğü gibi ussal istencin yaşamasına dayalı olarak var olduklarını ne de herhangi bir biçimde ahlâksal "yapmalısın" buyruğunca temellendirilebilir olduklarını düşünmektedir. Değerler, aynı matematik ile mantık doğruları gibi nesnel bir özler alanı oluşturmaktadırlar; dahası aynı onlar gibi a priori olarak keşfedilmeleri olanaklıdır. Değerler bu anlamda Hartmann'a göre karmaşık sıradüzenli bir dizge oluşturmaktadır. Tıpkı varlık bilgisinde olduğu gibi daha yüksek değerlerin gerçekleşimi, daha düşük değerlerin yani öncelikle ahlâksal olmayan ya da en yalın kat olan değerlerin gerçekleşimine dayalıdır. Hartmann Scheler'de olduğu gibi nesnel değerlerin varlığına inanmaktadır.

Sonuç

Nicolai Hartmann bütün felsefi düşüncelerini ontolojik yapı ile temellendirerek yeni ontolojinin kurucusu olmuştur. Hartmann eski varlık bilimi öz anlayışından dolayı gerçek varlığı açıklamada başarısız kabul etmekte ve itirazını bu yol üzerinden temellendirmektedir. Eski varlık bilimin metafizik saplantıları nedeniyle açıklayamadığı reel varlığı, yeni varlık bilim bu metafizik saplantılara düşmeden gerçekleştirmek durumundadır. Hartmann, yeni varlık bilimin skolastikçi ve rasyonalistlerin temsil ettiği eski varlık bilimden kesin olarak ayrıldığını, eski varlık bilimin doğrudan doğruya var olanın bir mantığı olmak isterken gerçekte mantık yapılarını varlık tabakasına aktardığını söyler. Eski varlık bilim salt kurgucu, tümdengelimci ve rasyonalisttir. Yeni varlık bilim ise bu tavırdan özellikle kaçınır. Yeni varlık bilim ne ispatçı aksiyomcu ne de tümdengelimci bir metafiziktir. Yeni varlık bilimin vazifesi orada, bizden bağımsız olarak duran somut var olanları, görüngüleri ve onların yapılarını ele alıp incelemektir. Yeni varlık bilim, var olanı açıklamada artık somut şeylerden ve bilimsel çalışmalardan hareket edecektir.

Hartmann'ın varlık tabakası cansız, canlı, ruhsal ve tinsel olmak üzere dört katmanlı bir yapı arz eder. Hartmann kendi varlık bilim sistemini aynıyla sanat yapıtına uygulamaktadır. Canlı ve cansız tabaka arasındaki şekil kazandırma ilişkisinin ve temelini alt tabakada kurma ilişkisinin sanat yapıtına uygulandığını ve böylece birbirine dayanan, birbiri üzerinde yükselen ve böylece farklı varlıksal alanların, katmanların ortaya çıkarıldığını görüyoruz. Hatta canlı tabakanın cansız tabakaya göre daha yetkin bir şekil alması örneğinde olduğu gibi üstteki tabakanın alttakinden daha yetkin bir şekil alması olayının aynıyla sanat yapıtında tabakalanan görünüş alanları için de geçerli olduğunu söylemek durumundayız. Hartmann varlık biliminde yer alan diğer iki ilişki yani bağımlı olma ve bağımsız olma ilişkileri de burada cereyan etmektedir. Sanat eserinde tabaka tabaka ortaya çıkan görünüşler var olmaları için bir yandan alttaki tabakadaki görünüşe bağımlıyken kendi tabakasından ortaya çıkan yeni bir görünüşle, alttakinden ayrı, bağımsız bir tabaka oluşturur.

Hartmann'a göre değerler ile gerçeklikte bulunan bir varlık olan insan arasındaki bağlantının temelinde "değer duygusu" bulunmaktadır. Hartmann'ın da itiraf ettiği gibi değer tasnifinin, bir merdivenin basamakları gibi çok standart olmadığını ve birbirlerine karşı alanlarının çok sarıh bir biçimde belirlenmemiş olduğunu burada açıkça görmekteyiz. Değerler bu anlamda Hartmann'a göre karmaşık sıradüzenli bir dizge oluşturmaktadır. Tıpkı varlık bilgisinde olduğu gibi daha yüksek değerlerin gerçekleşimi, daha düşük değerlerin, yani öncelikle ahlâksal olmayan ya da en yalın kat olan değerlerin gerçekleşimine dayalıdır. Hartmann Scheler'de olduğu gibi nesnel değerlerin varlığına inanmaktadır. Hartmann temelde gerçekçi (realist), nesnelci bir filozof olsa da onun gerçekçiliği ve nesnelciliği ölçülüdür yani katı bir gerçekçi ya da nesnelci değildir, asla öznel yani göz ardı edilemez.

Kaynakça

- Akarsu, B. (1987). *Çağdaş felsefe*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Akarsu, B. (1998). *Felsefe terimleri sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Bolay, S. H. (1987). *Felsefi doktrinler sözlüğü* (4. baskı). Ankara: Akçay Yayınları.
- Bozkurt, N. (2003). *20. yüzyıl düşünce akımları*. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.
- Çalışlar, A. (1985). *Çağdaş felsefe*. İstanbul: Altın Kitaplar.
- Çuçen, A. K. (2000). *Heidegger'de varlık ve zaman* (2. baskı). Bursa: Asa Yayınları.
- Demir, Ç. (2002). *Nicolai Hartmann ve yeni ontoloji*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Gökberg, M. (1990). *Felsefe tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hartmann, N. (1946). *Almanya'da yeni ontoloji cereyanı* (Çev. T. Mengüşoğlu). İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Arşivi Dergisi, (Sayı 2-3), 202-254.
- Hartmann, N. (2005). *Ontolojide yeni yollar* (Çev. L. Yarbaş). İstanbul: İlya Yayınları.
- Heimsoeth, H. (1986). *Felsefenin temel disiplinleri* (Çev. T. Mengüşoğlu). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Husserl, E. (2003). *Fenomenoloji üzerine beş ders* (Çev. H. Tepe). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- İpşiroğlu, M. Ş. (1939). Fenomenoloji. *Felsefe Semineri Dergisi*, 1, 153-164.
- Mengüşoğlu, T. (1945). Fenomenoloji felsefesi. *Felsefe Arşivi*, 1(1), 47-74.
- Mengüşoğlu, T. (1976). *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası.
- Mengüşoğlu, T. (1983). *Felsefeye giriş*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Sözer, Ö. (1976). *Edmund Husserl'in fenomenolojisi ve nesnelerin varlığı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Tunalı, İ. (1984). *Sanat ontolojisi*. İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Türker, H. (2007). *Moritz Geiger Ve Nicolai Hartmann'da estetik değer in temellendirilmesi*. Yayımlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Türker, H. (2010). Nicolai Hartmann'da estetik değer. *Mukaddime*, 3, 1-26. <http://mukaddime.artuklu.edu.tr/documents/Makaleler/Say3/87.pdf> adresinden 5 Temmuz 2012 tarihinde edinilmiştir.
- Vorlander, K. (2004). *Felsefe tarihi* (Çev. M. İzzet & O. Saadeddin). İstanbul: İz Yayıncılık.

Muhafazakâr Siyaset İdeolojisi ve Türkiye’de Muhafazakârlık

Murat Sezik*

Giriş

Ülkemiz siyasi literatüründe çok kullanılan fakat Batı’da kullanıldığı anlamı ile siyasi karşılığı bulunmayan “muhafazakârlık” kavramı, özellikle dindarlık ve geleneklere bağlı olma şeklinde algılanmıştır. Oysa Batı, muhafazakârlık kavramını kullandığında anlatmak istediği şey radikal değişimleri istemeyen, özellikle toplumsal yapıdaki sınıfsal ayrımların muhafaza edilmesinden yana olan bir siyaset ideolojisidir.

Bu anlayış farklılığına rağmen Batı muhafazakârlığı ve ülkemizdeki muhafazakâr siyaset ideolojisi, geleneksel bağlara ve kurumlara verdiği önem, dinin sosyal hayat içerisindeki rolünü önemsenmesi, aile yapısının muhafaza edilmesi yönündeki söylevleri oldukça benzerdir.

Köklerini İslamcılık ideolojisinde bulacağımız Türk muhafazakârlığının yapısının tek olmadığını rahatlıkla ifade edebiliriz. Örneğin, bir yanda milliyetçi muhafazakârlıktan söz edilirken öte yanda İslamcı muhafazakârlık bir başka tarafta ise liberal muhafazakârlıktan ve benzerlerinden söz edilebilmiştir. Hatta son yılların moda tabiri ile “yeni muhafazakârlık” kavramı ülkemizdeki muhafazakârlığın girmiş olduğu bambaşka boyutu göstermek açısından önemlidir.

Bu çalışmada muhafazakâr siyaset ideolojisinin oluşumu, gelişimi irdelenecek ve muhafazakârlığın artık kültürel kodlar üzerinden değil devlet aygıtı ve devlet aygıtının işlevselliğini sağlayan yasalar ve ekonomi üzerinden yürümekte olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

* Malatya İl Özel İdaresi Kültür ve Sosyal İşler Müdürü.
Doktora Öğrencisi, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı,
Kent ve Çevre Sorunları Bilim Dalı.

Ülkemizde, modernleşme ve Batılılaşmayı önceleyen fakat kendi değerlerini de koruyarak siyaset yapan muhafazakârlar iktisadi anlamda çoğu kez liberaller gibi davranarak serbest piyasanın değerlerine de öncelik vermişlerdir. Bu anlamda bakıldığında aile, muhafazakâr taleplerin merkezinde yer alırken ekonomi değişim taleplerinin merkezindedir.

Muhafazakâr Siyaset ideolojisi

Siyasi literatürde 19. yüzyıldan beridir kullanılmakta olan muhafazakârlık terimi, kelimenin kökünden de anlaşılacağı üzere koruma ve muhafaza etme anlamlarına gelmektedir. Çağdaş siyasi ideolojilerden biri olan muhafazakârlık, mevcut statükonun korunmasını, reformlara ve yeniliklere mesafeli yaklaşması nedeniyle değişime karşı direnen bir siyaset ideolojisi olarak görülmesine neden olmaktadır. Bu anlamda muhafazakârlık, insanın akıl, bilgi ve birikim bakımından sınırlılığına inanan, bir toplumun tarihsel olarak sahip olduğu aile, gelenek ve din gibi değer ve kurumlarını temel alan, radikal değişimleri ifade eden sağ ve sol siyasi projeleri reddederek ılımlı ve tedrici değişimi savunan ve siyaseti, bu değer ve kurumları sarsmayacak bir çerçeve içinde sınırlı bir etkinlik alanı olarak gören bir düşünce stili, bir fikir geleneği ve bir siyasi ideolojidir (Şeyhanlıoğlu, 2011, s. 13).

Fransız Devrimi (1789) sonrasında Napolyon politikalarının başarısızlığa uğraması sonucunda, devrim öncesi siyasi inanç ve değerleri yeniden gerçekleştirmek üzere adalet ilkelerini ve medeniyetin güvenliğini sağlama anlamında kullanılan muhafazakârlık, jakoben pratiğe karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Tarihsel olarak liberalizme karşı bir duruş olarak ortaya çıkan bu ideoloji bazı durumlarda liberalizm ile iç içe geçebilmektedir. Bu durum bile muhafazakârları liberaller tarafından “aptalların partisi” nitelemesinden kurtaramamıştır. Buradan bakınca Batılıların muhafazakârlığa yüklediği anlam ile ülkemizde muhafazakârlığa yüklenen anlam farkını da görmek mümkündür. Batı dünyasında muhafazakârlık, gelenek, düzen ve otorite değerlerine vurgu yapan ve toplumu atomize bireylerden çok, birbirine organik bağlar ile bağlanmış bir bütün olarak gören ve iktisadi anlamda yeniliklere kapalı bir ideoloji iken; ülkemizde, dinî, iktisadi ve sosyal faaliyetleri de referans kaynağı alan bir ideoloji olarak karşımıza çıkmaktadır. Muhafazakârlıkta aile, devlet ve din gibi kurumların yanı sıra, milli, mimari alanlardaki semboller de devreye girmektedir. Muhafazakâr düşüncülerin önde gelenlerinden birisi olan Bonald’a göre, toplumun molekülü birey değil ailedir (Nisbet, 2007, s. 53). Aile toplumun eğitiminde en eski ve başarılı okuludur yaklaşımı, muhafazakârların aileye verdiği önemi göstermesi açısından önemlidir.

Siyasi sorunların temelinin toplumdaki ahlaki değerlerin zayıflaması olduğunu belirten muhafazakârlık siyaseti; kültürel çoğulculuk, adaleti anlama ve uygulama sanatı olarak tanımlanır. Kültürel değerler bakımından muhafazakâr siyasal tavır, değişimi tamamen reddetmemektedir fakat alışılmışın dışına çıkmanın yabancılışmaya yol açacağı endişesini taşımaktadır. Bu siyasi ideolojiye göre her toplum, kendine özgü değerlere sahiptir. Dolay-

sıyla toplumların gelişme ve değişme süreçleri de farklı olacaktır. Toplumların tamamına özgün evrensel bir gelişme süreci söz konusu olmamalıdır. Örneğin Amerikan muhafazakârlığı sürekli bir değişimi savunurken İngiliz muhafazakârlığı tedrici değişimi savunmaktadır (Akkaş, 2003, s. 243).

İstikrarlı ve sağlıklı bir medeniyetin devamlılığının, onu oluşturan çeşitli değerlerin korunmasına bağlı olduğu yönündeki inanç her iki muhafazakâr ideolojide de mevcuttur. Bu siyasi ideolojiye göre toplum düzeninin sağlanmasında en fazla önem verilen kavramların başında gelenek gelmektedir. Çünkü gelenek, âdetlerin, alışkanlıkların, bilgi ve davranışların kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlamaktadır. Gelenekler üretilen değerler değildir, tarihî miras içerisinde çıkartılmaktadırlar. Bu nedenle de gelenekler güçlüdür. Oysa liberallere göre gelenek, ilerlemenin önündeki engeldir ve toplumsal gelişimi engelleyen bir olgudur.

Muhafazakârlık birçok değerlendirmeye göre tamamen değerlerle ilgilidir. Kuşkusuz bu değerlerin önemli kısmı siyasi, ekonomik ve politik yapı ve kurumlara yöneliktir. Ancak söz konusu olan gündelik siyaset olunca muhafazakârlığın statüko ile ilgisi öne çıkar. İşin içinde “statükoyu muhafaza etmek” de vardır (Bulaç, 2007, s. 25). Muhafazakârlıkta mevcudu koruma tavrı, değişime olan güvensizlikten başka eldekini kaybetme kaygısı, yerine koymanın maliyetli ve riskli oluşu ve bu değişimden ortaya çıkacak hâsıladan pay alamama hesapçılığı gibi faktörlerden de beslenmektedir. Ancak muhafazakârlığı etkili kılan asıl unsur, güçlü bir iktidar aracı olmasıdır. Sisteme hâkim olduğunuzda sistemin korunmasının ideolojik aygıtlarını da üretmek ve bu aygıtları etkili bir yöntem eşliğinde kullanmak zorundasınızdır (Efekan, 2011, s. 74).

Muhafazakârlıkta birey, ne liberallerdeki gibi bireyin değerinin yüceltilmesi ne de sosyalizmde olduğu gibi kolektif bir bütünün parçası gibi görülmektedir. Bu siyasi ideolojide insan egosu üzerindeki sınırlandırmalar onu iyi bir kişilik yapacaktır inancı hâkimdir. Mülk edinme ile ilgili olarak ise özgür bir toplumun en önemli göstergesi mülkiyet noktasında ortaya çıkmaktadır. Mülkiyet, bireylerin, toplumun ve kurumların birbirleri ile olan ilişkilerinin belirlenmesinde de önemli bir etkidir. Mülkiyet sahibi olan birey, esasen emanetçidir. Çünkü bireyler, sahip oldukları mülkiyet kadar yükümlü ve yükümlü oldukları kadar özgürdürler. Yükümlülük arttıkça özgürlük somutlaşmaktadır. Mülkiyet korunursa özgürlük güvence altındadır. Özgürlüğün güvende olması, yaşamın güvenliğini sağlar. Bu ideoloji, mülkiyetin temelindeki eşitsizliğin kaçınılmaz olduğunu kabul ederken sosyalizm eşitsizliğin kaldırılmasını, özel mülkiyetin yok edilmesinde görmüştür (Akkaş, 2003, s. 251). Liberalizm ise özel mülkiyete sınırsız bir koruma hakkı getirerek onu güçlendirmek ve sermaye birikimini artırmak ister. 1915’te Paul Elmer More, “Mülkiyet hakkı yaşam hakkından daha önemlidir. Hayat ilkel bir şeydir; yani medeniler olarak önem verdiğimiz değerlerin biyolojik temelinden başka bir şey değildir. Onu bize hayvan için olduğundan daha anlamlı kılan şey hayvanlarla paylaştığımız yiyecekten insan tasavvurunun en rafine ürünlerine kadar sahip

olduğumuz mallarla ilgilidir.” (Nisbet, 2007, s. 85). Muhafazakârlıkta mülkiyet insanın harici uzantısından daha fazlasıdır, insan ihtiyacının cansız hizmetçisidir. O medeniyette her şeyin ötesinde, insanın insaniyetinin, onun bütün doğa üzerindeki üstünlüğünün tam koşuludur.

Bir ideoloji olarak muhafazakârlığın babalarından sayılan Burke, muhafazakâr düşüncenin vasıfları olarak günümüzde de geçerliliğini koruyan altı tema belirlemiştir. Bunlar; dinin önemi, reform adına kişilere haksızlık yapılması, rütbe ve görev ayrımlarının gerçekliği ve arzu edirliliği, özel mülkiyetin dokunulmazlığı, toplumun bir mekanizmadan çok bir organizma olduğu görüşü, son olarak da geçmişle kurulan sürekliliğin değeri (Güngörmez, 2004, s. 153).

19. ve 20. yüzyılın başlarında bu ideoloji, ilhamını Aydınlamadan ve Fransız Devrimi’nden alan siyasal felsefi hareketlere muhalefet etti. İngiltere’de Disareli ya da Almanya’da Bismarck ve Wimdthorst gibi modern siyasal liderlerin önderliği altında, çoğu kez de kilisenin iş birliği içinde alt-orta sınıflara yönelmeye ve kitle partileri kurmaya başladılar. Muhafazakârlar ve muhafazakâr Hristiyan partiler 20. yüzyılda sadece hayatta kalmayıp aynı zamanda büyümeyi de başardılar. Bu durum önce refah devletinin sosyal demokratik fikirlerini ve sosyal güvenliğini, daha sonra da bir yüzyıl önce muhafazakâr düşüncenin tam karşı tezi olan aşırı serbest pazar liberalizmini benimsemelerine elveren ideolojik esnekliklerine bağlanmaktadır (Zürcher, 2004, s. 41).

Fransa da Bonald’ın önderlik ettiği muhafazakârlar ticaret, sanayi ve geniş şehirleri, jakobenlerin doğal haklar doktrini kadar “kurulu” toplumu tahrip edici görmüşlerdir. Taşra ve kent yaşamının aile ve mahalle üzerindeki mukayeseli etkisi üzerindeki ilginç bir denemesinde Bonald, bireyler arasında sosyal mesafeyi artırdığı, evlilik ve aile bağlarını gevşettiği ve bütün hayata, arazi/tarım esaslı taşra toplumunda olmayan paralı bir karakter verdiği gerekçesiyle kent yaşamını reddetmiştir. Yazara göre; kent yaşamı, sakinleri için fiziki yakınlık ve sosyal uzaklığı getirir. Taşra hayatında ise insanlar fiziki açıdan uzaktırlar, fakat sosyal olarak birliktedirler.

Türkiye de Muhafazakâr Siyaset İdeolojisi

Türkiye siyasetinde önemli ağırlığı olan muhafazakâr siyaset ideolojisi yapısı ve toplumsal olaylara yaklaşımı açısından Batı’daki muhafazakârlarla birçok açıdan ayrılmasına rağmen çoğu kez onların maruz kaldığı gerici, tutucu, irrasyonel, kötümser gibi olumsuz nitelere maruz kalmıştır. Bu anlamda Türkiye muhafazakârlığı çoğunlukla “gericilik”le özdeş kılınmış ve sıklıkla gelişmenin önündeki engel olarak algılanmıştır. Bu algılama Osmanlı’dan günümüze kadar süren tarihsel dönemlerde hep var olmuştur.

Muhafazakârlığın genelde Fransız Devrimi ile başlatılması bir gelenek hâline getirilmiştir. Bu tarih, Osmanlı’da modernleşmenin sembol ismi III. Selim’in tahta çıkma tarihidir. Bu dönem ve takip eden yıllar Osmanlı’da çeşitli siyasal akımların ortaya çıktığı örneğin Türkçülük, İslamcılık ve Osmanlıcılık gibi ideolojik tartışmaların yaşandığı bir dönemdir. Bu siyasi

ideolojilerin birçok yönden iç içe geçen, birbiriyle kesişen yönleri vardır. Osmanlıcılığı akılcı bir şekilde savunan bir Jön Türk, aynı zamanda da romantik bir pantürkist, milliyetçiliğine güçlü duygularla bağlanmış olup dindar bir Müslüman’dı (Safi, 2007, s. 111). Bu durum, Batı’daki gibi olmasa da kendine özgü yönleriyle muhafazakârlığın çeşitli akımlar içinde varlığını hissettirdiğini göstermektedir.

Osmanlı Döneminde Muhafazakârlık

Osmanlı’nın son dönemleri uzun süreli değişim ve dönüşüm çabaları içerisinde geçmiştir. Tanzimat Dönemindeki, II. Mahmut’un geri dönülmez bir biçimde Batı’ya benzemek üzere değişmek yönündeki kararlılığı bu dönemden sonra da süregelmiştir. Devlet yönetiminin aldığı değişme kararı; ne kadar değişim, nasıl bir değişim, nerelerin değişimi gibi birtakım soruları da beraberinde getirmiştir. Modern siyasal kavramlar da bu dönemde tartışılmaya başlanmıştır. Demokrasi, cumhuriyet, özgürlük, eşitlik vb. kavramlar etrafında yapılan tartışmalarda, Şinasi anayasal yönetimi savunmuş, Namık Kemal ve Ziya Paşa öncülüğünde Yeni Osmanlılar Cemiyeti kurulmuştur. Tanzimat Dönemindeki yanlış ve yetersiz uygulamalara tepki olarak da muhafazakârlık geleneğinin başlamış olduğunu ifade edebiliriz.

İkinci Meşrutiyet Döneminde Osmanlı’daki fikir hareketleri iyice belirgin bir hâle gelmiş ve belli şahsiyetlerle onların çıkardığı yayınlar etrafında şekillenmeye başlamıştır. Bütün bu fikir hareketlerinin ortak amacı, imparatorluğun geriliğine bir çare bulmak ve çökmesini önlemektir. Muhafazakâr fikir adamları belli bir fikir birliğine sahip iken yenilikçiler; Garpçılar (Batıcılar) ve Türkçüler olmak üzere iki yola ayrılmışlardı (Karpas, 2008, s. 116). Muhafazakâr fikir adamlarının başında Sait Halim Paşa gelmekteydi. İslami olmayan referanslara karşı reddiyeci tutumu, milli varlığın esası olarak kurumları vurgulaması ve “bir maziden kaynaklanmayan, sadece akıl ve düşünce gibi zayıf ve değişken bir zeminde duran emel ve gayelerin hakiki bir ideal meydana getiremeyeceği” yönündeki düşünceleri muhafazakârların düşünce iklimini oluşturan unsurlardandı.

Muhafazakâr siyaset ideolojisi, Osmanlı İmparatorluğu’nda ve Türkiye’de, en azından 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar güçlü bir etkiye sahip olmamıştır. Çünkü toplumun entelektüelleri ve aydınları yoğun bir Batı hayranlığı içinde bulunmaktaydı. Muhafazakârlar bu dönemlerde çoğu kez geri kafalılık, dar kafalılık ve tutuculuk ile yaftalanmaktaydı. Muhafazakârlıktaki derin felsefi arka planı ihmal etmek ve modern dünyanın hastalıkları ile düş kırıklıklarına verilmiş bir cevap olduğunu görmemek bu dönem aydınlarının önemli bir eksikliğidir.

Cumhuriyet’in İlk Yıllarından 1950’lere Kadar Muhafazakârlık

Cumhuriyet Dönemi ilk yıllarında başlayan inkılap hareketi hem çok radikal hem de çok yaygın bir hâle gelmişti. Bunun da ötesinde iktidarı elinde tutan Cumhuriyetçiler altı oktan birisi olarak inkılâpçılık ilkesini benimsemişti. Belge (2004, s. 98)’ye göre Cumhuriyet’i kuran kadroların yenilikçi kanadını Osmanlı’daki yenilikçilerden ayıran en önemli özelliği

yenilikleri tesis etmeye çalışmakla sınırlı kalmayıp kendi değerlendirmelerine göre eski ve işe yaramaz olanları da ortadan kaldırmaya yönelmeleridir.

Kemalistler, modernleşme ve Batılılaşmayı tüm topluma jakoben bir biçimde dayatmıştı fakat Kemalist devrimi Avrupa'daki devrimlerden ayıran çok önemli bir durum vardı, örneğin Fransız Devrimi'nin arakasında halk desteği bulunmaktaydı fakat Kemalist hareket arkasından halk desteği bulunan, toplumsal karşılığı olan bir hareket değildi.

İdeoloji olarak "Kemalizm" şeklinde ete kemiğe bürünen, Batılılaşma ve muasır medeniyet seviyesine ulaşma hedefleri doğrultusunda, aydın kuşak; genç toplumun düşüncelerini, düşünsel disiplinlerini oluşturmak adına kadro ve ülkü mecmuaları etrafında bir araya gelirken (Şevket Süreyya Aydemir, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Recep Peker, Nusret Köymen), Bu grubun aşırı radikal tutumlarına karşı Peyami Safa, Mustafa Şekip, Ahmet Ağaoğlu gibi isimlerden oluşan muhafazakâr bir grubun oluştuğunu görmek mümkündür. Bununla beraber İsmail Safi (2007, s. 54)'nin "Türkiye'de Muhafazakâr Siyaset ve Yeni Arayışlar" isimli eserinde belirttiği gibi İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Ahmet Hamdi Tanpınar, Nurettin Topçu gibi isimler ileri çıkarak Cumhuriyet'in kurucu iradesinin ilerlemeyi geçmişle kopuşla olanaklı sayan radikal modernizmin yanında, devamı esas alan gelenekçi bir modernleşme (değişme/yenileşme) anlayışının karşı "koro"sunu ortaya çıkarmışlardır. Yani bir yanda Kemalizm'i, Türkiye'nin aydınlanması olarak gören ve düşüncelerini Kadro dergisinde ifade eden aydınlar öte yanda ise liberal, romantik hem Batı'nın teknolojisinin alınmasına yönelik değişimi isteyen, dinî ve geleneksel değerlere sahip çıkan Dergâh, Türk Düşüncesi, Kültür Haftası gibi dergilerde düşüncelerini açıklayan grup.

Osmanlı'nın son dönemlerinde olduğu gibi, Cumhuriyet'in ilk yıllarında da muhafazakârlar gericilikle itham edilmekten kurtulamamış bunun üzerine "eskiyi diriltmek gibi bir niyetlerinin olmadığını, değişimden yana olduklarını" sürekli olarak tekrar etmek zorunda kalmışlardır. Muhafazakâr modernlikte, geleneğin icat edilemeyeceği, geçmişin silinemeyeceği, tarihten kaçılmayacağı, dinin toplumlar için zorunluluk olduğu ifade edilerek modernleşmenin ise her ülkenin ve toplumun kendi şartlarına göre değişebileceği ifade edilmiştir. 1940'lı yıllara gelindiğinde muhafazakârlık düşüncesi iyice şekillenmiş, Büyük Doğu ve Serdengeçti dergilerinde çeşitli tartışmalar yapılmıştır. Türk Düşünce Dünyası isimli dergide ise alternatif fikirler tartışılmaya başlanmıştır. Bu yıllarda toplumsal kimliğin temeline, seküler ve Batılı olanların yerine dinsel ve yerel kültürel değerler ile sembolleri yerleştirilen sağ siyaset, toplum ile devlet arasında ulusçuluğun kuramadığı aidiyet ilişkisini bu yolla kurmayı hedeflemiş ve bunu zaman içerisinde, büyük ölçüde gerçekleştirmiştir (Mert, 2007, s. 66).

1940'larla beraber muhafazakârlığın çeşitli boyutları ile ele alınıp tartışıldığını belirtmek gerekir. İlk tohumunu Sait Halim Paşa'nın attığı, Ahmet Cevdet Paşa ve birçok İslamcının bulunduğu bu gruba Necip Fazıl'ı da katmak mümkündür ki bu gruba İslamcı muhafazakârlar diyebiliriz. Bu gurupta saydığımız Necip Fazıl için bazı fikir adamları "İslamcı reaksiyoner"

tanımını yapmaktadırlar. Bir diğer grup için “milliyetçi muhafazakâr” tanımlamasını uygun gören fikir adamlarının düşüncelerine biz de katılıyoruz. Milliyetçi muhafazakâr fikirleri ile öne çıkan Nurettin Topçu, Mümtaz Turhan, Erol Güngör, Semiha Ayverdi ve Abdülhak Şinasi bu isimlere örnek olarak verilebilir. Ülkemiz için muhafazakârlığa ilişkin yapılacak son sınıflama ise “liberal muhafazakârlık” düşüncesidir. Bu düşüncenin en önemi temsilcisi olarak da Ali Fuat Başgil gösterilmektedir. Onun bu şekilde değerlendirilmesinin temelinde ise muhafazakârlık ve liberalizmi “ahlaki bir düzen” arayışı etrafında buluşturması bulunmaktadır. O, her şeyden önce, manevi bir nizam peşindedir. Liberal muhafazakârlık, birey hakkındaki görüşü ile böyle bir ahlakilik içermektedir.

Türk siyasi hayatı ile ilgili olarak değerlendirmeler yapan siyaset sosyologları, Türk siyasi hayatını iki cephenin gelgit hareketleri olarak ifade etmişlerdir. Türkiye’nin iki yüzünden birini oluşturan bu cephelerden ilkinin “devletçi seçkinciler” diye adlandırırken diğerini “gelenekçi liberaller” cephesi olarak belirtmektedirler. Devletçi seçkincilerin genel nitelikleri olarak şunlar sayılmaktadır: Halktan gelebilecek desteği yok sayıyorlar hatta istemiyorlar. Aslında pek çok düşüncüyü ‘halka karşı’ uygulamak istiyorlardı. İkinci olarak Batı tipi bir toplum modeline inanıyorlardı. Batı’dan pek çok düşünce ve kurum almışlardı. Üçüncü olarak ekonomik etkinlikler kadar toplumsal ve kültürel yaşantının da devlet tarafından denetlenmesinden yanaydılar. Bütün bu nedenlerden dolayı da kendilerine devrimci ya da ilerici gibi adlar yakıştırmışlardı. Gerçekten başardıkları ise halkın devlete bütünüyle yabancılaşmasıydı (Altan, 2001, s. 63).

Muhafazakârların Türk Siyasetindeki Yeri ve Yeni Muhafazakârlık

Türk toplum düzeni için siyasi otoritelerce belirlenen hür, laik ve demokratik Batılı bir toplum oluşturma arzusu bazı ayrılıklarla beraber Türk düşünce dünyasına hâkim gruplar tarafından da benimsenmişti. Yani asıl tartışılan şey Batılılaşıp Batılılaşmama değil hangi ölçülerde Batılılaşmalıyız konusudur. Batı kavramı, Türk düşünce dünyası ve bilim adamlarını derinden etkilemiş ve neredeyse “kutsal bir süje” hâline gelmişti. Bilim adamı görüşüne meşruluk ve geçerlilik kazandırmak için söze ve yazıya “Batı’ya göre bu konu şöyledir.” diye başlamayı şiar edinmişlerdi ve “Batı” sözcüğü, yönetim ricalindeki bütün kapıları açan bir maymuncuk görevini üstlenmişti (Kaçmazoğlu, 2000, s. 22).

1945-1950 tarihleri arasında yapılan zorunlu düzenlemeler, kurumsallaşmalar ve değişimler yeni Batı düzeniyle bütünleşebilme çabalarının ilk hamleleridir. 1946 yılında Demokrat Parti ve daha başka partiler kurulmuş 21 Temmuz 1946’da ilk defa çok partili bir milletvekilliği seçimi yapılmıştır. 14 Mayıs 1950’de ilk defa tek dereceli ve çoğunluk sistemi ile yapılan milletvekilliği seçimlerini büyük bir çoğunlukla DP kazanarak seçimle iktidara gelmiştir. Bu seçim devletçi seçkinlerin kaybettiği, gelenekçi liberallerin kazandığı bir seçim olmuştur. İktidara gelen DP’nin de Batı ve Batılılaşma kavramları ile sorunu olmadığını belirtmekte fayda var. Buradan bakıldığında, Türkiye’de muhafazakârlık tam anlamıyla siyasal bir oluşum olmak-

tan çok estetik ve ahlaki bir duygulanımı ifade eder. Bundan dolayı, siyasal alanda liberal muhafazakâr ya da milliyetçi muhafazakâr yaklaşımından söz edebilmekteyiz.

Türkiye’de muhafazakârlık Kemalizm’le ve Kemalist devrimle hesaplaşamamıştır. Muhafazakârlığın doğası gereği devrime karşı çıkması gerekirken o, Kemalizm’i içselleştirmiştir. O nedenle de muhafazakâr aydınlar ellerindeki sopayı Kemalizm’e değil de Kemalizm etrafında örgütlenmiş Batıcı, pozitivist aydınlar vurmayı tercih etmişlerdir (Aktaşlı, 2011, s. 151). Türk muhafazakârlığı Kemalizm’in radikal modernist yaklaşımını frenlemeyi amaçlayan, modernleşmenin tedrici bir biçimde gerçekleşmesini savunan bir ideoloji durumundaydı. Modernleşmeye karşı değildi. Yahya Kemal’in “Kökü mazide olan atiyim” dizesinde olduğu gibi geçmişe dönmeyi değil, geçmişi bugün ve yarın için kullanmayı istemektedir. Türk muhafazakârlığı bu yönüyle Kemalizm’i Müslüman halkla adeta barıştırmış ve Kemalizm’in zorlandığı modernleşme sorununu bu yolla çözmüştür (Aktaşlı, 2011, s. 152).

Bütün bu açıklamaların neticesi olarak Türk muhafazakârlığının Batı’daki muhafazakârlığın gelişim çizgisinden oldukça farklı bir çizgide olduğu rahatlıkla söylenebilir. Nitekim Türk muhafazakârları, muhafazakârlık ile liberalizmi bir düzeyde de olsa paralelleştiren orta sınıf bir mülkiyet anlayışını savunmuşlardır. Bu uygun ve ölçülü ekonomik sistem devletçiliği ve liberalizmi karşılıklı dengeleyen ve sermayeyi aşağı doğru yaygınlaştıran bir tür insancılaştırılmış kapitalizm olabilir. Türk muhafazakârlığı kültürü teknikten ayırıştıran özelliği ile de dikkat çekmektedir. Bu ayrım dinlerin (özellikle de Hristiyanlığın) madde ruh arasında yaptığı dinsel nitelikli bir ayrımın modern biçimdeki yansımasıdır. Muhafazakâr muhayyilede fabrika bacaları ile cami minareleri arşa yükselen ve ruhaniyete karışan dengeli bir gelişmenin vazgeçilmez sembolleridir (Öğün, 2004, s. 579).

Türk siyasi hayatında çok partili hayata geçildikten sonraki yıllar içerisinde sayıları çoğalan partiler çevre partiler ve merkez partiler şeklinde bir ayrıma tabi tutulmuştur. Burada merkez sağ partiler olarak muhafazakâr partiler, merkez sol parti olarak ise çoğunlukla CHP ve türev partileri tanımlanmıştır. Burada yer alan merkezî ilericilik (açıkça ifade edilmese de ilericilikle kastedilen Batıcılık), çağdaşlık kavramlarını içselleştiren partileri sol partiler oluştururken sağ partiler genellikle gericilik ve irtica ile ilişkilendirilmiştir. Merkez sağ denildiğinde ise düzen, istikrar, otoriteden yana olmak, toplumsal mirasın korunması, din ve aile gibi değerlerin savunulmasında makullüğün sınırları içinde kalmak ve faşizm, dincilik gibi aşırı sayılan ideolojilerden uzak kalmak anlaşılmaktadır. Aslında bu idealler ve değerler muhafazakârlığın da temel ilkeleri olarak karşımıza çıkmaktadır (Erdoğan, 2000, s. 243).

DP’nin seçimleri kazandığı 1950’de halk tercihinin DP’nin liberal ve demokrat eksenindeki parti programını okuyarak ya da siyasal kimliğini inceleyerek değil, DP’nin sergilediği imaja bakarak; yine 1965’te de oyunu AP’ye verirken partinin ideolojik söylemlerine bakarak değil kendi dilinden konuşan “Çoban Sülo” olarak gördüğü Demirel’e bakarak kullanmıştı. 1970’lerdeki CHP başarısını da ideolojik nedenlere değil halk katmanlarında yer edinmiş

olan Ecevit’in “Karaoğlan” imajına bağlamak gerekir (Fedayi, 2004, s. 154). 12 Eylül sonrasındaki halkın siyasal tercihlerinde de ideolojinin ve söylemlerin etkili olmadığı bir kez daha kanıtlanmıştır. Özal’ın başarısında halk ile sempatik ilişkiler kurabilmesi ve halkın değerlerine sahip çıkarak bu değerleri önemseydiğini halka göstermesi sayılmalıdır.

1960’lı, 1970’li yılların Adalet Partisi (AP), gerek söylemi gerekse politikacıları itibarıyla, liberal, kozmopolit ve şehirli çevrelere ellili yılların DP’sinden daha uzak mesafedeydi. AP’nin ilk hükûmet programında dile getirdiği görüşlere bakıldığında haklar ve özgürlükler konusunda muhafazakâr hatta otoriter bir yaklaşım sergilediği görülebilir. Örneğin AP bütün vatandaşların tabii ve kutsal hakkı olarak değerlendirdiği ve diğer tabii haklar gibi Anayasanın teminatı altında bulunduğuna inandığı vicdan ve din hürriyeti üzerinde durmaktadır. Ayrıca iyi eğitim almış din adamlarının yetiştirilmesinin öneminden bahsedilmiştir (Güler, 2003, s. 88). AP ve devamı olan Doğru Yol Partisi (DYP) tek parti uygulamalarına yeniden dönüşmesinden endişe eden dindar ve mazbut kesimden destek almış çoğunlukla orta sınıf, esnaf, küçük işletme sahipleri ve yoksullardan oluşan bir seçmen kitlesi olmuştur. Fakat bu parti büyük sermaye ve büyük toprak sahiplerinin partisi olma özelliği ile göze çarpmaktadır (Bulaç, 2007, s. 35).

Halkın sevgisi ve takdirini kazanmanın sadece sempatik olmak ve halkın içine karışmakla mümkün olmadığının en güzel örneğini Özal vermektedir. Bir yandan değişim ve dönüşümün kaçınılmaz olduğunu politikaları ile ortaya koyuyor ve şöyle söylüyordu “Bir Türk, inancın laikliği etkilemediğinin farkındadır. İnanç rasyonel olmayı engellemez. Günlük hayatta Avrupalı bir Hristiyan ile Türk bir Müslüman’ın arasında bir fark yoktur. Türkler Batı ve İslam arasında bir sentez yapmıştır ve bu sentez Türk kimlik krizine son vermiştir. Ben inançlı bir insanım ve her türlü yeniliğe açığım. Kimlik problemim yoktur; böylece kendi kültürümü savunarak ve bir ideolojiye bağlanarak aşırı milliyetçi olmak zorunda değilim.” (Pope, 2004, s. 171).

Özal’ın İslam ve Batılı hayat tarzı arasındaki sentezi kendisinden önceki muhafazakâr siyasetçilerde de görülmekle beraber Özal’ın gerçekleştirdiği liberal açılım köklü bir değişikliği de beraberinde getirmiştir. 1980’lerde ekonomik devrim niteliğindeki kararların iki yönü vardı; ekonomik değişimin etkisi ile yaşamlar ve çalışma biçimleri öylesine bir şekilde değişti ki Türk toplumu bir yandan rekabetçi olmayı öğrenirken öte yandan bölgesel bir güç olma yolunda ilerlemeye başladı. Özal’ın Batılı değerlerle uyum içerisinde kalarak faiz vermeyen İslami bankaların yasasını oluşturması ve bu bankaların ülkede kurulmasını teşvik etmesi ülke ekonomisine ciddi kazanımlar sağlamıştır.

Buraya kadar yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere klasik muhafazakârlığın vurgusu, var olan değerleri korumaya yöneliktir. Ancak yeni muhafazakârlar değişime çok fazla direnç gösterilmesini yadırgamaktadırlar. Giddens’in de dile getirdiği gibi yeni muhafazakârlık ilerlemeci düşünceye karşı olma eğilimi göstermez; bunun yerine bugün ile ge-

leceği ustaca harmanlanmaya çalışır. Yeni muhafazakârlık kapitalizmle ve yeni ekonomik, siyasal, kültürel şartlarla uyumludur. Değişimi yadırgamaz. Piyasa ekonomisiyle, liberalizmle, teknoloji ve teknik akılla barışmıştır artık. Gelenek, din, millet, devlet, otorite gibi değerler görünürde eski muhafazakâr değerlerdir. Yeni muhafazakârlığı yeni kılan, öncelikle bu eski değerlerin büyük ölçüde liberal topluma güvence vermek üzere savunulmasıdır (Erler, 2007, s. 127).

Muhafazakârlık, kapitalizmin teknolojik veçhesiyle uyuşurken modernizme dönük eleştirisini kültüre has kılmıştır. Yeni muhafazakâr akım Avrupa'da ve Amerika'da farklı kimliklere bürünmüştür. İkisinde de sosyal refah devletine karşı olmak gibi ortak noktalar olmakla birlikte uygulamada temel farklılaşmalar da söz konusudur. Yeni muhafazakârların öne çıkardığı değerler arasında aile, ahlak, bireysel çaba, daha fazla sorumluluk ve devletin küçülmesi vardır. Bunun yanında ABD'de yeni muhafazakârlar klasik muhafazakârlardan farklı olarak dış politikada izolasyon politikası değil Amerikan demokrasisini (!) her yere ihraç etmeyi ve iç politikada da askerî ve ekonomik olarak güçlü devlet politikasını savunmaktadırlar. ABD'deki yeni muhafazakârların tutumları ile Türkiye için yeni muhafazakâr olarak rahatlıkla adlandırabileceğimiz AKP'nin tutumlarının gerek iç politika gerekse dış politika bileşenleri açısından bakıldığında örtüşüğünü görmek mümkündür.

Bugün Batı'da yeni sağ diye adlandırılan ve günün ihtiyaçlarına cevap olarak ortaya çıkan yeni liberalizm ve yeni muhafazakârlık farklı özelliklere vurgu yaparken devletin küçültülmesi ortak paydasında birleşmektedirler. İki siyasi ideolojinin de aynı sosyal gelişmeler neticesinde ortaya çıkması, yaşanan olayların farklı bakış açıları ile yorumlanması sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Önceleri ticaretin sonraları ise sanayinin gelişmesi sonucu oluşan burjuvazi, liberal gelişmenin dinamik destekçisi olurken Goethe'nin sihirbaz çırağı örneğinde olduğu gibi tüm kötülükleri ortaya çıkaran Pandora'nın kutusunu açan gelişmeler de doğurmuştur. Bu gelişmelerle, devletin ortaya çıkan ekonomik ve sosyal sorunları çözmesi arayışı olduğu gibi bazı ahlaki sorunları çözmesi arayışı da ortaya çıkmıştır. Birinci arayış sosyal devlet yönündeki gelişmelere yol açarken ikinci yön muhafazakârların önem verdiği bir husus olmuştur (Yılmaz, 2003, s. 124).

Yeni liberalizm bireyi önceleyen, minimal devlet ve asgari hükûmet, serbest piyasa toplumu ilkelerine dayanırken muhafazakârlık ulusu önceleyen, minimal devlet fakat güçlü hükûmet, disiplinli toplum ilkesini benimsemiştir.

1980'li yıllara kadar Türkiye'nin de içinde bulunduğu gelişmekte olan ülkelerde "kalkınma" güçlü bir şekilde ifade edilmiş ve politikalara yansıtılmışken bu yıllardan sonra bu kavramın yerini "demokratikleşme" kavramı almıştır. Bu yıllardaki siyasilerin ve aydınların bir kısmına göre demokrasi ve demokratikleşmenin yolu, üç anahtar süreç ile açıklanabilmektedir. Bunlar, küreselleşme, özelleştirme ve yerelleşme. Bu kavramlar içeriği yeni sağ olarak da adlandırılan muhafazakârlar tarafından benimsenirken Cumhuriyet'in ilk yıllarında inkılapçı ve

modernist yapısı ile öne çıkan siyasal organizasyonlar tarafından şüphe ile karşılanarak direnç oluşturulmaya başlanmıştır. Yeni muhafazakârlar liberal değişikliklere destek verirken gelişmiş ve modern ülke olabilmenin kodlarının da değişimden geçtiği fakat bu değişimin ani değil tedrici olması gerektiği yönünde politikalar ortaya koymuşlardır.

AKP dışındaki unsurlar, AKP’yi Milli Görüş hareketi ile ilişkilendirirken AKP’nin kurmayları kendilerini DP’ye referansla tanımlamaktadırlar. Her ne kadar AKP yöneticileri kendilerini DP’ye referansla tanımlasa da sosyolojik köken ve ilişkiler bakımından birbirlerinden tamamen farklıdırlar. DP bütününü elitist bir sosyolojiden ortaya çıkmıştı. Kurucuların içinden geldikleri sosyolojik ilişkiler bunu kanıtlamaktadır. Menderes toprak ağası bir aileden geliyordu ve CHP il başkanlığı yapmıştı. Fuat Köprülü Osmanlı’nın en köklü iktidar ailelerinden biri olan Köprülülerdendi. Oysa AKP’nin önderleri alt ve orta tabakalardan gelmektedir. AKP’nin DP ile paralelleşen söylemlerine rağmen sosyolojik kökenleri farklılık göstermektedir. AKP’li yönetici kadrolar kendilerini tanımlamada, bireysel referans olarak İslam’ı, siyasal referans olarak ise demokrasiyi ifade edip siyasal kimliklerini “muhafazakâr demokrasi”de konumlandırmak istediklerini vurgulamaktadırlar (Yıldırım, 2002, s. 69).

Erlar (2007, s. 125)’in “AKP ve Muhafazakâr Demokrat” başlıklı yazısında belirttiği üzere, AKP’nin Türkiye şartlarında savunduğu muhafazakâr demokrasiyi Batı’daki “üçüncü yol” anlayışına benzetenler de vardır. Batı’da üçüncü yol, solun dönüşümü için neyi ifade ediyorsa muhafazakâr demokrasinin de Türkiye’de aynı şeyi ifade ettiği üzerinde durulmaktadır. Zira her iki yönelime de yöneltilen eleştiriler aynı olduğu gibi savundukları arasında benzerlikler söz konusudur. Refah devleti eleştirisi, aile hayatı vurgusu, küreselleşmenin doğru konumlandırılması gereği ve devletin kürek çekmeyerek dümene geçmesi gerektiği gibi ifadeler, Batı’daki, “üçüncü yol” anlayışı ile AKP’nin benzeştiği siyasal söylemlerdir.

Sonuç

Osmanlı’nın son dönemlerinde Osmanlı’yı kurtarmak için amaç birliği içinde olan fakat politika birliği olmayan çok sayıda aydın grubu mevcuttu. Her bir grubun kendine göre benimsediği ve belirlediği politikaları vardı. Osmanlıcılık fikrini savunanlar, İslamcılığı savunanlar, Türkçülüğün kurtuluş için tek çare olduğunu belirtenler, Garpcılığın kurtuluş için olmazsa olmaz olduğunu ifade edenler.

Bu durum Cumhuriyet’in ilk yıllarında bazı ufak değişikliklerle aynen devam etmiş, modernleşme ve ilerlemenin ancak Batı’nın tüm değerlerini alarak ve bunları kurumları ile yerleştirerek mümkün olacağını ifade eden yenilikçiler ile değişimin zorunlu olduğunu fakat toplumsal yapının bozulmaması için bunlardan toplumun dokusuna uymayanların ayıklanması gerekliliğini savunan muhafazakârlar arasında mücadeleler yaşanmıştır. Bu mücadele günümüzde bile çok sert sayılacak düzeydeki söylemler ve politikalarla sürmektedir. Ancak ne var ki Cumhuriyet’in ilk yıllarında değişim ve dönüşüm için çok sert tavırlar takınan dev-

letçi elitistler 1960'lardan itibaren bu değişimlerin devamı niteliğinde olabilecek politikalara bile karşı çıkmaya başlamışlardır. Bu kez değişim ve dönüşümden yana olanlar muhafazakârlardır. Cumhuriyet'in ilk yıllarının devrimcileri artık statükocu iken gericilikle itham ettikleri muhafazakârlar Batılılaşma bayrağını taşımaktadır.

Tarihsel süreç içerisinde Batı'da partiler belirli sınıfların siyasal ve ekonomik çıkarların korunması amacıyla kurulmuşlardır. Bu yönüyle baktığımızda genel olarak aristokrat sınıf, ekonomik olarak güçlü olan burjuvazi, muhafazakâr partiler yoluyla sınıf çıkarlarını korumaya çalışırken işçi sınıfı, onların temsilcisi sendikalar ve bürokratik kesim sosyalist ve sosyal demokrat partiler eliyle sınıfsal menfaatlerini koruma yolunu seçmişlerdir. Bizde ise partiler, değişik toplum kesimleriyle böylesine organik ilişki içerisinde değildir. Dolayısıyla toplumsal gruplara göre kategorik bir tasnif yapmak mümkün değildir (Günel, 2006, s. 94).

Yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Türkiye'deki siyasal ideolojiler arasındaki ayrılık, sınıf esasına ve ekonomik kategorilere göre değil, kültürel tercihlere göre oluşmaktadır. Bu nedenle alt ve orta gelir grubundakiler geleneksel değerlere bağlılıkları nedeniyle iktisat politikalarının kendisine uymaması ve aslında aristokrat ve burjuvanın değerlerini savunmasına rağmen muhafazakâr partilerden yana tavır belirlemişlerdir. Ekonomik durumları iyi olanlar ise kültürel tercihler nedeniyle kendisini sola yakın hissetmektedir. Burada İdris Küçükömer'in tespitlerini aktarmakta yarar var. "Solculuk ezilenlerden yana olmaksa Menderes solcudur, İnönü ise sağcı" (Küçükömer, 1989, s. 83).

Modernleşme ve Batılılaşmayı "liberal demokrasi ile uzlaşma" olarak algılayarak Avrupa'nın değerlerini benimseyerek ve fakat kendi değerlerini de koruyarak siyaset yapmak isteyen muhafazakârlar ülkenin son 30 yılına damgalarını vurmuşlardır. Bunu yaparken de ekonomik politika anlamında liberalizm veya sosyalizm kadar iddialı politikalar üretmemişler ve fakat çoğu kez liberaller gibi davranarak serbest piyasa değerlerine öncelik vermişlerdir.

Demokrasi ve özgürlükler alanında ise birey ve devlet arasındaki toplumsal ve ekonomik kurumlara, geleneksel yapıları önem vermekte ve kendilerini demokrasinin sigortası olarak görmektedirler. Özgürlük anlayışında da sosyalist ve liberallerden ayrılan muhafazakârlar, günümüzde çokça tartışılan evlilik dışı yaşam, eş cinsellik, uyuşturucunun serbest bırakılması vb. gibi taleplere sıcak bakmamakta bunları özgürlük alanı olarak değil, hastalıklı durumlar olarak tanımlamaktadırlar.

Muhafazakârlar devletin sınırlı olması konusunda liberaller gibi düşünmekte, devletin müdahale edemeyeceği alanlar olarak ise; aile, din gibi alanları belirtmişlerdir. Türkiye'de bir muhafazakâr akım mevcutsa bunun merkezinde aile, onun da çekirdeğinde "eşit, hamarat ve namuslu" olması beklenen kadın bulunmaktadır. Ailenin Türk muhafazakârlığındaki merkezi yerini kadın belirlemekte ve " sadık eş- iyi anne" misyonu ve bununla beraber " hamarat- namuslu" konumda olması istenmektedir (Yılmaz, 2006, s. 3).

Ekonomideki durum ise ailedekinin tam tersidir. Yani aile muhafazakâr taleplerin merkezinde yer alırken ekonomi değişim taleplerinin merkezindedir. Ekonomik yapının değişimini isteyen muhafazakârlar, devlet yapısında, toplum yapısında ve siyasal sistemde değişim talep etmemektedir. Batı dünyasına duyulan güvensizliğe rağmen Avrupa Birliği'ne girme istekliliği ekonomik fayda sağlanılacağı inancından kaynaklanmaktadır. Ekonomik fayda sağlanılacağı inancı yine de İslamcıların, ulusalcıların ve muhafazakârların Batı'ya duyduğu tepkiseliliği ortadan kaldırmamaktadır.

Kaynakça

- Akkaş, H. H. (2003). Muhafazakâr siyasi düşünce kavramı üzerine. *Uşak İİBF Sosyal Bilimler Dergisi*, (3)5, 241-254.
- Aktaşlı, U. H. (2011). Türk muhafazakârlığı ve Kemalizm. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 58, 147-162.
- Altan, M. (2001). *Darbelerin ekonomisi*. İstanbul: İyi Adam Yayınları.
- Belge, M. (2004). Muhafazakârlık üzerine (3. baskı). T. Bora & M. Gültekinil (Ed.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce-modernleşme ve Batılılaşma* içinde (s. 43-55). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bulaç, A. (2007). AK Parti ve muhafazakâr demokrasi. *Köprü Fikir Dergisi*, 97, 45-54.
- Efekan, H. (2011). Muhafazakârlığın hermenötiği. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 58, 73-87.
- Erdoğan, M. (2000). *Demokrasi, laiklik, resmî ideoloji*. Ankara: Liberte Yayınları.
- Erl, Ö. (2007). Yeni muhafazakârlık, AKP ve 'muhafazakâr demokrat' kimliği. *Stratejik Araştırmalar Dergisi*, 10, 126-132.
- Fedayi, C. (2004). AKP'nin siyasal kimliği üzerine. *Muhafazakâr Düşünce*, 1(1), 150-164.
- Güler, D. F. (2003). *Türkiye'nin yakın siyasetinde bir örnek olay: Adalet Partisi*. Ankara: Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü.
- Günal, E. (2006). *Türkiye'de siyasal partiler ve güncel siyaset*. Ankara: Bilim Adamı Yayınları.
- Güngörmez, B. (2004). Muhafazakârlığın sosyolog havarisi: Robert Nisbet. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 25, 147-157.
- Kaçmazoğlu, H. B. (2000). *Türkiye'de siyasal fikir hareketleri* (2. baskı). İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Karpat, K. H. (2008). *Türk demokrasi tarihi* (3. baskı). Ankara: İmge Kitabevi.
- Küçükömer, İ. (1989). *Düzenin yabancılaştırması*. İstanbul: Profil Yayıncılık.
- Mert, N. (2007). *Merkez sağıın kısa tarihi* (2. baskı). İstanbul: Selis Yayınları.
- Öğün, S. S. (2004). Türk muhafazakârlığının kültürel politik kökleri (3. baskı). T. Bora & M. Gültekinil (Ed.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce-muhafazakârlık* içinde (s. 539-582). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Nisbet, R. A. (2007). *Muhafazakârlık-düş ve gerçek*. Ankara: Kadim Yayınları.
- Pope, N., & Pope, H. (2004). *Çıplak Türkiye* (3. baskı). İstanbul: Gelenek Yayınları.
- Safi, İ. (2007). *Türkiye'de muhafazakâr siyaset ve yeni arayışlar*. Ankara: Lotus Yayınevi.
- Şeyhanlioğlu, H. (2011). *Türk siyasal muhafazakârlığının siyasallaştırması ve Demokrat Parti*. Ankara: Kadim Yayınları.
- Yıldırım, E. (2002). AKP: Bir politik tasarımın sosyolojik temsiliyeti. *Birikim*, 163-164, 66-70.
- Yılmaz, A. (2003). *Çağdaş siyasal akımlar*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Yılmaz, H. (2006). *Türkiye'de muhafazakârlık aile, din, Batı: İlk sonuçlar üzerine genel değerlendirme*. Yayımlanmamış araştırma raporu, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi.
- Zürcher, E. J. (2004). Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve siyasal muhafazakârlık (3. baskı). T. Bora & M. Gültekinil (Ed.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce-muhafazakârlık* içinde (s. 40-53). İstanbul: İletişim Yayınları.

Modern Bir Milliyetçilik Projesi Olarak Geleceğin Avrupa Devletinin İnşası

Segâh Tekin*

Giriş

Avrupa Birliği'ni oluşturan şartlar ve geleceği hakkında şüphesiz ki çok sayıda görüş öne sürülmüştür. Öncelikle siyasal ve ekonomik bütünleşme aşamaları üzerinden Avrupa Birliği'ni tahlil eden bu teorilerin yanı sıra konstrüktivizm ve postmodernizm gibi daha yakın tarihte ortaya çıkan ve AB'yi ele alan yaklaşımlar iş birliği kültürünün oluşması, sınırların değişebilirliği, aşınan ulus devlet sınırları ve bölgelerin, yerel kültürel farklılıkların önem kazanması gibi konular üzerinde yoğunlaşmışlardır. Oysaki Avrupa Birliği, modernist milliyetçilik yaklaşımının öngördüğü milletlerin milliyetçiliği ve devleti değil, devlet eliyle benimsetilen milliyetçiliğin milletleri meydana getirdiği düşüncesi (Özkırımlı, 2008, s. 106) açısından değerlendirmeye açık bir projedir.

Kendi ulusunu inşa etmekte olan bir devletin iki özelliği olduğunu söyleyebiliriz. İlki, ekonomik ve siyasi faaliyetlerin yönetilmesinin yanı sıra kültür, dil ve nüfus yapısının da devlet eliyle korunmasıdır (Brubaker, 2009, s. 103). İkinci olarak ise devletin kendi ulusunu inşa etmesi sürecinin paralelinde ulusun da ulus devleti benimsemesi gerekliliğidir. Bir devletin halk tarafından benimsenmesini sağlayan şey, sunduğu ekonomik ve siyasal olanakların ötesindeki duygusal boyuttur. Ancak "biz" duygusunun varlığı sayesinde toplum devlete karşı değişen siyasal ve sosyal şartlardan bağımsız bir aidiyet duyabilir. Günümüzde Avrupa bütünleşmesi konusunda gelenen noktada, halkta Avrupa vatandaşlığı kavramı aracılığıyla

* Arş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler.

BirliĒe aidiyet duygusunun oluşturulması için çaba gösterilmektedir. Avrupa vatandařlıĒının içi ise ortak kültür, tarihsel geçmiş, deĒerler gibi unsurlarla doldurulmaya çalışılmaktadır (Croucher, 2003, s. 1).

Ulus devletin temel unsurları milli egemenlik ilkesi ve milli kimliktir. Bu ereve, siyasi yapıların federal veya üniter ya da bölgeli gibi -ki AB için oldukça uygun bir tasvirdir- sınıflara ayrılmalrı bir fark meydana getirmemektedir. Ulus devletin ayırt edici zelliĒi siyasi rgteniş biçimi deĒil, tek bir milli kimlik çatısı altında egemenliĒin kaynaĒı olarak ulusu görmesidir (şahin, 2007, s. 141). Avrupa BirliĒi hakkında ortaya atılan görüşlerin okluĒu ve şartlara ve zamana baĒlı olarak deĒiřkenlik göstermeleri, AB gibi bir yapıyı yorumlamakta tek bir perspektifin yeterli olamayacaĒının göstergesidir. Bu alışmada Avrupa BirliĒi, modern milliyetçilik kuramlarından yola çıkılarak modern bir ulus inşası projesi olması açısından ele alınacaktır.

Avrupa Bütünleşmesi

Avrupa BirliĒi'nin Avrupa bütünleşmesi (European integration) süreci çerçevesinde anlamlandırıldığını görüyoruz. Uluslararası ilişkiler disiplini açısından devletlerin bir topluluk oluşturma yolundaki faaliyetleri bütünleşme olarak adlandırılmaktadır (DedeoĒlu, 1996, s. 254). Avrupa BirliĒi'nin temellerinin atılışının ardından, Avrupa bütünleşmesinin teorik bir çerçeveye oturtulması yönünde çeşitli çabalar gösterilmiş, bunlardan ilki uluslararası kurumlara işlevsel açıdan yaklaşan yeni-işlevselcilik akımından gelmiştir. (Jupille, et al., 2003, s. 9). 1960'lı yıllardan itibaren Avrupa bütünleşmesi çeşitli bakış açıları çerçevesinde analiz edilmiş; federal, ulusüstü veya uluslararası gibi yapılar üzerinden AB'yi ele alan yaklaşımlar ye devletlerin ve AB kurumlarının kendi aralarındaki ve birbirlerine karşı olan durumları gibi konuları ele almışlardır (Caporaso, 1996, s. 30).

1960'ların ikinci yarısından itibaren, federalizm ve iřlevselciliĒin izlerini taşıyan yeni-iřlevselciliĒi sorgulayan hkmetlerarasıcılık kuramı ortaya çıkmıştır (Akgl-Açıkmeşe, 2004, s. 8). 1980'lerin ortalarından itibaren ise genel olarak teoriye yönelen ilginin iřiĒında, Avrupa topluluklarının incelenmesi yeniden gündeme geldi. 1980'lerden günümüze kadar olan ve güncel olarak nitelendirebileceĒimiz süreçte, Avrupa bütünleşmesi hakkındaki yaklaşım farklılıkları, rasyonalizm-inşacılık (konstrüktivizm) tartışması etrafında şekillenmektedir (Jupille, et al., 2003, s. 11). Rasyonalist bakış açısıyla Avrupa bütünleşmesini inceleyen teoriler üç başlık altında incelenebilir: neorealizm, liberal hkmetlerarasıcılık ve rasyonel tercihli kurumsalcılık (Akgl-Açıkmeşe, s. 13-14). Konstrktivizme göre ise Avrupa bütünleşmesi süreci, Avrupa devlet sistemini ve sistemi oluşturan birimleri dnştrmştir. Avrupa bütünleşmesinin neyi ifade ettiĒi yıllar içinde deĒiřtiĒine göre, bu süreç içinde ajanların da kimlikleri ile buna baĒlı olarak çıkarları ve davranışları deĒiřmiřtir (Christiansen, et al., 1999, s. 529). Siyasi pratiklere, özneler arası anlamlandırmalara ve resmî olmayan normlara dikkat

çeken konstrüktivizm, Avrupa Birliği'ni federal bir yapılanma olup olmadığı, adı konulmamış bile olsa federal kurumlar içerip içermediği eksenlerinde incelemektedir.

Uluslararası ilişkiler disiplini açısından baktığımızda bir *birlik* kurmak, bütünleşmenin ileri aşamasıdır. "Dinsel ve kültürel değil, siyasal topluluk olarak bütünleşmiş bir birim, birlik ya da topluluk biçiminde adlandırılabilir." (Dedeoğlu, 1996, s. 254). Dolayısıyla birlik oluşturmak, siyasal olarak da bütünleşmiş olmayı ifade eder. Parasal birlik, ortak pazar ve insanların ve sermayenin serbest dolaşımı ile siyasal açıdan bütünleşen Avrupa'da farklı kültürel kimliklerin özgünlüklerini ne derecede koruyabilecekleri ise tartışma konusudur (Holmes, 2000, s. 49). 2000'li yıllar itibarıyla bütünleşmenin geldiği noktaya baktığımızda görüyoruz ki bu konu artık olabilirlik veya istenebilirlik açısından değil, gerekliliği yönünden ele alınmaktadır. Küresel ekonomik sorunlardan çevre kirliliğine pek çok konu, artık ulus devletlerin baş edebilme güçlerini zorlamaktadır. Günümüzde ancak siyasal ve ekonomik bütünleşmenin ki bu ulus devletlerin egemenliklerinin birlik içinde erimesine neden olacak olsa bile üye devletlerin ayakta kalmalarının yolu olduğu da dile getirilen bir görüştür (Adebahr, 2009, s. 22).

Postmodern Bir Yapı mı?

Avrupa Birliği'nin incelenmesi konusunda günümüzde postmodernist görüşlerin önemli etkisi vardır. AB ulusüstü, postmodern bir yapı olarak değerlendirilmektedir. Uluslararası ilişkiler disiplininde postmodernizm, devletin düzene giremeyecek bir şeyi örgütleme ve güç yardımı ile düzene koyma çabasında olduğunu, egemen güç olarak bunu baskıyla elde etmeye çalıştığını söylemektedir. Postmodernizm, günümüzde devlet dışı aktörlerin uluslararası ilişkilerde ön plana çıktıklarını ve devlet egemenliğinin zayıfladığını öne sürer (Bostanoğlu, 2004). Literatürde, Avrupa Birliği'nin postmodern bir ulusüstü yapı olduğu görüşüne oldukça sık rastlanmaktadır. Avrupa Birliği'nin postmodern bir proje olduğunu savunanlara göre postmodern düzenin gerektirdiği ulusüstü yapılar sayesinde kimlik, sınır, ordu, ekonomi ve kurumlar ulusallıklarını yitirmektedirler. Avrupa Birliği, devletlerin karşılıklı olarak iç işlerine müdahalesine izin vermekte, klasik egemenlik anlayışından uzaklaşmaktadır. Böylece üye devletlerin iç işlerinde şeffaflık sağlanırken dış politika ulus aşan bir yapının güdümünde olacaktır (Yılmaz, 2007).

Postmodernizme göre insan topluluklarının özelliği parçalı yapılar ve sınırların ve formların belirsizliğidir. Modern bir olgu olan milliyetçilikte ise realist bir yaklaşımla milleti oluşturan insan topluluğu somut bir varlık olarak ele alınmıştır. Bu somutlaştırma nedeniyle millet olma durumu (nationhood) ile millet (nation) aynı şeydir (Brubaker, 2009, s. 13). Modern ulus devletin belirleyici özellikleri maddi anlamda sınırları belirli bir karasal alana sahip olması, duygusal anlamda ise halkın ortak bir kültürü paylaşmaları ve ortak bir köken ve tarih bilincine sahip olmalarıdır (Fox, & Sandler, 2004, s. 26). Batı'daki ulus inşası çabaları da

ilk olarak coğrafya üzerinden yürütülmüştür. Toprağa yani ülkeye bağlılık, katılımcı vatandaşlıkla desteklenerek insanlarda yurttaşlık bilincinin oluşturulması amaçlanmıştır. Tarihsel olarak belirli bir coğrafyada yaşayan insanların eşit yurttaşlık hakları çerçevesinde duygusal birlikteliklerinin ve ulus devlete sadakatlerinin sağlanması söz konusudur. Bu nedenle, Avrupa'nın karasal sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiğine yönelik tartışma Avrupa Birliği'nin modern devlete benzediği bir noktadır (Şahin, 2007, s. 136).

Örneğin, Trevi ve Schengen gibi Avrupa içi seyahati kolaylaştıran antlaşmalar aynı zamanda Avrupa Birliği dışındaki ülkelere karşı sınır kontrollerinin sıkılaştırılmasına neden olmuştur (Spencer, & Wollman, 2002, s. 190). Birlik içi dolaşımın kolaylaştırılması için oluşturulan Schengen Bölgesi zaman içinde AB'nin dış sınırlarının belirleyicisi hâline gelmiştir. İş gücünün serbest dolaşımı adına iç sınırların kalkmasına paralel dış sınırların korunması önem kazanmıştır. Üye olmayan ülkelerden gelenlerin Birliğe girişleri, gerek göçmen gerekse mülteci olarak kabulleri ve yasa dışı girişlere ve suça karşı alınacak önlemler Schengen rejimi aracılığıyla yönetilmektedir (Pijpers, 2009, s. 104).

Günümüzde Avrupa'nın Birliğe giriş politikası, gerek mültecileri gerekse ekonomik nedenlerle AB ülkelerine gelmek isteyen insanları engellemek amacıyla sınır kontrollerini katılaştırmaya ve göçü engellemeye yöneliktir. Avrupa Birliği'nin içte serbest dışa kapalı serbest dolaşım rejimi, Birliğin sınır bölgesinde bulunan Yunanistan ve Bulgaristan'ı katı politikalar izlemeye zorlamakta, bu ülkelerin esasen bir aday ülke olan Türkiye ile ilişkilerini de zaman zaman olumsuz etkilemektedir (Kirişçi, 2008, s. 1). Birlik coğrafyasına giriş çıkışlarda, bütünleşmiş Avrupa toprağına ayak basma algısı açıkça kendini göstermektedir. Hangi AB üyesi ülkenin vatandaşı olduklarına bakılmaksızın AB dışından gelerek herhangi bir Birlik üyesi ülkeye giriş yapan kişiler, hava alanlarında AB vatandaşları için özel olarak ayrılan gişelerden, yabancılardan farklı muamele görerek AB pasaportlarıyla giriş yapmaktadırlar (Jacobs, & Maier, 1998, s. 20).

Avrupa İdeali

Günümüzün Avrupa idealinin kökenleri Avrupa'da on sekizinci yüzyıldan bu yana etkisini sürdüren iki düşünce akımına dayanır. İlki modern ulus devleti açacak bir kozmopolit Avrupa'yı, ikincisi ise ulus devletlerin Avrupa'sını öngörür. Avrupa'da saldırgan ulus devletlerin ortaya çıkışı bu siyasal yapının bir şekilde anlamlandırılmasını zorunlu kılmıştır. Modern ulus devletin ortaya çıkışından 1848'e kadar geçen süreçte ulus devletlerin ayırt edici özellikleri vurgulanmıyor, bu devletler geniş anlamda insanlığın parçaları olarak sunuluyorlardı. Rousseau ve Montesquieu gibi düşünürler, önemli olanın şu ya da bu ulustan olmak değil, Avrupalılık olduğunu ve ulusal kimliklerin diğerlerine tahakkümü amaçlamadıkları sürece Avrupalı üst kimliğiyle çalışmadıklarını öne sürüyorlardı (Chebel d'Appollonia, 2002, s. 172-174).

1848-1939 döneminde Avrupa'nın tek devlet çatısı altında birleşmesi fikri dile getirildi. Fakat bunun sebebi kozmopolitan idealler değil, saldırgan ulus devletler arasındaki çatışmaların önlenmesi ve Avrupa'nın bir bütün olarak gücünün korunabilmesiydi (Chebel d'Appollonia, 2002, s. 176). Fakat bir büyük Avrupa devletinin milliyetçiliğe karşı bir alternatif olup olamayacağından şüphe duyanlar da bulunmaktaydı. Örneğin Durkheim, Avrupa'yı kapsayan bir devletin kurulmasının milliyetçiliğe karşı bir çözüm getirmeyeceğini çünkü o zaman bu yapının da insanlığı kapsayıcı değil kendi kimliği, çıkarları ve özellikleri olan tek bir devlete dönüşeceğini düşünmekteydi (Spencer, & Wollman, 2002, s. 25).

İkinci Dünya Savaşı'nın ardından ise Avrupa kendini tıpkı bir ulus devlet gibi ortak siyasal ve ekonomik hedefler, ortak kültür, mitler ve tarih etrafında tanımlamaya başladı. Özellikle ulus devletlerin tarihinin ortak bir tarih olarak okunması ve tarihsel perspektiften ortak kültürel değerler ve Avrupalı kimliğine vurgu yapılması, Avrupa'yı ortaya çıkardı (Chebel d'Appollonia, 2002, s. 178). Böylece İtalya'nın İtalyanları icat etmesine benzer şekilde, Avrupa'nın da öncelikle kendine Avrupalıların icadını kolaylaştıracak bir geçmiş ve kültürel ortaklık icat ettiğini söyleyebiliriz.

Günümüzde AB'nin yalnızca ulus devletlerin ekonomik ve siyasal kapasitelerini artırmak için kurdukları mekanik bir ortaklık olarak yorumlanması yanlış olur, AB aynı zamanda geçmişten bugüne taşınan Avrupa idealinin devamıdır (Passerini, 2002, s. 192). Benedict Anderson ve Ernest Gellner gibi düşünürlerin, ulus inşasına yönelik analizleri çerçevesinde baktığımızda, elitler aracılığıyla, Avrupa bütünleşmesinin paralelinde bir Avrupa ulusunun inşasının gerçekleştirilmesi mümkündür. Bu konudaki dayanaklar ise elitler arasında yerleştirilip halka yayılacak olan ortak tarih, mitler ve Avrupa'nın geleceğine dair öngörülerdir (Risse, & Engelmann-Martin, 2002, s. 290-291). Burada kültürün önemli bir işlevi bulunmaktadır. Kültürel bir ortak kimlik olarak Avrupalılık, üye ülkelerin sınırlarını hem aşan hem de kapsayan bir şemsiye sunmaktadır. Farklılıkta birleşen Avrupa'yı birleştiren, bütün farklılıklara rağmen arka planda varlığı bilinen, hissedilen Avrupalı kimliğidir (Croucher, 2003, s. 13). Kimlik geçmişten günümüze gelen bir sürecin ürünü olmakla beraber, içinde geleceğe dair bir inşa sürecini de barındırır. Kimliğe dair söylenebilecekler sadece "Ben kimim?" değil, aynı zamanda "Kim olmak istiyorum?" sorusunun da cevabıdır (Jacobs, & Maier, 1998, s. 14).

Modern ulus devletlerin ayırt edici bir özelliği de ulus inşası sürecinde ulusa ait ya da öyle olduğu varsayılan etnik, kültürel ve tarihsel geçmişe dair çalışmalar yapılmasıdır. Bu sayede ulusun önemli geçmişi, başarıları, etnik olarak soyundan geldiği geçmişin büyük medeniyetleri vb. devlet destekli çalışmalar aracılığıyla gün yüzüne çıkartılır ve bazen de kurgulanır. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Avrupa'da bütünleşme yönündeki hedeflerin ve çabaların gündeme gelmesine paralel olarak Avrupalılığın kökenlerinin incelenmesine ve sınırlarının, kendi içindeki benzerliklerinin vb. ortaya konulmasına yönelik siyasal ve akademik çalışmalar artmıştır. Özellikle siyaset bilimi ve sosyal bilimler açısından AB, kendine

özgü ortak bir kültürel geçmişe ve paylaşılan değerlere sahip bir yapı olarak görülmektedir (Af Malmberg, & Stråth, 2002, s. 6). Avrupa ülkelerinin geçmişine baktığımızda kültürel temellerin Helenizm, Roma İmparatorluğu ve Hristiyanlığa dayandığını görüyoruz (Canbolat, 2006, s. 9). Avrupa geçmişinin diğer anahtar kavramları ise Aydınlanma, bilim ve ilerlemedir (Af Malmberg, & Stråth, 2002, s. 6). Bu geçmiş temellerin ardından günümüzde Avrupa'nın ortak temelleri olarak kabul edilenler ise demokrasi, insan haklarına saygı, hukukun üstünlüğü gibi değerlerdir. (Canbolat, 2006, s. 14). Geçmişten günümüze kimi zaman değişen parametrelerin karşı kutbuna ise değişmeyen bir öteki olarak Avrupa dışı coğrafi alan ve özellikle de İslam yerleştirilmektedir (Af Malmberg, & Stråth, 2002, s. 6).

Tarihte Avrupa'nın sınırları değişkenlik göstermiştir. Örneğin Napolyon için Pirenelerde, Metternich için ise Viyana'nın biraz dışında son bulan bir Avrupa söz konusuydu. Avrupa Topluluğu kurulduğunda doğusunda kalan Polonya gibi ülkeler günümüzde AB'nin parçalarıdır (Canbolat, 2006, s. 6). Dolayısıyla her zaman için aynı coğrafi kesin sınırlar içinde olagelmış bir Avrupa'nın varlığı söz konusu değildir. Sınırların değişkenliği madalyonun bir yüzü iken diğeri ise ötekileştirmenin keskinliğidir. Avrupa ideali, tarihin her döneminde, ötekinin farklılıklarına karşı inşa edilmiştir ve Avrupa Birliği de bu gerçekliğin ışığında ele alınmalıdır.

Bir ötekileştirme örneği olarak Avrupa Birliği'nin Müslüman göçmenlere ve etnik azınlıklara yönelik dışlayıcı bakışı ne yalnızca günümüze ait bir meseledir ne de yalnızca Avrupa'nın iç işlerine dairdir. Tarihsel temelleri bulunmaktadır. 19. yüzyılda sömürgeci Avrupa devletleri ele geçirdikleri bölgelerdeki diğer halkları dışlayarak kendi imparatorluklarını inşa ediyorlardı. Oryantalizm veya antisemitizm, hangi isim altında olursa olsun, Batılılar dışındaki insanlar "ötekileştirilerek" Avrupa'nın medeniliği, "biz" duygusu çerçevesinde öne çıkarılıyordu. Milliyetçiliğin anavatanı Avrupa, günümüzde AB aracılığı ile Avrupa coğrafyası içinde ulusal sınırları ve dışlayıcı milliyetçiliği aşma yolunda ilerlemekte, bu şekilde davranmadıkları için diğer ülkeleri de eleştirmektedir. Fakat bu kez de yeni ve medeni uluslararası ilişkiler yorumu, tek tek devletler yerine bütün hâlinde Avrupalı kimliğini ötekilere karşı konumlandırmıştır. Avrupa içinde bütünleşmenin ve uyumun sağlanabilmesi için dışarıdakilerin medeniyet seviyelerinin geriliği argümanı kullanılmakta, Avrupa ülkeleri geçmişte birbirleriyle savaşan ulus devletler hâlinde yaşamamışlar gibi yansıtılmaktadır. (Marx, 2003, s. 198-199). Oysaki Avrupa'nın tarihi, uygarlığın ve modern liberal değerlerin tarihi olduğu kadar Haçlı Seferlerinden Yahudi soykırımına, ulus devletlerin etnik temizliklerinden emperyalist güçlerin katliamlarına kadar şiddetin ve barbarlığın da tarihidir (Delanty, 2005, s. 195-196).

Yabancıların konumu açısından ulus devletlere bakıldığında Bauman'a göre bu kişiler ulusun olması gerektiği kategoriye uymayan, ne dost ne de düşman sayılabilecek olanlardır. Yabancılar ya dışlanacak ya da ülkede bulunanlar asimile edileceklerdir (Spencer, & Wollman, 2002, s. 51). Bunların dışında kalan yol ise göçmenler için Almanya'da yaşanan çifte va-

tandaşlık tartışmalarından anlaşılacağı üzere, yabancılar her zaman yabancı kalmak üzere, kendilerine çeşitli hakların tanınacağı bir yasal zeminin oluşturulmasıdır (Kastoryano, 2007, s. 51). Günümüzde göçmenlere yönelik ve sınır kontrollerini katılaştıran sert politikalar da Avrupa'daki ulus devletlerin birleşecekleri bir ortak zemin sağlamaktadır. Çünkü birliktelik ancak dışarıda kalanlar olması üzerinden anlam kazanmaktadır. Böylesine bir ikilik üzerinden kurgulanan birleşmenin klasik anlamıyla yeni bir ulus devlet inşasını anımsattığı açıktır. Yüksek idealler etrafında birleşen Avrupalılar söyleminin hayata geçirilmesi için ise Avrupa kendi dışlamaya ve şiddete dayalı geçmişini eleştirel bir gözle sorgulamalıdır (Delanty, 2005, s. 195-196). Çünkü Avrupa idealinin bir parçası olan ulusüstü Avrupa ulusalcılığının bir yönü de tıpkı diğer ulusalcılıklar gibi ortak düşmana karşı birlikte hareket edilmesi olacaktır. Kimin Avrupalı kimin dışarıdan olduğunun önem kazanacağı bu noktada, Avrupalılığın gelecekte refahını bölüşmemek adına göçmenlere karşı çıkan ve coğrafi sınırlarını yani *Avrupa kalesini* çok sıkı biçimde koruyan bir ulusalcılığa dönüşmesi de ihtimal dâhilindedir (Guibernau, 1997, s. 228).

Modern Bir Ulus İnşası Projesi Olarak AB

Avrupa'da merkezî ulus devletlerin oluşması ile milliyetçiliğin ortaya çıkışı doğrudan ilişkilidir. "... ulus devleti; sınırları belirlenmiş bir toprak parçası üzerinde güç kullanma tekeli elinde bulunduran, yönetimi altındaki halkı ortak dil, kültür, mitler ve değerler yaratarak birleştirmeyi amaçlayan, siyasal ve toplumsal manada ulus üzerine tesis edilmiş bir devlet biçimi olarak tanımlamak mümkündür." (Şahin, 2007, s. 149). İnsanlar yaşadıkları devletin içte ve dışta uyguladığı politikalardan etkilenmişlerdir. Bunlar arasında halka ortak bir ulus bilinci kazandıracak merkezî eğitim sistemlerinin kurulmasına, ülke sınırlarının korunmasına ve dışından gelecek insanların yabancılar olarak ülkede sınırlı haklara sahip olmasına yönelik kanunlar sayılabilir. Hem karasal anlamda iç-dış hem de sosyal ve kültürel anlamda biz-onlar ayrımları merkezî devletler eliyle şekillenmiş ve somutlaşmıştır. Yine bir ulusu siyasal açıdan etkin kılan, devletin varlığıdır. Bir coğrafi alandaki insanların yaşamlarını düzenlemek, para basmaktan savaşa gitmeye kadar çeşitli siyasal eylemleri gerçekleştirmek ancak devlet eliyle mümkündür (Griffiths, & O'Callaghan, 2002, s. 208-209).

Nesnel jeopolitik ve ekonomik şartlar İkinci Dünya Savaşı sonrası Avrupa'sı ülkelerinin bir-birleriyle savaşma ihtimalini uzaklaştırarak bir çeşit uluslararası iş birliğinin doğmasına sebep oldular. Yine bu şartlara bağlı olarak zaman içinde bazı konular ön plana çıktı; savaş sonrası Avrupa'nın imarı döneminde kömür ve çelik, Kore Savaşı'nın çıkışı ile savunma ve 1950'lerin son dönemlerinde ticaret ve atom enerjisi. Fakat iş birliğinin şeklini ve kapsamını bu nesnel şartların ötesinde fikirler belirlemiştir (Parsons, 2002, s. 56). Günümüzdeki siyasal yapıyla Avrupa Birliği ne tam bir devlet ne de devletlerin tam bağımsızlıklarını koruyarak üye oldukları bir uluslararası örgüttür (Koslowski, 1999, s. 562).

Milliyetçilik ise tarihsel açıdan olumlu ve olumsuz yönleriyle Avrupa kaynaklıdır (Chatterjee, 2002). Milliyetçilik bir siyaset biçimidir ve modern devletin halk üzerindeki etkinliğiyle ilintilidir. Breuilly'e göre, modernleşmeyle birlikte 18. yüzyıldan itibaren Avrupa ülkeleri birleşik iş bölümünden işlevsel iş bölümüne geçmişlerdir. Ülke içinde ekonomik, siyasal, sosyal ve dinî kurumların birbirlerinin alanlarına giren görev algılarının yerini her kurumun veya kişinin kendi alanıyla ilgilenmesi almıştır. Böylece modern devlet ortaya çıkmış, ülkenin yönetilmesi yani kamu yönetimiyle özel alan yani sivil toplum birbirlerinden ayrılmışlardır. Bu sürecin diğer sonucu ise ülke çapında zor kullanma ve yaptırım uygulayabilme yetkisinin de tamamıyla devlette toplanmış olmasıdır. Modern devletin sivililerle yani halkla ilişkisini nasıl yürüteceğinin çözümü milliyetçi ideolojide bulunmuştur. Breuilly'e göre, hem siyasal katılım yoluyla vatandaşlığı savunan liberal görüşleri hem de toplumu oluşturan tüm bireyleri, özellikle de seçkin olmayan sınıfları da kapsayan milliyetçilik, kültürel ve siyasal yönleriyle modern devletin işini kolaylaştıran bir ideoloji olmuştur (Özkırımlı, 2008, s. 135-137).

Ernest Gellner'e göre milletler milliyetçiliği değil milliyetçilik milletleri meydana getirir. Milliyetçilik tarihsel mirasa dayanıp geçmişin kültürel zenginliğinden yararlanır. Fakat rastlantısal değildir. Geçmişin parçalarını alsa bile bunlar icat edilmiş geleneklerdir. Ya icat edilmişlerdir ya da geçmişle bağları değişmiştir. Ortak ve yüksek bir kültür, küçük yerel grupların farkları yerine atomize bireyin kültürü olarak eğitim sistemi ve iletişim araçları vasıtasıyla halka benimsetilir. Gellner standartlaşmış ve örgün eğitimin modern devlet açısından önemine de değinir. Toplumun kendini yeniden üretmesi eğitim aracılığıyla gerçekleşir. Kişilerin bilgisi de ancak merkezî kurumlar aracılığıyla yapılan adil değerlendirmeler sonucunda verilen diplomalar sayesinde kabul görmektedir (Gellner, 2008, s. 138-140).

Delanty'ye göre Gellner'in milliyetçiliğin sanayi toplumunun kültürel ihtiyaçlarına cevap vermek, ortak yaşam tarzı oluşturmak için ortaya çıktığı yönündeki görüşleri açısından baktığımızda Avrupa'nın yaşam tarzı medya ve tüketim kültürü aracılığıyla turizm, yeme içme gibi konularda ortaklık göstermektedir. Fakat duygusal boyutta Avrupa'ya bağlılık bilinci gelişmemiştir ve bu açıdan Avrupalıların "icat" edilmeleri gerekmektedir (Delanty, 2005, s. 12). Fakat modernist milliyetçilik kuramlarının 19. ve 20. yüzyıllardaki ulus inşa süreçlerinden yola çıkarak açıkladıkları modern ulus devletlerin nasıl oluşturulduklarına baktığımızda, AB'nin gerek Birlik sosyal, ekonomik ve kültürel politikalarının gerekse Birlik dışındakilere karşı dışlayıcılığının ulus devlet inşasıyla benzeştiğini görüyoruz. Jorgensen'e göre, geldiği noktada Avrupa Birliği, yalnızca siyasi ve yasal organlar bütünü değildir. Paylaşılan normları, ortak olarak kabul edilen kuralları ve karar alma prosedürlerini de içerir (Christiansen, 1998, s. 540). Avrupa Birliği hukukunun ulusal yasalar karşısındaki üstünlüğü ve yaptırım gücü, Birliğin modern devletlerle paralelliğine önemli bir örnektir.

Eric Hobsbawm'a göre icat edilmiş gelenekler "Yeni durumlara uyarlanmış, eski durumları akla getiren formlar bürünmüş ya da yarı zoraki tekrarlarla kendi geçmişlerini oluşturarak

bugünde karşılığını bulan geleneklerdir.” (Hobsbawm, & Ranger, 2006, s. 3). Her milliyetçilik, kendi hayalî cemaatini kurmasına yardım edecek kendine ait sembollere, mitlere ve kurgulara sahiptir ve geçmişe dair anıların canlı tutulmasını sağlayacak olan fiziksel mekânlara önem verir. Böylesine bir milliyetçi yapı ise her zaman için yasalar ve uygulamalar aracılığıyla bir dışlayıcılığı ve sınır belirlemeyi bünyesinde barındırır (Balibar, 2004, s. 23).

Sembolik açıdan baktığımızda Avrupa Birliği’nin kendi bayrağı, marşı, resmî para birimi ve her yıl kutlanan (9 Mayıs) bir Avrupa günü ve *farklılıkta birleştik* olarak sloganlaştırılan bir Birlikse hedefi bulunmaktadır. AB’nin vatandaşları ile olan ilişkisini şekillendirmekte rol alan bu Hobsbawm’ın kastettiği manada icat doğrudan etkileyen iki önemli aracı daha vardır; kendi para birimi ve AB pasaportu (Fornäs, 2008, s. 125-126). Sayılan öğeler yalnızca modern ulus devletle özdeş olmayıp genel anlamda bir siyasal yapının belirli bir coğrafya ve bu alanda yaşayan nüfus üzerindeki hâkimiyetini sembolize ederler.

Habermas 2001 yılında, federal bir Avrupa anayasasının kabul edilmesini önerdiğinde beklentisi anayasanın sahip olacağı uluslararası meşruiyetin, dikkatle hazırlanacak içeriğinden ve referandumlardan alacağı onaydan kaynaklanacak olmasıydı. Bunun ötesinde, tek pazar ve genel anlamda küreselleşme karşısında ihtiyaç duyulan Avrupa dayanışması için bir katalizör işlevi göreceğini düşünmüştü (Grewal, 2005, s. 192). Oysaki gerek yürürlüğe giren Maastricht Antlaşması’na tepki gösterilmesinin gerekse Avrupa Anayasasına karşı çıkılmasının en önemli nedenlerinden biri tam da yukarıda sayılan bağımsızlık sembolleri ve arkalarında yatan gerçek yani AB’nin zaman içinde ulus devletlerin yerini almaya hazırlanmasıdır (Mertens, 2007, s. 125).

Milliyetçilik teorisyenlerinin içinden Avrupa Birliği’nin kendi milletini doğurabileceği düşüncesine karşıt görüşler de bulunmaktadır. Örneğin ulusun varlığı için bir şekilde etnik kökende de ortaklığın bulunması gerektiğini düşünen Anthony Smith’e göre, bundan yoksun olan Avrupa’nın uluslaşma sürecinden çok fazla şey beklenmemelidir (Risse, & Engelman-Martin, 2002, s. 289). Smith, ulusun varlığı için vatan düşüncesinin de gelişmiş olması ve yaşanan coğrafya ile duygusal bir bağın kurulmasının gerekli olduğunu, siyasal bağların veya yabancılara karşı korunan sınırların bu bağı kurmaya yetmeyeceğini düşünmektedir (Smith, 1998, s. 83). Smith, kimin Avrupa için ölebileceğini sorgularken AB’deki duygusal boyut eksikliğine dikkat çekmektedir (Green, 2000, s. 79). Savaşların anılarının geçmişin kahramanlıklarını hatırlatma ve insanları yenileri için cesaretlendirme işlevlerinin olduğu bir gerçektir. Ulusal kimliklerin inşasında da hemen her ülke için yaşanmış savaşların ve kazanılmış başarıların önemi büyüktür. AB ise, kendi coğrafyasında geçen savaşları başka bir açıdan, Avrupalıların aynı acıları tekrara yaşamaması noktasında kendisine referans olarak almaktadır (Chebel d’Appollonia, 2002, s. 178). Ayrıca ortak geçmişin yanı sıra ortak bir geleceği beraber inşa etme iradesi de ulus için bir referanstır (Guibernau, 1997, s. 221). Renan’ın ulus olmanın bir yönünün de bazı olayları unutmaktan geçtiğini söylediği

düşünüldüğünde, AB'nin savaflara bakışının ulus devlet milliyetçiliklerinin geçmişi yorumlayışından çok da uzağa düşmediği görülebilir.

AB üyesi ülkelerin vatandaşları, AB vatandaşlığı konsepti çerçevesinde duygusal açıdan olmasa da resmen ve uygulamada Birlik vatandaşları olarak hak ve yükümlülüklerle sahiptirler (Pierson, 1996, s. 132). Milliyetçiliğin AB eliyle Avrupalılık kimliği boyutunda ortaya çıkmasını yararlı görenler de bulunmaktadır. Tarihsel gerçeklere dayalı, dar ulusal milliyetçiliklerin aşıldığı, aynı zamanda ulusal milliyetçiliklerin AB'nin tabulaştırılmasını dengelediği bir Avrupa, ulusal kimlikler ve Birlik arasında çatışma yaşanmasını gerektirmek zorunda değildir (Chebel d'Appollonia, 2002, s. 172). Sonuç olarak baktığımızda bir ulusu oluşturanın ne olduğuna dair yazan çoğu kişi, nihayetinde insanları belirli bir ulustan yapan şeyin aidiyet duygusu olduğu, insanlar kendilerini belirli bir ulustan hissediyorlarsa oraya ait oldukları kanısındadırlar (Griffiths & O'Callaghan, 2002, s. 206-207). Bu nedenle de AB, günümüzdeki vatandaşlarına AB'yi benimsetmek için çaba göstermekte ve geleceğin AB vatandaşlarının da Birliğe karşı aidiyet duygusu hissedecek biçimde yetiştirmeleri için gerekli altyapıyı hazırlamaktadır.

Eğitim

Bir ulus devletin inşası sürecinde eğitimin önemi modern milliyetçilik kuramları konusunda yazarlar tarafından sıklıkla dile getirilmiştir. Bazı yazarlar eğitim konusunda ilköğretimin önemine değinirken bazıları da yükseköğrenim ve meslek edindirmenin ulus inşasındaki işlevlerine değinmişlerdir. Avrupa Birliği'nin üye ülkelerin eğitim sistemlerinin ve mezuniyet yeterlilik kriterlerinin uyumlaştırılmasına yönelik çalışmaları, öğrenci değişim programları ve en alt yaş grubundan başlayarak çeşitli eğitim düzeylerindeki çocuklar ve gençler için yürüttüğü çalışmalar hem ortak bilinç ve standartlarda bir ulus inşa sürecinin parçası hem de iş gücünün, serbest dolaşımın altyapısı olarak yorumlanabilir.

Avrupa Birliği'nin çocukları ve gençleri hedef alan ve onlarda Avrupalılık bilincini artırmayı amaçlayan yayınları (kitap, poster, harita vb.) bulunmaktadır. Dil açısından baktığımızda bu kitapların tamamı İngilizce dilinde basılmış olmakla beraber çoğunun diğer AB üyesi ülkelerin dillerinde basılmış kopyaları da mevcuttur. Çevirilerdeki bu zenginliğin AB'nin çok dillilik politikası ile uyumlu olduğu görülmektedir. Az sayıda da olsa bazı yayınlar tam bağımsız devletleri bulunmayan Katalan, İskoç ve Gal dillerinde de basılmıştır. Birlik aynı zamanda öğretmenlerin çeşitli yaş gruplarından öğrencileri Avrupa konusunda bilgilendirmelerine yaralı olacak Avrupa Komisyonundan ulusal hükümetlere ve STK'lara kadar çeşitli kurumlar tarafından hazırlanmış kaynaklara ulaşmalarını sağlamaktadır.

Dikkat çekici olan nokta, web siteleri, kitaplar, broşürler, haritalar ve kısa filmler gibi çeşitli türdeki bu eğitim materyallerinin tek hedefinin AB'yi veya Avrupa coğrafyasının tarihsel ve kültürel özelliklerini anlatmak olmamasıdır. AB'nin politikaları ile uyumlu olarak çevre-

nin korunmasından sağlıklı beslenmeye, sürdürülebilir enerjiden tüketicilerin korunmasına dek pek çok alanda “bilinçli” Avrupa vatandaşlarının yetiştirilmesi amaçlanmaktadır. Orta-öğretim düzeyindeki yayınlar ise sayılan alanlara ek olarak klasik eğitim sistemlerinin vatandaşlık, tarih ve coğrafya bilgisine yönelik derslerini de anımsatan bir içeriğe sahiptir. 15 yaş ve üzeri için hazırlanan materyaller ise iş hayatı, işsizlik durumunda yapılabilecekler, ekonomi gibi alanlarda bilgilendirmeye yönelik ve gençleri çevrenin korunmasından yoksullukla mücadeleye duyarlılığa ve inisiyatif almaya teşvik edecek niteliktedir. AB yalnızca bu yayınları eğitimcilerin hizmetine sunmakla kalmamış, eğitimcilerin onları nasıl kullanacaklarına ve derslerde hangi konuların ele alınabileceğine dair yönlendirici rehberler de hazırlamıştır. Üye devletler, aday ülkeler ve diğer iş birliği projeleri kapsamında yer alan ülkelerdeki resmi ve özel okullar ve ayrıca örgün eğitimin dışında kalan kurumlar da proje geliştirerek AB fonlarından yararlanmaktadırlar.

Avrupa Birliği’nin resmi yayınlarına baktığımızda 2010 yılı sonu itibarıyla iş gücünün serbest dolaşımı hakkında 2290 yayın basılmıştır. Hakkında en fazla yayın olan genel alanları sıraladığımızda açık bir farkla bilimsel ve teknik araştırmalar (12.846) başta gelmektedir. Onu sırasıyla; istatistikler (6048), sosyal politikalar (4631) ve bilgi-eğitim-kültür-spor (3702) alanları takip etmektedir. Bilimsel araştırmalara destek verilmesi ve özellikle de istatistikler yoluyla toplumun kayıt altına alınması, modern devletin belirleyici özelliklerindendir. Yayınların hazırlanmalarının bizzat AB tarafından finanse edildiği ya da AB destekli programlar ve projeler kapsamında hazırlananların basıldığı düşünüldüğünde, yayınlarda öncelik verilen alanların AB’nin önceliklerini temsil ettiği anlaşılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında yukarıda saydığımız alanlara verilen önem ve önceliğe karşılık 1618 yayınlı dış ilişkiler alanına ayrılan payın oldukça geriden gelmesi, AB’nin önceliğinin Birlik içinde sosyal ve ekonomik bütünlük olduğuna işaret etmektedir.

İş gücünün Serbest Dolaşımı

İş gücünün serbest dolaşımına bakıldığında, AB’nin bu alanda büyük aşama kaydetmiş olduğu görülmektedir. Birliğe yakın zamanda üye olmuş ülkelerin vatandaşları için bazı sınırlamalar bulunmakla beraber, prensipte Birlik vatandaşları başka bir üye ülkede herhangi bir izne gerek olmaksızın çalışabilmekte, bu ülkede ikamet etme ve sosyal güvenlik hizmetlerinden yerleştikleri ülkenin vatandaşları ile eşit koşullarda yararlanma hakkına sahip olmaktadır. Geçici olarak diğer bir üye ülkede çalışanlar ise kendi ülkelerinin sosyal güvenlik sisteminin çatısı altında kalmaya devam edebilmektedirler.

İş gücünün serbest dolaşımı devlet memuriyeti için de geçerlidir. AB üyesi ülke vatandaşları bir diğer üye ülkede kamu kurumlarında, idari kurumlarda ve devlete ait şirketlerde çalışabilirler. Bununla beraber, devletlerin diploması, askerlik, polislik, yargı ve vergi toplama alanlarındaki görevleri yalnızca kendi vatandaşlarına verme yetkileri bulunmaktadır. Fakat

buradaki ayırım devletin idari gücünün kullanıldığı işler noktasındadır. Sayılan kurumlardaki kamu gücünün kullanılması niteliğinde olmayan işlerde de diğer üye ülkelerin vatandaşlarının çalışmaları, ilgili ülkenin vatandaşı olmadıkları gerekçesiyle engellenememektedir.

Dil

Avrupa Birliği'nin dil öğrenimi konusundaki politikası iki yönlüdür. Öncesinde belirtmek gerekir ki tek bir dil veya birkaç tanesinin yaygınlaştırılması yönünde bir çaba bulunmamaktadır. Öncelikle bölgesel düzeyde alınan kararlar ve yerellik ön plana çıkarılmaktadır. Diğer taraftan ise Avrupa boyutuna vurgu yapılarak çok dillilik ve AB üyesi ülkelerin vatandaşlarının en azından iki yabancı dil öğrenmeleri desteklenmektedir. Dil öğrenimi konusunda ulus devletlerin eğitim sistemlerine doğrudan müdahalede bulunulmamaktadır. Fakat ortak eğitim politikaları ve AB'nin kendi inisiyatifiyle gerçekleştirdiği veya fon sağladığı eğitim programları ile çok dillilik desteklenmektedir. Hâlihazırda 23 resmî dili bulunan AB'de vatandaşların anadillerine ilaveten iki yabancı dil öğrenilmesinin desteklenmesi Birlik içinde iş gücü dolaşımını, seyahati ve kültürel alışverişi kolaylaştırması içindir. Bir AB üyesi ülke vatandaşı AB kurumlarıyla kendi anadiliyle yazışma yapabilir. AB Parlamentosu üyeleri de Parlamento çalışmalarında seçmenlerinin anadilinde konuşma yapabilirler.

Geniş anlamıyla düşündüğümüzde Avrupa Birliği'nin dil açısından sahip olduğu bir özellik de kendi bürokratik dilini oluşturmuş olmasıdır. Düşünceleri aktarma aracı olarak dile baktığımızda, Avrupa Birliği kurumlarının yaptıkları anlaşmalarda, yayımladıkları direktiflerde, yalnızca bu kurumlarda çalışanlar tarafından anlaşılan farklı bir dil kullanmaktaydı. Fakat 1990'lı yıllarda AB politikalarının öneminin artmasıyla birlikte, bir meslek grubu mensupları olarak bu dili kullanan lobiciler de ortaya çıkmıştır (Christiansen, 1998, s. 541). Günümüzde ise AB normları, politikaları, fonları gibi konularla ilgilenen toplumun çeşitli kesimlerinden insanlar da Avrupa Birliği'nin dilini anlamaya çalışmakta ve bu dili kullanmaktadırlar. Euro Jargon denilen ve Avrupa Birliği'nin resmî internet sitesinde küçük çapta bir sözlüğü bile bulunan bir dilin varlığından söz etmek mümkündür. Avrupa Birliği'nin somut yapısı tasvir edilirken ve şekillendirilirken de bu amaca yönelik geliştirilmiş kelime dağarcığı kullanılmaktadır; sütunlu yapı, çok vitesli Avrupa gibi. Aktörler meseleleri tartışırken bu ortak kelime dağarcığı ortak bilgiye dönüşmekte ve bir Avrupalı siyasetçiler sınıfının inşasına katkı yapmaktadır (Christiansen, 1998, s. 541).

Kültür

Kültürel açıdan Avrupa Birliği'nin politikası tek tipleşme değil, sinemadan edebiyata çeşitli alanlarda Avrupa'nın bölgelere veya ülkelere özgü olsa da artık ortak kabul edilen kültürel mirasının korunmasıdır. Avrupa ülkeleri arasında kültürel alanda iş birliğine yönelik çalışmalar daha eskiye dayanmakla beraber kültürel bütünleşme hedef olarak 1992 Maastricht

Antlaşması ile belirlenmiştir. Kültür politikasının da tıpkı dil politikası gibi yerellik ve ulus aşırılık diyebileceğimiz iki yönü bulunur. Avrupa Birliği, kültür politikası çerçevesinde ekonomik açıdan geri kalmış bölgelerin hem kendi kimliklerini korumalarının hem de turist çekerek ekonomilerini geliştirmelerinin sağlanması için kültürel kalkınmalarına fon sağlamakta ve ülke yönetimlerini bu konuda çaba göstermeye yönlendirmektedir. Örneğin, 2007-2013 arası dönem için öngörülen ve 400 milyon Avruluk bütçeye sahip olan *Culture* programı ile Avrupa'yı sembolize eden kültürel varlıklar hakkında farkındalığın artırılması ve bu varlıkların korunmaları; kültür ve sanat eserleri ile kültür alanında çalışan kişilerin ulus aşırı dolaşımlarının teşviki ve kültürlerarası diyalogun geliştirilmesi hedeflenmiştir.

Ortak Avrupalılık bilincinin geliştirilmesinde medyanın, özellikle de televizyonun önemli payı bulunmaktadır. Ulusal yönetimlerin tekelinde olan kitlesel iletişim araçlarının ve özellikle de televizyon kanallarının sınır aşan yayınlar yaparak ortak Avrupalılık kimliğinin oluşması ve vatandaşlara ulaşılmasına katkı yapacaklarını düşünen AB, 1980'li yıllardan itibaren görsel ve işitsel iletişim araçları, özellikle de televizyon yayınları konusuna önem vermiştir. Başlığında *sınır tanımayan televizyon*, *sınır aşan televizyon* gibi ibareler bulunan resmî belgeler yayımlanmış, MEDIA gibi AB fon programları aracılığıyla sınır aşan yayıncılığın geliştirilmesi desteklenmiştir (Croucher, 2003, s. 17-18). Uygulamaların sonuçları açısından baktığımızda ise görülüyor ki AB'nin kültürel açıdan eş zamanlı olarak yerelliği ve ulusüstü Avrupalılığı ön plana çıkartması ve vatandaşlarının kendilerini bu iki kimlik aracılığıyla ifade etmelerini desteklemesi, şüphe yok ki kişilerin kendi ulusal kimlikleriyle olan bağlarını zayıflatmaktadır (Tipton, 2009, s. 162).

Sonuç

Avrupa Birliği'ne baktığımızda, üye ülkeler içindeki devlet dışı aktörlerin kendi devletleri ile bağlarının azaldığı ve Birlik düzeyinde esnek hareket edebildikleri bir gerçektir. Fakat aynı zamanda bir üst yapı olarak gerek etkinlik alanlarının ve siyasal hedeflerin belirlenmesi gerekse ekonomik destek açısından AB bürokrasisine bağımlı hâle gelmişlerdir. AB'nin günümüzdeki durumunda, dış politikada kesin bir ortaklığın bulunmadığını bu alanda Birliğin tüm ülkeler adına temsil veya politika belirleme konusundaki yetkilerinin oldukça sınırlı olduğunu görüyoruz. Üye ülkelerin iç işleri açısından baktığımızda ise söz konusu olanın karşılıklı olarak birbirlerinin iç işlerine karışmak değil, Birliğin üyelerin iç işlerine karışmasıdır. AB hukuku aracılığıyla Birlik üyelerin iç işlerine karışmakta, ekonomik, sosyal, bilimsel ve kültürel alanlarda hedefleri ve politikaları belirleyerek devletleri yönlendirmektedir. İkinci bir yol olarak ise belirlediği hedefleri gerçekleştirebilmek için bizzat fon aktarımı yoluyla merkezî devlet yönetimlerini aşip kendi plan ve programları doğrultusunda üye ülkeler içindeki yerel yönetimler, resmî kurumlar, büyük şirketler, KOBİ'ler, STK'lar ve anaokulları dâhil olmak üzere her düzeyde eğitim kurumu ile iş birliği yapmakta, onların çalışmalarını ve hedeflerini yönlendirmektedir.

AB'nin Birlik dışındaki devletlerle ilişkilerine bakıldığında görülüyor ki gerçekte AB postmodern anlamda esnek ve yeni parçaları kabule hazır bir yapı olsaydı coğrafi sınırlarının kesin biçimde çizilmesi konusunda bu kadar hassas davranmazdı. Avrupa'nın kültürel sınırlar ve Avrupa değerleri konusundaki hassasiyeti göçmen kabulünden üyelik kriterlerine çeşitli alanlara yansımakta ve gerek siyasal platformlarda gerekse literatürde sıklıkla tartışma konusu olmaktadır. Bu çalışmanın kısıtlı kapsamından da anlaşılacağı üzere, Avrupa Birliği'nin, postmodern yaklaşımlar çerçevesinde veya diğer ulusüstü yapılanmalara örnek teşkil edebilecek geniş katımlı, açık uçlu bir bütünleşme projesi olarak değil de geleceğin Avrupa Devleti'nin inşasına yönelik, Avrupa'nın özgün milliyetçilik tecrübesiyle örtüşen modern bir milliyetçilik projesi olarak okunması mümkündür.

Kaynakça

- Adebahr, C. (2009). Think national interest, act European. *Internationale Politik (IP)*, 10(2), 16-22.
- Af Malmberg M., & Stråth, B. (2002). Introduction: The national meanings of Europe. In M. af Malmberg, & B. Stråth (Eds.), *The meaning of Europe: Variety and contention within and among Nations* (pp. 1-50). Oxford: Berg.
- Akgül-Açıkmeşe, S. (2004). Uluslararası ilişkiler teorileri ışığında Avrupa bütünleşmesi. *Uluslararası İlişkiler*, 1(1), 1-32.
- Balibar, E. (2004). *We, the people of Europe?: Reflections on transnational citizenship*. Princeton: Princeton University Press.
- Bostanoğlu, B. (2004, Temmuz). Postmodernizm ve uluslararası politika. *Arkaplan*, 17 Aralık 2010 tarihinde, <http://www.foreignpolicy.org.tr/arkaplan/mart04/tr/aykonu.htm> adresinden edinilmiştir.
- Brubaker, R. (2009). *Nationalism reframed: Nationhood and the national question in the new Europe*. New York: Cambridge University Press.
- Canbolat. İ. S. (2006). *Avrupa Birliği ve Türkiye: Uluslarüstü bir sistemle ortaklık*. İstanbul: Alfa.
- Caporaso, J. A. (1996). The European Union and forms of state: Westphalian, regulatory or post-modern? *Journal of Common Market Studies*, 34(1), 29-52.
- Chatterjee, P. (2002). *Ulus ve parçaları*. İstanbul: İletişim.
- Chebel D'Appollonia, A. (2002). European nationalism and European Union. In A. Pagden (Eds.), *Idea of Europe: From antiquity to the European Union* (pp. 171-190). Cambridge: Cambridge University Press.
- Christiansen T., Jorgensen K. E., & Wiener A. (1999). The social construction of Europe. *Journal of European Public Policy*, 6(4), 528-544.
- Croucher, S. L. (2003). Perpetual imagining: Nationhood in a global era. *International Studies Review*, 5, 1-24.
- Dedeoğlu, B. (1996). *Adım adım Avrupa Birliği*. İstanbul: Çınar.
- Delanty, G. (2005). *Avrupa'nın icadı*. Ankara: Adres.
- Fornäs, J. (2008). Meanings of money: The Euro as a sign of value and of cultural identity. In W. Uricchio (Eds.), *We Europeans? Media, representations, identities* (pp. 123-139). Bristol: Intellect.
- Fox J., & Sandler S. (2004). *Bringing religion into international relations*. New York: Palgrave Macmillan.
- Gellner, E. (2008). *Uluslar ve ulusçuluk*. İstanbul: Hil.
- Green, D. M. (2000). The end of identity? The implications of postmodernity for political identification. *Nationalism & Ethnic Politics*, 6(3), 68-90.
- Grewal, S. S. (2005). A cosmopolitan Europe by constitutional means? Assessing the theoretical foundations of Habermas political prescriptions. *European Integration*, 27(2), 191-215.
- Griffiths, M., & O'Callaghan T. (2002). Nationalism. In (M. Griffiths, T. O'Callaghan, & S. C. Roach (Ed.), *International relations: The key concepts* (pp. 218-222). London: Routledge.
- Guibernau, M. (1997). *Milliyetçilikler: 20. yüzyılda ulusal devlet ve milliyetçilikler*. İstanbul: Sarmal.

- Hobsbawm, E., & Ranger, T. (Eds.). (2006). *Geleneğin icadı*. İstanbul: Agora.
- Holmes, D. R. (2000). *Integral Europe: Fast-capitalism, multiculturalism, neofascism*. Princeton: Princeton University Press.
- Jacobs, D., & Maier, R. (1998). European identity: Construct, fact and fiction. In M. Gastelaars, & A. de Ruijter (Eds.), *A united Europe: The Quest for a multifaceted identity* (pp. 13-34). Maastricht: Shaker.
- Juppille, J. A., & Checkel, J. T. (2003). Integrating institutions: Rationalism, constructivism, and the study of the European Union. *Comparative Political Studies*, 36(1/2), 7-40.
- Kastoryano, R. (2007). Alman birliğini yeniden tanımlamak: Milliyetten vatandaşlığa. H. Gülaip (Ed.), *Vatandaşlık ve etnik çatışma: Ulus-devletin sorgulanması* içinde (ss. 38-58). İstanbul: Metis.
- Kirişçi, K. (2008). Managing irregular migration in Turkey: A political-bureaucratic perspective. *CARIM-AS 61*. Robert Schuman Centre Advanced Studies, San Domenico di Fiesole (FI): European University Institute.
- Koslowski, R. (1999). A constructivist approach to understanding the European Union as a federal polity. *Journal of European Public Policy*, 6(4), 561-78.
- Marx, A. W. (2003). *Faith in nation: Exclusionary origins of nationalism*. New York: Oxford University Press.
- Mertens, T. (2007). Constitutional patriotism and the European constitutional debate. In I. Primoratz, A. Pavković (Eds.), (pp. 113-128). Aldershot: Ashgate.
- Özkırımlı, U. (2008). *Milliyetçilik kuramları: Eleştirel bir bakış*. Ankara: Doğu Batı.
- Parsons, C. (2002). Showing ideas as causes: The origins of the European Union. *International Organization*, 56(1), (pp. 47-84).
- Passerini, L. (2002). From the ironies of identity to the identities of irony. In A. Pagden (Eds.), *Idea of Europe: From antiquity to the European Union* (pp. 191-208). Cambridge: Cambridge University Press.
- Pierson, C. (1996). *The modern state*. London: Routledge.
- Pijpers, R. (2009). Querying the queue: A review of the literature on the management of borders and migration in the European Union. In B. Arts, A. Lajendijk, & H. J. va Houtum (Ed.), *The disoriented state: Shifts in governmentality, territoriality and governance* (pp. 101-120). The Netherlands: Springer.
- Risse, T., & Engelmann-Martin D. (2002). Identity politics and European integration: The case of Germany. In A. Pagden (Eds.), *Idea of Europe: From antiquity to the European Union* (pp. 287-316). Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, A. D. (1998). *Nationalism and modernism: A critical survey of recent theories of nations and nationalism*. London: Routledge.
- Spencer, P., & Wollman, H. (2002). *Nationalism: A critical introduction*. London: Sage.
- Şahin, K. (2007). *Küreselleşme tartışmaları ışığında ulus devlet*. İstanbul: İlgü Kültür Sanat.
- Tipton, F. B. (2009). Modeling national identities and cultural change the Western European, Japanese, and United States experiences compared. *International Journal of Cross Cultural Management*, 9(2), 145-168.
- Yılmaz, S. (2007, 4 Ağustos). *Güvenlik ve istihbarat: Postmodern tehlike ve Türkiye*. 17 Aralık 2010 tarihinde, <http://yeni.beykent.edu.tr/WebProjects/Web/egitim.php?CategoryId=896&ContentId=579&phpMyAdmin=26b1ab37aa748d52c4747d-623bec741b> adresinden edinilmiştir.

İmparatorluğun Başkentinde Değişimin Sembolü Olarak Kule, Cephe ve Meydan Saatleri

Kaan Üçsu*

Giriş

Zamanı belirlemek insanların en eski uğraşlarından biridir. Özellikle yerleşik düzene geçtikten sonra bununla daha çok meşgul olmuşlardır. Dinî ayinlerin aynı saatte yapılabilmesi, nehir taşkınlarının dönemlerinin tespit edilebilmesi, hasat zamanının belirlenebilmesi gibi sebeplerle zamanı belirleme ihtiyacı duymuşlardır. Bunun için de doğal olarak bazı araçlar tasarlamışlardır; bunların en eskileri güneş ve su saatleridir. Mısır'da üretilmiş ve günümüze ulaşabilmiş en uzak tarihli güneş saati yaklaşık 5500, su saati de 4500 yaşındadır. Astronomideki ilerlemeler sayesinde insanlar ilerleyen yüzyıllarda, zamanı ölçmeye de yarayan başka gözlem aletleri tasarlamışlardır. Usturlap, rubu tahtası, kum saati bu aletlere örnek sayılabilirler.

İslamiyet'te Zaman

İslamiyet'te erken dönemden itibaren, dinî müeyyidelerin doğru şekilde yerine getirilebilmesi için zamanın kesin olarak belirlenmesi oldukça önemliydi. Bunun için de mirasçılarından aldıkları bilgi birikimiyle Müslümanlar, zamanı belirleyen aletlerin geliştirilmesine katkıda bulunmuşlardır. Camilerin bahçelerine güneş saatleri yerleştirmiş, güneşin görünmediği günlerde kullanabilmek için daha hassas su saatleri tasarlamışlardır. Zaman konusundaki

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Bilim Tarihi Bölümü. Enstitü, Ana Bilim Dalı

bu hassasiyet Emeviler Döneminde muvakkithanelerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. İlk örneği Şam'daki Emeviye Camisi'nde kurulan muvakkithaneler, genel olarak camilerin bitişiklerine yerleştirilmiş; burada zamanın tayin edilmesi için muvakkitler memur edilmişlerdir (Aydüz, 2006, s. 413). Osmanlıların da erken dönemden itibaren muvakkithane inşa ettikleri bilinir. İstanbul'un alınmasından önce de inşa edilen muvakkithaneler olduğu bilinmekle beraber bunlar hakkında elimizde bilgi bulunmamaktadır. İstanbul'un alınmasından sonra ise bunların sayıları oldukça yüksektir. Yaklaşık olarak yüz adet muvakkithane inşa edildiği söylene de tespit edilebilen rakam altmış dokuzdur (Ünver, 1972, s. 221-223). İlk olarak Fatih Külliyesi'ne 1470 yılında yapılan muvakkithaneler 19. yüzyılın sonuna kadar farklı cami ve külliyele eklenmiştir. Genişleyen sınırlar ve artan muvakkithane sayısı, on beşinci yüzyılın sonlarında zaman belirleme konusunda yeni bir kurumun oluşturulması gerekliliğini doğurdu. İlk defa Osmanlılarda ortaya çıkan bu kurum, müneccimbaşılık idi (Aydüz, 1995, s. 159-163).

Mekanik Saatlerin İcadı

Avrupa'da saatler açısından başka gelişmeler yaşanıyordu. 13. yüzyılın sonu 14. yüzyılın başında Avrupa'da devrim niteliğindeki mekanik saatlerin icadı gerçekleşmişti. Bu mekanik saatler; hareket için gerekli kuvveti bir ağırlığın potansiyel enerjisinden alan, kollarına ağırlık asılan yatay salınlı bir cetvelle onunla ilişkili bir taç dişliden yararlanılarak çalıştırılan saatlerdir (Bir & Kaçar, 2008, s. 324). Zira Yakın ve Uzak Doğu'da 11. yüzyılda dahi mekanik sistemleri olan saatler yapılabiliyordu ancak bunlar suyun tahrik gücüyle çalışıyordu. Avrupa'da ortaya çıkan mekanik saatlerin ilk örnekleri kule ve cephelere yerleştirilen büyük boyutlu saatlerdi. Kentlerin henüz yayılmaya başladığı bu tarihlerde bu kule ve cephe saatlerinin yerleştirildikleri yerler meydanlar hâline geldi ve bu saatler kısa sürede birçok yerde görülmeye başlandı. 1309 yılında Milano'da, 1344'te Padova'da, 1353'te Cenevre'de, 1356'da Bologna'da, 1370'te Paris'te değişik yapılara bu saatler yerleştirilmiş, bu yerlerin halkları tarafından çok sevilmişlerdi (Cipolla, 2002, s. 15-16). Böylece bu saatlere sahip olan bölgelerin kent olabildiği algısı oluşmaya başlamıştı. O kadar ki bazı şehirlerde yerel yönetimlerin bu işe para ayıramaması sebebiyle, şehrin zengin ileri gelenleri aralarında para toplayarak meydanlarına bir kule veya cephe saati yerleştirilmesini sağlamışlardır (Cipolla, 2002, s. 66). Ancak bu ilk dönem saatleri imledikleri algı dışında fazla bir işlev göremiyorlardı. Zira doğru zamanı göstermek konusunda büyük sıkıntıları vardı.

Mekanik Saatin İstanbul'a Gelişi

Mekanik saatlerin İstanbul'a gelişi ise icadından yaklaşık 2 yüzyıl sonra gerçekleşmiştir. İlk mekanik saatin II. Mehmet (1451-1481)'in saltanatı döneminde 1477 yılında İstanbul'a geldiği kabul görmektedir. İstanbul'a gelen bu ilk mekanik saat taşınabilir saatlerdendir.

Saray'ın mekanik saatlerle tam olarak tanışması ise Sultan Süleyman (1520-1566) zamanında olmuştur. Onun saltanatı sırasında başta Habsburglular olmak üzere birçok devlet diplomatik hediye olarak mekanik saat göndermişlerdir (Kurz, 2005, s. 27). Tabi bu saatler bu yüzyılda hâlen zamanı hatasız gösteremiyorlardı, bu da onların birer süs eşyası olmaktan öteye gidememesine sebep oldu. 17. yüzyıldan itibaren günde yalnızca 10 sn. hata yapan saatlerin üretilmesi saat taliplerini arttırırken aynı yüzyılda İstanbul'da bir saatçi kolonisinin olması, bunlara sahip olunmasını kolaylaştırdı (Cipolla, s. 29). 18. yüzyıldan itibaren muvakkithanelerde dahi bu saatler güvenilir zaman ölçerler hâline gelmişti.

İstanbul'un Kule, Cephe ve Meydan Saatleri

Osmanlı Devleti'nde kule saatleri ile ilk defa Safranbolu'da karşılaşırız. Sadrazam İzzet Mehmet Paşa (1794-1798) tarafından yaptırılan bu kule ve saat 1798 yılına tarihlenmektedir (Deniz, 2011, s. 36). Bu saat kulesinden sonra İstanbul'da karşılaştığımız ilk kule saati, 1848-49 yıllarında Osmanlı'da yenileşmenin en hızlı gerçekleştiği alan olan askerî bir yapıya, Abdülmecid Han (1839-1861) tarafından yaptırılan Tophane Saat Kulesi'ne yerleştirilmiştir (Okçuoğlu, 1994, s. 278). Osmanlıların askerî alandaki yenilikleri kolayca kendilerine uygun hâle getirdiklerini henüz 16. yüzyılda Sultan Süleyman Döneminde İstanbul'da büyükelçilik görevinde bulunan Avusturya-Macaristan İmparatorluğu vatandaşı Busbecq 1560 yılında ülkesine yazdığı mektupta vurgulamıştır. "Dünyada hiçbir millet, onların top ve havan topu kullanmalarının kanıtladığı üzere, yabancıların faydalı icatlarını ve Hristiyanların icat ettiği başka birçok şeyi kendilerine yararlı kılma konusunda Türklerden daha istekli davranmamıştır." Sözü geçen mektup ancak diye devam etmektedir, şimdi bu noktada, neden Avrupa'da 14. yüzyılda yapılmaya başlandıktan yaklaşık 500 sene sonra kule saatlerinin ancak Osmanlı'ya geldiğinin birkaç sebebinden bahsedeyim. Busbecq ancak dedikten sonra şöyle eklemiştir: "Ne var ki matbaayı kullanmaya ya da meydan saatleri yapmaya ikna edilmeleri henüz mümkün değil, çünkü kutsal yazıları -yani kutsal kitapları- eğer basılırsa artık kutsal yazı olmaktan çıkar ve eğer meydan saatleri ortaya çıkarılırsa bu suretle müezzinlerinin otoritesi ve onların kadim ayinleri zafiyete uğrarmış." (Forster, C. T.&Daniell, F. H. B. 1881, s. 100-102)

Busbecq'in Osmanlı'nın askerî yeniliklere intibak ettikleri konusunda söylediklerinin doğruluğu kadar, saatler konusunda söyledikleri yanlıştır. Meydan saatlerinin Osmanlı'da olmasının sebeplerini şöyle sıralayabiliriz:

- Mekanik saatlerin doğru saati göstermeleri 18. yüzyılı bulmuştu.
- Osmanlıların kullandığı alaturka saat sisteminde gün akşam ezanında sona ermekteydi. Akşam ezanı her gün aynı saatte okunmadığı için de bu saatlerin her gün akşam ezanından sonra on ikiye ayarlanması gerekirdi. Bu da çok pratik gözükmemekteydi.

- Bu saatlerin malzemeleri İstanbul'da üretileniyordu ve oldukça masraflıydı. Bunun yanında bu saatleri yapabilecek ustalar İstanbul'da yoktu. Kimi yerli ve yabancı saatçiler İstanbul'da var olsa da bunlar en fazla Avrupa'dan gelen saat parçalarını birleştirerek saat imal edebiliyor ve bunları tamir edebiliyorlardı.
- Gündelik hayatın idamesi için alaturka saatlerin varlığı yeterliydi.

Tophane'ye yapılan saat kulesinden sonra kule ve cephe saatleri Osmanlı yenileşmesini temsil eden yapılara yerleştirilmeye başlanmıştı. Örnek olarak eğitim yapıları, hastaneler, garlar, kiliseler gösterilebilir. Bu noktada Tanzimat öncesinde kiliselerin dış yüzlerinin, dışarıdan bakıldığında kilise olduğu anlaşılmayacak şekilde düzenlendiğini belirtmekte fayda var. İşte bu yoğun dış süslemelere sahip ibadethanelerin cephelerine ve kulelerine saatler yerleştirilebiliyordu. Büyük olasılıkla ilk hamlede 1859 yılında Kasımpaşa'daki Bahriye Merkez Hastanesinin denize bakan yönünde, yapının ortasında yükselen 3 katlı kuleye (Yıldırım 1993, s. 548-549), 1865 yılında yeniden inşa edilen Mekteb-i Sultani'nin cephesine (Yıldırım, 2010, s. 262-263), 1866 yılında bugünkü İstanbul Üniversitesi yani Harbiye Nezaretinin abidevi kapısının yanındaki iki kuleye, (Can, 1994, s. 550-551) 1883 yılında 6. Daire-i Belediye'nin cephesine mekanik saatler yerleştirilmiştir (Bölükbaşı-Ertürk, 2011, s. 53).

Bu Osmanlı yapılarının yanında İstanbul'da yaşayan gayrimüslim ve levantenler de inşa ettiklerine izin verilen eğitim binaları ve kiliselerine mekanik saatler yerleştirmişlerdir. 1861 yılında Kalyoncukullukta yapılan Ayios Konstantinos Kilisesi (Karaca, 1994a, s. 59-60)'nin, 1870'te Feriköy'deki Saint Michel Lisesi (Yasemin, 1994, s.415)'nin, 1876'da Çiçek Pasajı (Üsdiken, 1994, s. 508)'nin, 1880'de Saint Benoit Lisesi (Haydaroğlu, 1990, s. 113) ve Fener Rum Lisesi (Büyükkarcı, 2003, s. 115-116)'nin, 1882 Zapyon Rum Lisesi (Büyükkarcı, 159-160)'nin, 1891'de Saint Pulcheri Lisesi ("170 yıllık", 2007)'nin, 1892'de Boğaziçi Üniversitesi Albert LongHall binasının (Ülke, 1956, s. 17) cephelerine, 1893 yılında Dolapdere'deki Panayia Evangelistra Kilisesi'nin kulesine (Karaca, 1994b, s. 211), Balıklı Rum Hastanesi'nin bahçesine yapılan saat kulesine saatler yerleştirilmiştir (Yıldırım, 1994, s. 25).

II. Abdülhamid (1876-1909)'in saltanatı İstanbul'la birlikte Osmanlı topraklarının birçok yerinde saat kulelerinin görüleceği bir dönem olmuştur. 1884 yılı İstanbul'daki kule, cephe ve meydan saatleri için önemli bir tarihtir. Bu yıla tarihli bir dâhiliye iradesinde Teshil-i Muamelât yani işlerin kolaylaştırılması için İstanbul ve Tophane bölgelerinin uygun noktalarına birer alafranga saati gösteren saatin konulmasının kararlaştırıldığı ve bu saatlerin masraflarının da Rasathane tarafından karşılanacağı belirtilmiştir. Bu saatlerden bir tanesi için 2500 frank ödeneceği söylenmiştir. 5000 franga mâl olacak bu saatlerin nerelere yerleştirileceği konusunda ise 2 görüş ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi, saatlerden birinin Harbiye Nezaretinin kapısının yanındaki iki kulede bulunan alaturka saatlerden birinin sökülerek onun yerine takılması, diğerinin ise Tophane'deki saat kulesindeki gurubî saatin üzerine konulması şeklindedir. Öteki görüş ise saatlerden birinin Sultanahmet Meydanı'nda Ayasofya

ve Sultanahmet Meydanlarına hâkim bir nokta olan Sultanahmet Cami muvakkithanesinin önüne yapılacak saat kulesine, diğerinin ise Beşiktaş Meydanı'nda yapılacak bir saat kulesi-ne yerleştirilmesi yönündedir (Yazıcı, 2011, s. 98).

Ancak 1885 yılına ait bir belgeye göre Beşiktaş ve Sultanahmet Meydanlarına yapılacak saat kulelerinin masraflarının çok yüksek olması sebebiyle, bu saatlerin Tophane'deki saat kulesine ve Harbiye Nezareti kapı kulelerinden birine yerleştirilmesi uygun görülmüştür. 1885 yılındaysa daha ileri bir tarihte bu iki saatin belirtilen yerlere konulmasının yanında Beşiktaş ve Sultanahmet Meydanlarına da gotik usulde birer saat kulesinin yapılmasına ve üzerlerine birer alaturka birer alafranga saat yerleştirilmesine dair irade beyan edilmiştir. Bu kulelerin masrafı 490 bin kûsur kuruş olarak hesaplanmıştır. 1887 yılındaki bir başka belgede ise bu kulelerin altlarına çeşitli yiyecek içecek satışlarının yapılabileceği yerler yapılmasının planlandığı böylece kulelerin inşa masraflarının karşılanmasının talep edildiği görülmektedir. Ancak bu 2 kule de planlandıkları yerlere dikilememişlerdir. Beşiktaş Meydanı'na yerleştirilmesi umulan saatin yerine daha sonra 1890 yılında, masrafları Hazine-i Hassa'dan karşılanmak üzere, Dolmabahçe Sarayı'nın yanında bulunan saat kulesinin yapımına başlanmıştır (Yazıcı, 2011, s. 100-101). Aynı yıl içinde II. Abdülhamid'in Yıldız Sarayı'nın yanındaki Hamidiye Camisi'nin bitişiğine yaptırdığı saat kulesinin de yapımı tamamlanmıştır (Özdemir, 1993, s. 206). Yine aynı yıl tamamlanan Sirkeci Garı'nın giriş kapısının iki yanındaki saat kulelerine saat takılmıştır. 1892 yılında Yeni Cami'nin karşısına inşa edilen, bugün İş Bankası Müzesi olan binanın üzerine Şirket-i Hayriye vapurlarının zamanı öğrenebilmesi için 2 adet saat yerleştirilmiştir (Yazıcı, s. 114).

II. Abdülhamid'in cülusunun 25. yılı Osmanlı topraklarında saat kulelerinin yayılmasını sağlamıştır. Culus kutlamaları için daha önce beyan edilen bir iradede şehirlerin uygun noktalarına saat kulelerinin inşa edilmesi istenmiştir. Bunların birçoğu cülusun 25. yılında hizmete girmiş bir kısmı da biraz gecikmeli olarak inşa edilmiştir. İzmir, İzmit, Balıkesir, Yanya, Halep, Kudüs sadece birkaç örnektir (Duymaz, 2011, s. 73). Hatta bir süre sonra bunlardan o kadar çok noktaya yapılmaya çalışılmıştır ki 1918 yılındaki bir başka iradede belediyelerin saat kulesi yapmak gibi ikincil işleri bırakıp halkın sağlığı ile ilgili konulara harcama yapması buyrulmuştur.

Cülusun 25. yılında İstanbul'da yapılmış herhangi bir saat kulesi hakkında bilgimiz yok. Sadece planlanıp yapılamadığını bildiğimiz saatler var; bunlardan ilki, bugün Galatasaray Adası olarak bildiğimiz, o zamanki adıyla Serkez Bey Adası'na yapılmak istenen saattir. Serkez Bey'in ölümünden sonra sahipsiz kalan adanın uygun bir noktasına saat kulesi ve altına da karakolhane yapılması kararlaştırılmıştır. Ancak adadaki hanenin mülkiyeti ile ilgili problemler sebebiyle bu saat kulesi inşa edilememiştir (Yazıcı, s. 112). Diğer bir saat kulesini ise 1900 yılında Kumkapı Meydanı'na, bölgenin esnafları ve tüccarları aralarında para toplayarak cülusun 25. yılı anısına diktirmek istemişlerdir. Ancak bu kule de diktirilememiştir (B.O.A. Y.PRK.ŞH., 1900).

Cülusun 25. yılı sırasında İstanbul'a bir saat kulesinin yaptırılmamış olması bize ihtimal dışı gözükmektedir. Bu sebeple hakkında sadece tek bir arşiv belgesi olan bir saat kulesinden bahsetmek istiyorum, bu kule belki bu tarihlerde yaptırılmış olabilir. Bu bahsettiğim kule Talimhane Saat Kulesi. 1905 yılına tarihli bir belgede, düşen yıldırım sonucu Talimhane'de kâin saat kulesinin sancağının zarar gördüğü ve pencerelerinin kırıldığı ancak saatlerine zarar gelmediği bildiriliyor (B.O.A. İ.BH.,1900). Yani 1905 yılında orada bir saat kulesi mevcut ancak başka hiçbir bilgi veya fotoğrafa ulaşamadım bu konuda. Tabi ki bu kule daha önce de yapılmış olabilir ancak dediğim gibi 25. yıl kutlamalarında en azından bir tane yapılmış olması akla yakın geliyor. Birkaç örnekte de olduğu gibi ekonomik sebeplerle kamusal alana dikilemeyen kuleler yerine saray bitişiğindeki kulelere veya devlet kurumlarının binalarına masrafları Hazine-i Hassa'dan karşılanarak mekanik saatler yerleştirilmiştir.

Son birkaç yapıdan daha bahsedecek olursak şunları söyleyebiliriz. 1903 yılında tamamlanan Haydarpasha'daki Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane binasındaki kulelere, II. Abdülhamid'in küçük yaşta ölen kızlarının anısına Şişli Etfal Hastanesinin bahçesine yaptırdığı 1905 yılında tamamlanan saat kulesine ve 1908 yılında tamamlanan Haydarpasha Garı'nın cephesine saat yerleştirilmiştir. İstanbul'da Osmanlı Döneminde yapılan en son saat kulesi ise 1918 yılında Antonio Sagredo isimli bir şarap firması tarafından Büyükkada'ya, iskelenin hemen güneyine yaptırılmıştır.

İmparatorluğun başkentinde başlatılan kule, cephe ve meydan saatlerini yayma çalışmaları, devletin 19. yüzyılda Avrupa ile artan ticari, politik ve askerî ilişkilerinin verimli ilerleyebilmesi amacını taşıyordu. Bunun dışında demiryolu ve denizyolu ulaşımının, posta ve telgraf hizmetlerinin düzenli yapılabilmesi için dakiklik gereğinin baş göstermesi de bu çalışmalarda önemli rol oynamıştı. Özellikle Kırım Savaşı'nda düşman Ruslara karşı İngiliz ve Fransızlarla ortak yapılacak hazırlıklar için alafranga saate ihtiyaç duyulması bu sürecin hızlandırılmasını sağladı. İlk yapılan kule ve cephe saatlerinde sadece alaturkayı gösteren saatler varken daha sonra gördüğümüz gibi saatlerden en az biri alafranga saati gösterecek şekilde düzenlenmişti. 1908 yılına gelindiğinde ise Meşrutiyet yönetimi bu süreci hızlandırmayı planlamıştı. Eski Saat romanında Faliş Rıfkı alafranga saate geçiş sürecini ayrıntılarıyla anlatmış, alafranga saate uyum sağlayamayan yaşlıları anlatarak bu sisteme ayak uyduramamanın yaşlılığa ve eskiliğe dalalet olduğunu vurgulamak istemiştir (Atay, 1933, s.18-21). Fakat bu dönemde de çalışmaların çok hızlı gittiği söylenemez, alafranga saatle tam uyum sağlanabilmesi için nihayetinde 1913 yılında, Paris'te yapılacak olan Uluslararası Saat Konferansı'na katılma kararı alınmıştır. Dönemin maarif nezareti müsteşarı ve Darülfünun müdürü olacak Salih Zeki Bey gönderilmiştir. Burada alınan kararlara göre bir Vakit Küresi satın alınıp Galata Kulesi'ne yerleştirilecek ve Eyfel Kulesi'nden gelen sinyaller sayesinde Greenwich saati şehre duyurulacaktır. Daha sonra 15 Şubat 1914 tarihinde yapılan kabine toplantısında 1000 lira masrafı olan bu kürenin Avrupa'dan alınmasına ve 990 lirasının bahriye nezareti bütçesinden karşılanmasına karar verilmiştir (Gündüz, 2004, s. 28-29). Bu

kürenin genel olarak işlev gördüğü düşünülse de Cumhuriyet Arşivi'nde ulaştığımız bir belgede bambaşka bir bilgiyle karşılaştık. 1929 yılına ait bir kararnamede bu kürenin o tarihe kadar ambalajından çıkarılmadığını öğreniyoruz. Satılması mümkün olmadığı için de Galata Kulesi'ne konması ve şehremanetine ödünç verilmesi kararlaştırılıyor (B.C.A., 1928-1929)

Sonuç

Bu bilgiler ışığında Osmanlı'nın alafranga saate geçişinin başarısız bir proje olduğunu söylemek gerekir. Şehirdeki kule ve cephe saatlerinin bulundukları yerleri göz önünde bulundurduğumuzda, bu saatlerin şehir halkının ulaşabileceği noktalarda bulunmadığını görürüz. Devlet kurumlarının alanları içerisinde, askerî alanların içinde, sarayların yanı başında bulunan bu saatler başkentte meydan saati hâline gelememişlerdir. Sadece Büyükkada'ya yapılan saat kulesi bu işlevi görebilmiş, bulunduğu alana da Saat Meydanı ismi verilmesini sağlamıştır. Ancak Ada'da yaşayan nüfusun yapısı düşünüldüğünde bu durum İstanbul için örnek teşkil etmemektedir.

Planlanıp da yapılamayan kuleler yapılabileseydi bunlar belki bu projenin başarılı olmasını sağlayabilirdi. Söz gelimi, Kumkapı, Sultanahmet ve Beşiktaş Meydanlarında birer saat kulesi olsaydı şehir halkı alafranga saate daha önce adapte olabilirdi. Bu saatlerle iletişimi olmayan insanlar Cumhuriyet'in ilk yıllarında dahi zamanı muvakkithanelerden öğrenmeye devam etmişlerdir. 1925 yılında çıkan bir yasayla alafranga saat kullanılacak tek saat çeşidi olarak belirtilse de müneccimbaşılığın Cumhuriyet Dönemindeki devamı olan başmuvakkitlik kurumunun ilga edildiği sene olan 1952 yılına kadar insanların saatlerini ayarlamak için muvakkithanelere başvurması hakkında birçok anı anlatılmaktadır.

Kaynakça

- Atay, F. R. (1933). *Eski saat*. İstanbul: Akşam Matbaası.
- Aydüz, S. (1995). Osmanlı Devleti'nde müneccimbaşılık. *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, 1, 159-207.
- Aydüz, S. (2006). Muvakkithane. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* (C. 31, s. 413-415). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Başbakanlık Cumhuriyet Arşivleri Başvekalet, Kanunlar ve Kararlar Genel Müdürlüğü, Kararlar Daire Başkanlığı (1928- Mart 20, 1929). 30 18 12/2-18-28.
- Bir, A. & Kaçar, M. (2008). Saat. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 35, s. 322-325). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- B.O.A. İ.BH. (Haziran 5, 1900). 3/1318 S-1. 7 S 1318.
- B.O.A. Y.PRK.ŞH. (Ağustos 13, 1900). 11/36. 17 R 1318.
- Bölükbaşı-Ertürk, A.E. (2011). Osmanlı Dönemi kamu yapılarının dış cephelerinde saat kullanımı. A. Gürbüz (Ed.), *Safranbolu saat kulesi ve zaman ölçerler sempozyumu* içinde(s. 53). Safranbolu: Karabük Valiliği Kültür Hizmeti.
- Büyükkaracı, S. (2003). *Türkiye'de Rum okulları*. Konya: Yelken Basım Yayımları Dağıtım.
- Can, C. (1994). Harbiye Nezareti binası. *Dünden bugüne İstanbul ansiklopedisi* (C. 3, s. 550-551). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Cipolla, C. M. (2002). *Zaman makinesi* (Çev. T. Altınova). İstanbul: Kitap Yayınevi.

- Deniz, Ş. (2011). İzzet Mehmet Paşa Vakfı'na ait bir eser: Safranbolu saat kulesi. A. Gürbüz (Ed.), *Safranbolu saat kulesi ve zaman ölçerler sempozyumu* içinde (s. 31-39). Safranbolu: Karabük Valiliği Kültür Hizmeti.
- Duymaz, Ş. (2011). Sultan II. Abdülhamid'in 25. cülus törenikapsamında yer alan saat kulesi yapım etkinlikleri. A. Gürbüz (Ed.), *Safranbolu saat kulesi ve zaman ölçerler sempozyumu* içinde (s. 71-91). Safranbolu: Karabük Valiliği Kültür Hizmeti.
- Forster, C. T., & Daniell, F. H. B. (1881). *The life and letters of O. G. De Busbecq*. London: C. Keagan & Co.
- Gündüz, D. (2004). Galata Kulesi'ndeki saatleri ayarlama küresi. *Toplumsal Tarih*, 126, 26-29.
- Haydaroğlu, P. İ. (1990). *Osmanlı İmparatorluğu'nda yabancı okullar*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Karaca, Z. (1994a). Konstantinos (Ayios)-Eleni (Ayia) kilisesi. *Dünden bugüne İstanbul ansiklopedisi* içinde (C. 5, s. 59-60). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Karaca, Z. (1994b). Panayia Evangelistria kilisesi. *Dünden bugüne İstanbul ansiklopedisi* içinde (C. 6, s. 211). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Kurz, O. (2005). *Sultan için bir saat Yakın Doğu'da Avrupa saat ve saatçileri* (Çev. A. Özdamar). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Okçuoğlu, T. (1994). Tophane saat kulesi. *Dünden bugüne İstanbul ansiklopedisi* (C. 7, s. 278). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Özdemir, K. (1993). *Osmanlı'dan günümüze saatler*. İstanbul: Creative Yayıncılık.
- Suner, Y. (1994). *Saint Michel Lisesi* (C. 6, s. 105-107) İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Ülke, R. (1956). *İstanbul Amerikan Kolejinin tarihçesi*. İstanbul: Yeni Matbaa.
- Ünver, S. (1972). Osmanlı Türkleri ilim tarihinde muvakkithaneler. *Atatürk konferansları 1971-1972* içinde (s. 217-259). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Üsdiken, B. (1994). Çiçek Pasajı. *Dünden bugüne İstanbul ansiklopedisi* içinde (C. 2, s. 508). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Yazıcı, N. (2011). Teshil-i muamelat için saat: II. Abdülhamid Döneminde İstanbul'da yapılması düşünülen saat kulesi yapım etkinlikleri. A. Gürbüz (Ed.), *Safranbolu saat kulesi ve zaman ölçerler sempozyumu* içinde (s. 97-120). Safranbolu: Karabük Valiliği Kültür Hizmeti.
- Yıldırım, N. (1993). Bahriye Merkez Hastanesi. *Dünden bugüne İstanbul ansiklopedisi* (C. 1, s. 548-549). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Yıldırım, N. (1994). Balıklı Rum Hastanesi. *Dünden bugüne İstanbul ansiklopedisi* (C. 2, s. 25). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Yıldırım, N. (2010). *İstanbul'un sağlık tarihi*. İstanbul: Ajansfa.
- 170 yıllık tarih. (2007). 28 Nisan 2012 tarihinde, www.sp.k12.tr/spip.php?article144 adresinden edinilmiştir.

Kısaltmalar

B.C.A.: Başbakanlık Cumhuriyet Arşivleri

B.O.A.: Başbakanlık Osmanlı Arşivleri

İ.BH.: İrade Bahriye

Y.PRK.ŞH: Yıldız Perakende Evrakı Şehremaneti Maruzatı

Küreselleşmenin Mekânsal Etkileri Bağlamında Şırnak İli'nin Değişim Analizi

Dicle Özcan*

Giriş

Bugünlerde çok boyutlu bir olgu olarak tartışılan ve neredeyse her tartışmanın ucunun oraya bağlandığı bir realitedir küreselleşme. Ekonomi, siyaset, kültür ve daha birçok alan doğrudan ya da dolaylı olarak küreselleşmeden nasibini almıştır. Üzerinde bu kadar çok söz söylenen ve bu sayede bir o kadar da çetrefilleştirilen bir kavram olan küreselleşmenin net bir tanımı olmamakla birlikte yararlı ya da zararlı olduğuna dair ortak bir konsensüse de varılmamıştır. Küreselleşmenin zorunlu ve doğal bir süreç olduğunu savunanların yanında, 1980 sonrası neoliberal politikaların yarattığı merkez-çevre ilişkilerinin yapay bir sonucu olduğunu savunanlar da mevcuttur.

Küreselleşmeye olumlu yaklaşanlar, bu sürecin sağladığı yararlar üzerinden konuşmakta, küreselleşme ile dünyanın evrensel bir köy hâline geldiğini, bu sayede farklı kültürlerin birbirleri ile tanışma, kaynaşma fırsatlarının doğduğunu, dünyada arka planda kalmış farklı kültürlerin kendilerini temsil etme imkânlarının yaratıldığını dile getirmektedir. Bunun aksine küreselleşmeye olumsuz açıdan bakanlar, bu olgunun dünya kültürleri üzerinde Batı kültürünün hegemonyasını kurup tüm dünyayı tek tipleştirmeye götürdüğünü, ekonomik bağlamdaki merkez-çevre ilişkisinde merkezdeki Batılı gelişmiş ülkelerin Batı dışı ve az

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Mersin Üniversitesi, Sosyoloji Ana bilim Dalı.

gelişmiş olarak tabir edilen ülkeler üzerindeki tahakkümünü, küreselleşmenin ulus-devlet fikrini ve ulusal sınırları tahrip ettiğini iddia etmektedirler. Bu taban tabana zıt olan iki farklı görüşün hizipleşmesinden doğan gerilim sonucunda küreselleşmenin kavram olarak akademik camiayı daha epeyce meşgul edeceği ve var olan ilginin devam edeceği öngörüsünde bulunmak mümkündür. Elbette iki farklı görüşün de toplumsal gerçeğe uygun düşen tarafları mevcut olmakla birlikte, yalnız birinin hakikati açıkladığını söylemek taraf tutmaktan öte toplumsal gerçeğe eksik, sakat ve yanlış bakmanın sonucudur. Nitekim küreselleşme gibi çok boyutlu olan bir kavramın çok boyutlu bir bakış açısını da gerektirdiği ayrı bir gerçektir.

Küreselleşmenin ekonomi, siyaset, yönetim, kültür, kent ve çevre üzerindeki etkisini anlamak, 1980 sonrası dünyanın değişiminin analizini yapmakla eş değerdir. Nitekim bu alanlar üzerindeki etkisini anlamlandırabilmek, değişen dünyanın değişim-dönüşüm ölçütlerini, dinamiklerini açığa çıkarmak demektir. Dünyanın nasıl “küresel bir köy” hâline geldiğinin cevabını bulmanın, bu alanda çok yol kat edildiğine işaret ettiğini söylemek yanlış olmaz.

Bu bağlamda, bu çalışma da küreselleşmenin kentlerin mekânsal değişimleri üzerindeki etkisini konu edinmiş, bu etki ve değişimin mekânı olarak Şırnak İli’nin analizine girilmiştir. 1990 yılında il olma statüsüne kavuşan, Güneydoğu Anadolu Bölgesi’ne bağlı bir il olan Şırnak İli’nin çeşitli alanlardaki değişimi, küreselleşmenin kentin mekânsal özelliklerine olan etkisi bağlamında değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Çalışmanın amacı, küreselleşmenin etkileri ile henüz tanışmış olan Şırnak İli’nin değişim ve dönüşüm ölçütlerini analiz edebilmektir. Çalışmada izlenen yöntem, kavramsal çerçevede literatür taramasına dayalı olup Şırnak İli’ne dair birtakım istatistiki bilgiler ve kişisel gözlemlerin aktarılması ve yorumlanması şeklinde olmuştur.

Bu çalışmada öncelikle, küreselleşme kavramının genel olarak içeriği ve üzerinde yapılan tartışmalar işlenmiş, merkez-çevre ilişkilerine değinilmiştir. Sonrasında, Şırnak İli’ne dair birtakım genel bilgiler verilmiştir. Tarihçesi, nüfusu, eğitim durumu, işsizlik ve istihdam oranları, göç verilerine ilişkin analizler yapılmıştır. Son olarak da küreselleşme ve kent ilişkisinde Şırnak İli’nin mekânsal analizine gidilmiştir. Şehrin değişimi, ekonomik, kültürel, mekânsal açıdan değerlendirilmiş, sosyokültürel etkinlikler ve sivil toplum girişimleri de bu bağlamda tartışılmıştır.

Genel Olarak Küreselleşme Kavramı

Bugün “yeni dünya düzeni” ve “evrensel köy” gibi farklı adlandırmalarla gündeme getirilen, gerek Türkiye’de gerekse dünyada en tartışmalı konulardan birini küreselleşme olgusu oluşturmaktadır. Küreselleşme, günlük konuşmalarda bile en sık kullanılan sözcüklerden biri sayılabilir. Buna rağmen küreselleşme ile kast edilen veya betimlenen “durum”, çok net bir görünüme sahip değildir. Küreselleşme sözcüğü bazen dünya toplumlarının birbirine

benzeme süreçlerinde; buna bağlı olarak tek bir global kültürün ortaya çıkmasında bazen de toplumların toplulukların veya kimliklerin kendi farklılıklarını ifade etme ve tanımlama sürecinde kullanılabilir (Keyman & Sarıbay, 2000, s. 3).

19. yüzyılın kavramı küreselleşme, siyasetten ekonomiye, sosyal politikadan kültüre hemen hemen her alandaki değişimi ifade etmektedir. İlk olarak 1960'lı yıllarda ortaya çıkan küreselleşme kavramı, 1980'lerde sıkça kullanılmaya başlanmış, 1990'lı yıllarda ise anahtar sözcük hâline gelmiştir (Bozkurt, 2000, s. 18). Dünyanın tek bir yer olduğu, "küresel köy" hâline geldiği söylemleri gittikçe daha çok dile getirilmiştir. Dünyanın politik sınırları olsa bile ekolojik olarak birbirinden ayrılmayacağı belirlenerek küresel bir dünyadan söz edilmektedir.

Küreselleşme kavramı -İngilizce "globalization" kavramının karşılığı olarak- dünyanın tek bir yer olarak algılanması, mekânsal sınırların önemini kaybetmesi olarak tanımlanabilir. Nitekim küreselleşme sözcüğü Türkçede "globalization" ya da "globalizm" yabancı kelimelerinin karşılığı olarak kullanılmaktadır ve tanımı konusunda henüz bir fikir birliğine varılamamıştır. Globalleşme, globalizasyon ya da uluslararasılaşma olarak da ifade edilen küreselleşme olgusu, ülkeler arasında ekonomik ve siyasal sınırların etkisini kaybettiği, mal, hizmet ve insan trafiğinin daha hareketli hâle geldiği, herkesin birbirinin ne yapıp ettiğinden haberdar olduğu bir ortamı betimlemektedir (Merih, 2004). Küreselleşme bir anlamda, maddi ve manevi değerlerin ulusal sınırları aşarak dünya çapında yayılması anlamına gelmektedir (Topal & Akyazı, 1997, s. 12). Küreselleşme, ulus-devlet sınırlarını aşan yeni ilişki ve etkileşim biçimlerinin ortaya çıkmasıdır.

Esas itibarıyla ekonomik bir olgu olarak karşımıza çıkan küreselleşmenin siyasal ve sosyo-kültürel boyutları da mevcuttur. Küreselleşme tarihin akışı içinde ortaya çıkan bir süreçtir ve uluslararası ticaretin yaygınlaşması, emek ve sermaye hareketlerinin artması, ülkeler arasındaki ideolojik kutuplaşmanın sona ermesi, teknolojideki hızlı değişim sonucunda gerek ülkelerin ekonomik gerekse siyasal ve sosyokültürel açıdan birbirlerine yakınlaşmaları olarak tanımlandığı gibi (Aktan, 2004), dünyanın sıkışması ve tek bir yer olarak algılama bilincinin artışı olarak da tanımlanmaktadır (Aslanoğlu, 2000, s. 136).

Küreselleşme konusunda önemli kuramcılardan olan Giddens'a göre ise modern toplumlarda, dünya düzeninin temellerini değiştiren ana siyasal güç küreselleşmedir. Giddens, küreselleşmeyi zaman ve mekân bağlamında açıklayarak zaman ve mekân olarak birbirinden uzakta gelişen olayların yerel oluşumları etkilemesi olarak ifade ederken yerel dönüşümün küreselleşmenin bir parçası olduğunu belirtmektedir. Giddens'a göre küreselleşme; "Geç modern dönem koşullarının yaşandığı, uzak yerleşimlerin birbiri ile ilişkilendirildiği, yerel oluşumların millerce ötedeki olaylarla biçimlendirildiği, dünya çapındaki toplumsal ilişkilerin yoğunlaşması" durumudur. Giddens'a göre modernlik zaten küreselleştirici bir doğaya sahiptir (Erdoğan, 2004, s. 8).

Küreselleşme konusunda diğer önemli bir kuramcı olan R. Robertson, kavramı tanımlarken küresel-yerel etkileşimi ve küreselleşme sürecinin doğru olup olmadığını gösterme amacını taşımaktadır. Robertson'a göre küreselleşme; farklı yaşam biçimlerinin karşılaşmasını içine alan bir süreçtir. Robertson, küreselleşmeyi genelde kabul edildiği gibi "aynılaştırıcı güçler" olarak ele almaktadır. Bu doğrultuda, küreselleşmeyi modernliğin bir sonucu olarak gören Giddens'in görüşüne katılmamaktadır (Erdoğan, 2004, s. 9).

Küreselleşmenin Farklı Boyutlarda Etkileri

Mekânsal Etkileri

Küreselleşmenin diğer alanlarda olduğu gibi mekânsal açıdan da etkileri görülmektedir. Endüstri Devrimi ve onu takip eden gelişmelerin bir ürünü olan mevcut çevre, kent ve yapı alışkanlıkları, sanayi toplumundan hızla bilgi toplumuna dönüşen nüfusun gereksinimleri doğrultusunda yeniden düzenlenmektedir (Alp & Arıkan, 1998).

Sermayenin, mal ve hizmetlerin akışkanlığındaki değişiklikler ve kentlerin küresel anlamda önem kazanmasına neden olan hizmet sektörünün yapısındaki değişim ile birlikte, küreselleşme ekonomik ve sosyal alanın yanı sıra kent mekânını da etkilemektedir. Benzer uygulamalarla yapılan binalar nedeniyle, kentler birbirleriyle aynılaşmaktadır. Küreselleşme ile birlikte kent mekânındaki benzemeler de ortaya çıkmaktadır. Benetton, Mc Donalds gibi dünyaya yayılmış şirketlerin zincirleri dünyanın birçok kentinde bulunarak kentsel mekânda benzer yerler yaratmaktadır.

Kentler küreselleşmenin getirdiği yeni roller çerçevesinde çok yönlü ve hızlı dönüşüm süreci geçirmekteyken küresel akışlar da kentlerde yaşanan dönüşümlere neden olan ve bunları hızlandıran aktörler olarak öne çıkmaktadır. Küreselleşme ile birlikte mekânsal açıdan bazı kentler çok önemli hâle gelirken bazıları eski önemini kaybetmiştir (Sarioğlu, 2005, s. 14-15).

Ekonomik Etkileri

Küreselleşme, sermayenin dünya çapındaki akışkanlığı ve bunun öne çıkardığı talepler bütünüdür. Küreselleşme sürecinde yaşanan gelişmelerin en belirginleri ekonomide görülmekte ve ekonomi öncelikli bakış açısıyla yaşamın diğer alanlarına yansımaktadır.

Esnek üretim örgütlenmesinin gerçekleşebilmesi üretilen özgün ürünlerin kendilerine uygun pazara ulaşabilmesi ile mümkün olup bu pazarın doğal olarak ulusal piyasalarla sınırlı olmadığı görülmekte ve artan iletişim olanakları ile pazar, tüm dünya hâline gelmektedir. Kısaca, üretim ancak küreselleşerek kârlılığı sürdürebilmektedir. Bu süreçte, üretici için "kendi yakınındaki tüketiciden çok", malının bedelini ödeyebilecek tüketicinin varlığı önem kazanmaktadır. Bu koşullar altında da devletin ekonomiye müdahalesi azalmaktadır.

Son 25 yıllık dönüşümün bir başka sonucu ise gelişmiş ülkelerle diğer ülkeler arasındaki gelir uçurumunun giderek derinleşmesidir. Nüfusun en zengin % 20'sinin gelir dağılımından

aldığı pay, 1980'den bu yana artmaya devam etmekte, gelişmekte olan ülkelerde, nüfusun bu kesiminin aldığı pay % 50'nin üstüne çıkmaktadır (Sarioğlu, 2005, s. 38).

Küreselleşmenin ekonomik boyutunu gösteren etmen, kapitalizmin gelişmesiyle ortaya çıkan sermayedir. Güçlü sermaye artık bulunduğu ülkeye bağlı kalmadan, sınır tanımayarak çevre ülkelere de yayılmaktadır. Öncül ülkelerin bu konuyu esas aldıkları saklanamaz bir gerçek olarak ortaya çıkmaktadır. Sermayenin akışı kuzey ülkelerinden güney ülkelerine doğru olmaktadır. Dünya nüfusunun yaklaşık % 20'sini oluşturan kuzey ülkeleri; doğal kaynakların % 80'ini ve dünyada üretilen mal ve hizmetlerin % 86'sını kullanırken nüfusun % 80'inden fazlasına sahip az gelişmiş ülkeler, dünya gelirinin ancak % 15'ini alabilmekte ve üretilen mal ve hizmetlerin ise ancak % 1,6'sını kullanabilmektedir (Göktürk, 2001, s. 421). Bu süreçte, ülkeler arasındaki gelir dağılımı eşitsizliği daha da artmakta, giderek yoksullaşan az gelişmiş ülkelerin iç ve dış borç yükleri ağırlaşmaktadır.

Tüm bunların yanı sıra dünyada çok uluslu şirketlerin (ÇUS) sayıları da hızla artmaktadır. 1985-90 döneminde ÇUS'un büyüme hızı yılda % 28 olarak verilmektedir (Demirer, 1999, s. 52). Ayrıca, ÇUS'un ulusal gelirden artan payları da göz önünde bulundurulmalıdır. Örneğin, 1990 yılında ABD katma değerinin yaklaşık % 15'i yabancı şirketler tarafından üretilmekte ve bu üretim, Amerikan piyasası için değil ihracat amacıyla gerçekleştirilmektedir (Işık, 1995).

Küresel ekonomik yapılanmada süreci belirleyen temel aktörler ve küreselliğin ekonomik ağırlığına el koymuş önemli örgütler bulunmaktadır. Bunlar; Uluslararası Para Fonu (International Money Foundation, IMF), Avrupa Birliği (Europea Union, EU), Dünya Bankası (World Bank, WB) ve Dünya Ticaret Örgütü (World Trade Organization, WTO)'dür.

Kültürel ve Sosyal Etkileri

Küreselleşme sadece ekonomik alanda değil, kültürel ve sosyal alanda da etkisini yoğun olarak hissettirmektedir. Dünya üzerinde tıpkı sermaye gibi bilgi, kültür ve teknoloji de hızlı bir şekilde akmakta, çok kısa sürelerde dünyanın bir ucundan diğerine yayılmaktadır. Küreselleşme ile birlikte yaşanan teknolojik gelişmeler kültürel ve sosyal açıdan toplumları etkileyen faktörlerdendir. Ulaşım ve iletişim olanakları sayesinde toplumlar arasındaki uzaklık da giderek küçülmekte, hem coğrafi hem de kültürel farklılıklar azalmaktadır. Gelişmiş iletişim olanakları kültürlerin karşılaşmasına, yan yana akmasına olanak vermektedir.

İletişim ve ulaşım teknolojisindeki gelişmeler sayesinde yerküre üzerinde "orası-burası" arasındaki ayrımlar kalkmış, uzaklıklar hızla asınmış ve uzak yerler yakınlaşmıştır. Artık insanlar arasındaki ilişkileri belirleyenler çeşitli kitle iletişim ve haberleşme araçlarıdır. Telekomünikasyon araçlarının yaygınlığı ve internet özellikle elektronik posta kullanımı günümüzde önemli bir yere sahiptir. 1970'de tüm dünyada 270.000.000 telefon kullanıcısı varken 1980'lerde bu rakam 540.000.000'e ulaşmıştır. 1993 yılında dünyadaki internet kullanıcılarının sayısı 1.3 milyon iken 1997'de bu rakam 74.5 milyon kişi olarak belirlenmiştir (İnter-

net Kullanıcıları, <<http://www.mit.edu/people/mkgray/net/internet-growth-summary.html.>>,02.12.2011). Bugün bütün dünya üzerinde internete; üniversiteler, araştırma enstitüleri, kamu kuruluşları, pek çok ticari kuruluş gibi değişik yerler bağlanmaktadır. İnternete bağlı bilgisayar sayısı 25.000.000 civarında tahmin edilirken ortalama internet kullanıcısı sayısının 100.000.000'un üzerinde olduğu tahmin edilmektedir (a.g.e. 05.12.2012) Artık internet milyonlarca insan için günlük yaşamın bir parçası hâline gelmiştir.

Küreselleşme sonucunda karşımıza çıkan, aynı tarz yaşam biçimi, aynı tarz giyim ve aynı tarz konuşma şekli ile kent yaşantısı birbirine benzer hâle gelmektedir. İnsanlar giderek birbirine daha çok benzemekte, ülkeler arası coğrafi uzaklık ne olursa olsun, aynılıklar etkileşimle artmaktadır. Çünkü küreselleşme bir örnek toplum oluşturma amacındadır.

Kültürde yaşanan değişme ve bütünleşme süreci ile birlikte kullanılan ulusal dillerin yanı sıra bütün dünyada en çok kullanılan dil İngilizcedir. Dünyada ikinci ortak dil olarak kullanılan İngilizce, uluslararası iletişimin artmasını sağlamaktadır. Özellikle teknolojik ve elektronik alanda İngilizce en çok kullanılan dil olma özelliğini korumaktadır. Tüm bunların yanı sıra, küreselleşmenin dünya üzerindeki toplumları ve kültürleri birbirine yakınlaştıracığı beklentisine karşılık ırkçılık, bölgecilik, bağımsız devlet kurmak için ayrılma eğilimleri ve etnik savaşlar dünyanın her yerinde hızla artmaktadır.

Şırnak İli'ne Dair Sosyoekonomik Veriler

Tarihçesi

Her diyarın bir hikâyemsi bir de kanıtlara, belgelere dayalı bir tarihi vardır. Şırnak İli tarihsel olarak çok eski bir geçmişe sahiptir. Tarihi, Kâtip Çelebi'nin 17. yüzyılda yazdığı "Seyahatname" ve tarihî rivayetlere göre Nuh Tufanı öncesine dayanır. Bu rivayetlere göre Cizre, tufandan sonra ikinci kez Hz. Nuh (as) ve oğulları tarafından inşa edilirken Cizre'nin kızgın sığağından korunmak için Şırnak yazlık ve yaylak olarak inşa edilmiştir. Şırnak, Nuh'un Gemisi kalıntılarının olduğu öne sürülen Cudi Dağı'nın kuzeyinde Şehr-i Nuh adıyla kurulmuş, önceleri Şerneh, daha sonraki yıllarda ise Şırnak adını almıştır.

Çok eski bir yerleşim yeri olduğu bilinen yörenin tarihine ilişkin en eski bulgulara Beytüşşebap İlçesi'nde rastlanmaktadır. Günümüzden yaklaşık 10 bin yıl önce neolitik dönemden kaldığı anlaşılan kayalara oyulmuş dağ keçileri ve onları avlayan insan figürleri ile geometrik şekiller, yörenin ilk yerleşim alanlarından biri olduğunu göstermektedir. Kasrik Boğazı'nda kayalara yapılmış at üzerindeki süvari kabartması Asur Döneminden kalmadır. Faraşın Yaylası'ndaki "dır hé" kuleleri ise Urartu yapısıdır. Kulelerin yayla yolunu korumak ve Asur saldırılarını önceden haber almak amacıyla yapıldığı sanılmaktadır. Şırnak İli tarihinde birçok önemli devletin başkentini kendi topraklarında barındırmıştır. Birinci Babil Devleti'nin başkenti Babil (Kebeli Köyü) Cizre sınırları içindedir. Aynı zamanda Guti (Gudi) İmparatorluğu'nun başkenti olan Bajarkard, Silopi İlçesi topraklarındadır. Şırnak ve yöresi tarih araştırmacıları ve arkeologlar için bir hazine değerinde olmasına rağmen hak ettiği

ilgiyi bulamamıştır ve tarihin birçok kesitini aydınlatacak bulguları yüzeyini örten toprağın altında saklamaktadır.

1517'de Osmanlı Devleti'nin denetim alanındaki toprakları arasına katılan Şırnak yöresi, yer yer Bitlis, Cizre ve Hakkâri beyleri tarafından özerk bir biçimde yönetilmiştir. Önemli kervan yollarının kavşağında bulunan Cizre ve Şırnak, stratejik açıdan yüzyıllarca önemini korumuştur. 1913 yılında ilçe olmuş ve Siirt İli'ne bağlanmıştır. Bu konumu 1990 yılına kadar sürmüştür. 18.05.1990 tarih ve 20522 tarihli Resmi Gazetede yayımlanan 16.05.1990 tarih ve 3647 sayılı yasa ile il statüsüne kavuşmuştur. İle bağlı altı ilçe bulunmaktadır. Bu ilçeler Beytüşşebap, Cizre, Güçlükonak, İdil, Silopi ve Uludere'dir (Şırnak İli Tarih ve Coğrafyası, 05.01.2011)

Nüfusu

Yüz ölçümü 7172 kilometrekare, ortalama 1400 metre rakımı ile deniz seviyesinden oldukça yüksek olan Şırnak İli topraklarının batı kesimi, yüz ölçümünün $\frac{3}{4}$ 'ü Güneydoğu Anadolu Bölgesinin Dicle Bölümü'nde yer alırken geri kalan $\frac{1}{4}$ 'i Doğu Anadolu Bölgesi içinde kalır. İl batıda Mardin, kuzeyde Siirt, kuzeydoğuda Hakkâri illeri ile güneyde Irak ve Suriye Devletleri ile çevrilidir.

Dağlık bir coğrafyada kurulmuş olan ilin 2010 verilerine göre toplam nüfusu, 430.109 kişidir. Bu nüfusun 219.187'si erkek; 210.922'si kadındır. İl ve ilçe merkezlerinde ikamet eden nüfus 269.494 iken belde ve köylerdeki toplam nüfus 160.615'tir. Merkezdeki nüfusun köylerdeki nüfusa oranla daha fazla olması, 1990 yılı sonrasındaki "zorunlu göç" politikalarının sonucudur.

Tablo 1.

Şırnak İli 2010 Yılı İl/ilçe Merkezi Ve Belde/Köy Nüfusu (DİKA, 2011)

2010 yılı	İl/ilçe Merkezleri			Belde/Köyler			Toplam			
	Türkiye	Toplam	Erkek	Kadın	Toplam	Erkek	Kadın	Toplam	Erkek	Kadın
Şırnak		269.494	139.257	130.237	160.615	79.930	80.685	430.109	219.187	210.922

Eğitim Durumuna İlişkin Veriler

Şırnak, gerek coğrafi yapısı gerek ekonomik kaynaklarının yetersizliği gerekse de siyasi konumu itibarıyla dezavantajlı iller arasında yer almaktadır. Bu yöndeki dezavantajları eğitim alanında da sıkıntılar yaratmış, ilin 2000'lere kadar okul ve öğretmen ihtiyaçlarının karşılanamaması sebebiyle düzenli ve doyurucu bir eğitim sistemine kavuşması ertelenmiştir. Ancak özellikle 2000 yılından sonra gerek okul sayısındaki artışlar gerekse öğretmen ihtiyacının karşılanmasına yönelik çeşitli girişimler sonucunda, bugün itibarıyla, eğitim alanındaki olumsuzluklar eskiye nispeten oldukça azalma göstermiştir. Öğretmen ihtiyacının karşılanmasındaki önemli bir adım, eğitim fakültelerinde öğrenim gördükten sonra kendi illerini görev yeri olarak tercih eden Şırnak'ın yerli gençlerinin çabalarıdır.

2010 yılı verilerine göre, 6 yaş ve üstünü kapsayan hâlihazırdaki okuryazar sayısı 286.662'dir. Buna karşın okuma yazması olmayan kişi sayısını oluşturan 46.053 kişiden 37.425'inin kadın olması azımsanamayacak bir orandır.

Tablo 2.

2010 yılı Şırnak İli 6 yaş ve Üstü Nüfusun Cinsiyete Göre Okuma-Yazma Durumu (DİKA, 2011)

Yıl	İl	Okuma-Yazma Durumu	Toplam	Erkek	Kadın
2010	Şırnak	Okuma-yazma bilmeyen	46.053	8628	37.425
		Okuma-yazma bilen	286.662	161.115	125.547
		Bilinmeyen	17.344	8278	9066
		Toplam	350.059	178.021	172.038

Yine 2010 yılı verilerine göre ildeki toplam yüksekokul veya fakülte mezunu sayısı 8090 iken bu sayının 2366'sını kadınlar oluşturmaktadır. 521 yüksek lisans mezunundan 118'i, 105 doktora mezunundan 28'i kadındır. Bu sayısal göstergeler, Şırnak İli'nin eğitim alanındaki son 10 yılının başarısını göstermektedir. İlde eğitim faaliyetlerinin sorunsuz yürütülmesine dair çeşitli sıkıntıların süregelmeye karşı özellikle son 5 yıldaki üniversiteleşme oranları dikkate değerdir.

İşsizlik ve İstihdam Verileri

Şırnak İli'nde, ekonomik kaynakların yetersizliği ve geçim kaynaklarının sınırlılığı sorunları sebebiyle ilin sahip olduğu genç ve çalışmaya elverişli nüfusun istihdam edilmesinde sıkıntılar yaşanmaktadır. İlin başlıca geçim kaynağı olan madencilik sektörü tek başına yeterli olamamakta, genç nüfusun çoğu hizmet sektöründe yer alan işlerde istihdam alanları bulabilmektedir.

2009 yılının verilerine göre işsizlik oranı % 17 iken istihdam oranı aktif nüfusun yalnızca % 25.5'ini kapsamaktadır.

2008 TÜİK verilerine göre de işsizlik oranının en yüksek olduğu il % 22.1 ile Şırnak'tır (Şırnak'ta Uygulamalı Girişimcilik Eğitimi Sertifikası, 02.12.2011)

Tablo 3.

Şırnak İli 2009 Yılı İstihdam ve İşsizlik Oranları (DİKA, 2011)

Şırnak	Yıl	İş gücüne Katılma Oranı (%)	İşsizlik Oranı (%)	İstihdam (%)	Oranı
	2009	30.7	17	25.5	

Küreselleşme ve Kent İlişkisinde Şırnak İli'nin Değişim Analizi

Ekonomik Boyutu

Merkezî İş Alanına Alternatif Yeni İş Alanlarının Oluşumu

Küreselleşmenin kentler üzerindeki değiştirici etkisinin en açık ve net olarak yansıtıldığı boyutu, ekonomik boyutudur. Nitekim kentlerde yeni merkezî iş alanlarının oluşumu, neoliberal politikaların tezahürü olan küçük ve orta ölçekli işletmelerin türemesi, desantralizasyon, kentlerin gerek ülke içinde birbirleri ile gerekse de uluslararası alanda yabancı ülkeler ile ticari ilişkilerde bulunmaları bu değişimin dışı vurumu olarak açıklanabilir. Bu bağlamda, Şırnak İli'nde yaşanan ekonomik gelişim ve değişim göstergeleri, bu açıdan incelenecektir.

Şırnak'ın merkezî iş alanı olarak kabul edilen Cumhuriyet Meydanı ve Öğretmen Evi civarı, bu alandan başlayarak cadde boyunca Şırnak'ın bir ucundan diğer bir ucuna kadar giden sıralı esnaf dükkânlarını kapsamaktadır. Nitekim Dicle Mahallesi'nden başlayarak Cumhuriyet Mahallesi, İsmet Paşa Mahallesi ve son olarak Gazi Paşa Mahallesi'ni de içine alan geleneksel çarşısı, yıllardan beri merkezî iş alanı olarak kabul edilmektedir. Ancak bu iş alanında üretime dayalı işletmelerden ziyade tüketim ürünlerini satan esnaf dükkânları yer almaktadır. Çokça iş yerinin yer aldığı pasajlar, büyük iş hanları, alışveriş marketleri, lokantalar, cafeler, kırtasiyeler, giyim mağazaları, kuyumcular sıralı olarak çarşı boyunca dizilmişlerdir. Ayrıca ilde yapılan kültürel faaliyetler, konserler, spor müsabakaları, anma törenleri için de Cumhuriyet Meydanı denilen bu alan kullanılmaktadır. Diğer bir deyişle, merkezin kalbi, en işlek alanı burasıdır.

Ancak son birkaç yıldır faaliyete geçen sanayi sitesi, merkezî iş alanında yer alan çoğu iş yerinin buraya taşınmasını sağlamış, diğer bir deyişle, merkezî iş alanına alternatif yeni bir iş alanı oluşturmuştur. Konum olarak merkezin dışında ve uzağında kurulmuş olmasına rağmen çokça iş yerinin taşındığı ve yeni iş yerlerinin açıldığı sanayi sitesinde ekonomik bir canlılık söz konusudur. İlerleyen yıllarda çeşitli yerlerde buna benzer örneklerin kurulacağına dair bir öngörü sunmak da yanlış olmayacaktır. Bu bağlamda, küreselleşmenin ekonomik boyutu olarak değerlendirilebilecek geleneksel iş alanlarının çözülüşü olgusuna Şırnak'ta da rastlanmaktadır.

Habur Sınır Kapısı

Küreselleşmenin ekonomik boyutu olarak değerlendirilebilecek bir diğer olgu da Şırnak'ın dış ticaret verilerinin analizinde açığa çıkmaktadır. Nitekim 2010 yılı verilerine göre Şırnak'ın bugüne kadar çeşitli ülkelerle doğrudan ithalat-ihracat girişiminde bulunduğu, karşılıklı ticarete bulunduğu aşağıdaki tablo ile açıkça görülmektedir. Bu bağlamda, çeşitli Avrupa ülkelerinden İskandinav ülkelerine, Uzak Doğu ve Orta Doğu ülkelerine birçok ülke ile alışverişte bulunmuştur (DİKA, 2011).

Tablo 4.

2010 Yılı Şırnak İli Dış Ticaret Verileri (DİKA, 2011)

Yıl	İl	Ülke	İhracat (TL)	İthalat (TL)
2010	Şırnak	<i>Fransa</i>	528.942	
		<i>Hollanda</i>	285.112	931
		<i>Almanya</i>	174.995	156.070
		<i>İsveç</i>	43.435	
		<i>İsviçre</i>		761.922
		<i>Estonya</i>	65.111	
		<i>Polonya</i>	87.054	
		<i>Ukrayna</i>		818.597
		<i>Moldova</i>		430.149
		<i>Rusya</i>		72.251
		<i>Kazakistan</i>	284.583	
		<i>Özbekistan</i>	76.828	
		<i>Makedonya</i>	169.260	
		<i>Sırbistan</i>	345.986	
		<i>Mısır</i>	434.387	130.472
		<i>A.B.D.</i>	273. 654	50.016
		<i>Kanada</i>	49.237	
		<i>Ekvator</i>		5.190.950
		<i>K.K.T.C.</i>	361.572	
		<i>Lübnan</i>	1.850.336	
		<i>Suriye</i>	7.741.316	237.528
		<i>Irak</i>	925.388.692	523.629
		<i>Ürdün</i>	2.260.343	
		<i>Suudi Arabistan</i>	828.123	
		<i>Kuveyt</i>	89.503	
		<i>Bahreyn</i>	115.287	
		<i>Malezya</i>		135.326
		<i>Çin</i>		5.460.183
		<i>Mersin Serbest Böl- ge</i>	108.435	
		Toplam	941.562.191	13.968.024

Şırnak Sanayi ve Ticaret Odası

Şırnak Sanayi ve Ticaret Odası 1993 yılında resmen kurulmuş olup 1994 yılında faaliyete geçmiştir. Sanayi ve Ticaret Odası, vizyonunu Şırnak İli'nin doğal, kültürel ve tarihi zenginliklerini koruyarak katılımcı yönetim ile ekonomik büyüme sağlayarak ve yaşam kalitesini yükselterek çağdaş ve özgün bir yapıya ulaşmasında öncülük yapan ve yön veren bir meslek kuruluşu olmak olarak tanımlamıştır. Misyonunu da çağdaş ve özgün bir Şırnak için, üye-

lerine ve paydaşlarına kaliteli hizmet sunarak, tüm sektörlerde katma değer yaratarak, Şırnak'ın her alanda dünya standartlarına ulaşabilmesi için çalışmalar yaparak, Şırnak'ın tüm karakteristik özelliklerinin sürdürülebilirliğinin sağlanması için katkıda bulunmak şeklinde açıklamıştır. Bu bağlamda eyleme geçirdiği birkaç hamlenin önemini tartışmak gerekmektedir.

2009 yılında URAK (Uluslararası Rekabet Araştırmaları Kurumu)'ın hazırladığı "İller arası Rekabetçilik Endeksi 2008-2009 Araştırması"na göre ihracatta Şırnak'ın bir önceki seneye göre beş basamak birden ilerlediği ve 'Ticaret Becerisi ve Üretim Potansiyeli' alt başlığında Şırnak 58'inci sıradan 11'inciliğe yükseldiği açıklanmıştır. Diğer sınır illerinin de bu sıralamada üst sıralarda yer aldığı bilgisiyse beraber, Şırnaklı iş adamları ve tüccarların rekabet politikasındaki başarılarını da göz ardı etmemek gerekmektedir. Şırnak'ın Silopi İlçesi'nde yer alan Habur Sınır Kapısı, dış ticaretin canlı tutulmasındaki en önemli aktörlerden birini oluşturmaktadır (İhracatta Şırnak Yükseliyor, 02.12.2011)

Türkiye'nin artan dış hacmine paralel olarak yeni sınır kapılarının açılacağı sinyali verilen bugünlerde, yeni açılacak iki kapının Şırnak ile Irak'ı birbirine bağlayacak olan Ovacık ve Aktepe Sınır Kapılarının da gelecekteki Şırnak için küresel dünyanın kapılarını daha fazla aralayabilmek için bir fırsat doğurması beklenmektedir.

Kömür Ocakları ve Taşeronlaşmış İşletmeciler Firmalar

Şırnak'ta bulunan asfaltit kömür yatakları, Şırnak'ta madencilik sektörünün geçim kaynağı olarak kullanılmasına olanak sağlamasının yanı sıra neoliberal ekonomi politikalarının açmazlarından biri olan ve emek sömürsünü had safhaya çıkaran "taşeronlaşma" olgusunu da beraberinde getirmektedir. Nitekim Şırnak halkının büyük çoğunluğu bu sektörde yerli işletmeciler tarafından sömürülürken azınlıkta kalan küçük bir kısmı da bu sektörden gelen büyük maddi getirilerin sahibi olmaktadır.

Madencilik sektörü, bünyesinde yüksek risk taşıması, yoğun sermaye gerektirmesi ve uzun bir dönem sonunda semeresini veren yatırımlardan oluşması şeklinde tanımlanmaktadır. Madencilik çalışmalarının bir özelliği büyük kısmının yol su, elektrik, haberleşme gibi altyapı hizmetlerinin bulunmadığı, sosyal bakımdan gelişmemiş coğrafi bölgelerde yapılmasıdır. Bir diğer temel özelliği de bir maden yatağının bulunarak işletilmesi sürecinde maden yeri seçiminin isteğe bağlı olmamasıdır.

Türkiye'deki asfaltit işletmeleri, 1978'de kesinleşen 2127 sayılı kanun uyarınca 1979'da TKİ'ye geçmiştir. İşletme, Güneydoğu Anadolu Asfaltit ve Linyitleri İşletmesi (GAL) adını almıştır. 2002 yılında, hükümetin genel ekonomik politikaları doğrultusunda TKİ'nin Şırnak İli'nde bulunan faaliyetleri sona erdirilmiştir. Bunun üzerine TKİ, 63 adet asfaltit sahasının rüdvans (kiralama) usulüyle özel sektör tarafından işletilmesine karar vermiştir. İlk etapta 14 adet asfaltit sahasının özel sektöre devredilmesi işlemlerine başlanmıştır (Darıcı, 2011, s.

91). Bu bağlamda, 2010 yılı verilerine göre, Şırnak'ta kömür üretimi alanında faaliyet gösteren toplamda 40 firma bulunmaktadır. Bu alanda yapılmış bir araştırmaya göre (Darıcı, 2011, s. 96), firma sahiplerinin % 83.3'ü Şırnaklıdır. Araştırma kapsamındaki 36 firmanın 3'ü anonim şirket, 26'sı limited şirket ve 7'si de şahıs firmasıdır.

Söz konusu firmaların işçi çalıştırma usulleri çoğunlukla sosyal güvencesiz niteliktedir. İşçilerin büyük çoğunluğu maden çıkarma esnasında temel koruyucu alet-edevatlardan yoksun olarak kasksız, eldivensiz, maskesiz çalıştırılmaktadır. Ayrıca, çoğu işçi günlük yevmiye karşılığında 20-30 TL arasında bir meblağ ile evine dönmektedir. Bu işletmelerin ayrı bir açmazı da hafriyat alanlarında hiçbir can güvenliği olmaksızın çalışmasına izin verilen çocuk işçilerin varlığıdır. Nitekim çocuk işçiler bazen günlerce hafriyat alanında sabahlamakta, boşaltılan işe yaramaz kömür kütlelerinin arasına dalarak işe yarar birkaç parça toplayabilmek için canını hiçe saymakta, tüm bu çaba günde en fazla 20 TL için verilmektedir. Böylesi bir işçi çalıştırma tarzı neoliberalizmin kayıt dışı iş gücünü ve enformel sektörü beslemektedir.

Mekânsal Yansımaları

Çok Katlı Yapılaşmalar

Şırnak İli'nin kentleşme ve küreselleşmenin değiştirici gücünün etkisinde kaldığına en bariz kanıt olarak kentin mekânsal görünümünün farklılaşmaya başlaması sunulabilir. Nitekim daha birkaç yıl öncesine kadar, tek katlı ya da en fazla birkaç katlı müstakil yapıların yoğunlukta olduğu Şırnak'ta, bugünlerde hızlı birçok katlı yüksek binanın inşasına başlanmıştır.

Yöre halkı, eskiden kalma toprak ve taştan yapılmış evlerini yıktırarak yerine çok katlı, apartman formatında ve son derece konforlu olarak tasarlanan, teknolojinin nimetlerinden yararlanılarak biçimlendirilmiş yapılar inşa ettirmektedir. Kişilerin özel mülkiyeti olarak inşa edilen bu yapılarda asansör sistemleri, kalorifer tesisatları gibi modern yapılanmaların vazgeçilmez öğeleri tercih edilmektedir. Konforlu olarak tasarlandıkları için çoğunlukla dışarıdan gelen memurlar, öğretmenler, polisler, askerler, bürokratlar tarafından tercih edilmekte; bunu bilen yöre halkı da çoğu zaman bundan maddi kazanç elde etmek için böylesi yapıları inşa etme girişiminde bulunmaktadır. Ancak yöre halkı eğer bir arada yaşıyor ya da birbirlerine yakın oturuyorlarsa bu yapıları bir aile apartmanı olarak da tercih edebilmektedir.

Toplu Konutlar-Siteler

Şahsa ait yapılanmaların dışında bir de toplu olarak yapılmış siteler mevcuttur. İlk olarak 1999-2000 yılları arasında inşa edilen Tekser Toplu Konutları, Şırnak'taki apartmanlaşma kültürünün doğmasına yol açan en önemli etkenlerden biridir. Konum olarak il merkezinin uzakta ve düzlük bir arazide inşa edilen bu yapılar, o dönemde yerli olmayan memurların ilgisini fazlasıyla çekmiş olmakla birlikte yoğunlukta olmasa bile yerli halktan da talep görmüştür. Site içindeki marketi, çocuk parkı, basketbol sahası, yürüyüş parkuru, bankları ile günümüz sitelerinin fiziksel yapılarına uygun olan Tekser Sitesi, yöre halkı tarafından o dönemde fazlasıyla sıra dışı ve lüks olarak tanımlanmıştır.

2009 yılında, Şırnaklı yerli bir iş adamı tarafından yeni bir toplu konut yapılanmasına gidilmiştir. Bunun dışında 2010 yılı içerisinde inşaatına başlanan TOKİ Konutlarının yapımı bitmiş, satışına başlanmıştır. TOKİ konutları, Cizre Yolu üzerinde Şırnak Devlet Hastanesi'nin aşağısında yer almaktadır.

Şırnak İli, coğrafi yapısı ve yer şekilleri bakımından oldukça engebeli bir yapıya sahiptir. Nitekim Cudi, Gabar, Herekol, Namaz Dağları ile dört tarafı çevrili olan ilin zemini, yokuşlu bir yapıdadır. Bu sebeple, şehirde yapılan yeni konutlar Cizre Yolu üzerinde yapılanmakta, şehir gittikçe aşağıya kaymaktadır. Yeni yapılan devlet hastanesi, TOKİ konutları, inşaatı devam eden otogar, üniversite kampüsü, sanayi sitesi gibi işlevsel olan birçok kurum ve yapılanma bu mevkide konumlandırılmıştır. Şırnak halkının da yaşam alanı olarak aşağılara kayması bu bağlamda şaşırtıcı değildir. Eskiden dolmuş-şehir içi hattına ihtiyaç duymayan Şırnak halkı, bu dönüşümden kaynaklı olarak 2008 yılından beri Şırnak Belediyesi tarafından hizmete sokulan şehir içi dolmuş hatlarına rağbet etmektedir. Nitekim şehir genişlemiş, uzaklıklar yürüme mesafesinden çıkmış, araç kullanmak zorunlu olmuştur.

Kültürel Boyutu

Şırnak İli'nin il olma geçmişi çok eskiye dayanmamaktadır. 1990 yılında Siirt İli'nden koparak yeni bir il olma statüsü kazanan Şırnak, "kentleşme" olgusu ile çok geç tanışmış, bu olgunun dönüştürücü etkisi ile henüz karşı karşıya kalmıştır. Geleneksel değer yargılarının, toplumsal normların, aile, din gibi toplumsal kontrol ve denetim aygıtlarının hâlâ önemini korumakta oldukları gerçeğinin yanı sıra, kentleşme ve küreselleşmenin etkilerinin gözlemlenmeye başladığı da bir gerçektir. Bu bağlamda, özellikle giyim kuşam, alışveriş yapma pratikleri, kadının konumu, sosyokültürel etkinliklerin çoğalmasa gibi değişimler bu eksen-den hareketle değerlendirilecektir.

Tüketim Kültürü-Tek tipleşme

Küreselleşmenin kültürel alandaki değişiminin en etkili aracı olan "tüketim kültürü" Şırnak'ı da etkisi altına almayı başarmıştır. Önceleri, Şırnak'ın her yerinde görülebilecek olan mahalle bakkalları, küçük bakkaliyeler tamamıyla ortadan kalmamış olmakla birlikte, sayıları günden güne azalmaktadır. Bunların yerine perakende satış yapan süpermarketler kurulmuştur. Kredi kartı ile alışverişi mümkün kılan bu tür marketler, Şırnak halkı ve yerli olmayan çalışanlar ve memurlar tarafından oldukça ilgi görmektedir. Bu marketlerdeki bol ürün, bol çeşit ve renklendirilmiş rafları kişilerin ilgisini uyandırmakta, böylesi mekânlarla henüz tanışmış olan yerli halkın iştahını kabartmaktadır. Bunun sonucunda da halkın yıllardan beridir icra ettiği tüketim kalıpları, yerini böylesi bir yapıya bırakmaktadır. Şu anda merkez ilçede yer alan üç orta ölçekli süpermarket bulunmaktadır.

Tüketimi teşvik eden ve giyim kalıplarının da değişmesine yol açan bir diğer değişken de modern, sportif, dahası farklı beğenilere alternatifler sunan yeni giyim mağazalarının

açılmasıdır. Şırnak'taki genç nüfusun beğenisine hitap eden birçok spor giyim mağazası bulunmaktadır. Özellikle, blue-jean ve ürünlerini satan mağazalar yoğunluktadır. Adidas, Rodi, Colins, Nike, Keep Out, Reebok vb. dünyaca ünlü ve tüketim fetişleri hâline gelmiş markaların bayiliğini almış çokça iş yeri bulunmaktadır. Bu markaların varlığı, üretilen standart ürünlerin ve herkesin bildiği, gördüğü, tanıdığı modellerin halk tarafından tüketilmesine yol açmaktadır. Her ne kadar küreselleşme ve kentleşmenin sınırlı kaldığı ya da henüz dönüşüme uğrattığı birçok alan var olsa da tüketim ile gelen "tek tipleşme" ve "aynılaşma" olgusu, Şırnak halkı özelinde de çok bariz bir biçimde dışa vurulmaktadır.

Kadının Değişen Konumu

Küreselleşme ve kentleşmenin kültürel boyutu olarak değerlendirilebilecek bir diğer alan da kadının değişmeye başlayan konumudur. Geleneksel ve toplumsal değer yargılarının kadını ikinci planda bıraktığı Şırnak'ta ataerkil mekanizmalar ve toplumsal cinsiyet kalıp yargıları son derece baskındır. Ancak eskiye nazaran, kadının bu ikincil konumunda görece yumuşamalar söz konusudur. Örneğin, kız çocuklarının okullaşma oranı gerek il ve ilçe merkezlerinde gerekse de köylerde oldukça yüksek bir orana sahip olmuştur. Nitekim üniversiteleşme oranlarında kız öğrencilerin sayısı da azımsanamayacak niteliğe ulaşmıştır. Kız çocuklarının okullaşması ve kızların üniversiteye gidişlerindeki bu olumlu değişim, birçok faktörün bileşkesidir elbette, ancak Şırnak halkının değişime açık bir toplum olduğunun da altını çizmek gerekmektedir. Kadının değişen konumuna bir örnek de kadının "kamusal alan"da görünür olmaya başlamış olmasıdır. Eskiden ev ihtiyaçlarını bile almaya gitmek için çarşı, pazar veya dışarıdan mahrum bırakılan kadın, bugün kendi ihtiyaçlarını kendisi alışverişte bulunarak icra etmektedir. Ayrıca, üniversite mezunu genç kadınların Şırnak'ın birçok kurumunda görev alması da kadının kamusal alandaki tezahürüne bir örnektir. Nitekim yerli kadın öğretmenler okullarda hızla görev almaya başlamış, kadın avukatların sayısında ve kamu kuruluşlarındaki yerli kadın memurlarda artış olmuştur.

Sosyokültürel Etkinlikler

Son dönemlerde artan sosyokültürel etkinlikler, Şırnak halkının kent yaşamı ile henüz tanışmış olmasının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Bazı sivil toplum kuruluşları ve son iki dönemdir iş başında olan belediyenin, kimi zaman da valiliğin çeşitli kültürel etkinlikleri olmaktadır. Bu etkinliklerden en sıkça yapılanı konserlerdir. Belediyenin her yıl, üniversite sınavına girecek olan öğrencilere moral konseri düzenlemesi bu etkinliklere bir örnektir. Bu kapsamda İlkay Akkaya, Kardeş Türküler gibi özgün müzik sanatçıları çağırılmıştır. Yörenin anadilinin Kürtçe olmasından kaynaklı çoğu zaman Kürtçe ve yerel konserler düzenlenirken de Kürt sanatçılar çağırılmaktadır. Bunun dışında Valilik tarafından düzenlenen konserlerden birkaçına ünlü sanatçılar da davet edilmiştir. Rock müzik sanatçısı Kırış ve pop müziğin önde gelen sanatçılarından Funda Arar buna örnek olarak verilebilir.

Her yıl yaz aylarına denk gelecek şekilde gençleri hedef alan mahalleler arası futbol ve basketbol turnuvaları düzenlenmektedir. Bu etkinlikler, belediye tarafından halkın bütünleşmesi ve kaynaşması için yapılmaktadır. Ayrıca, Gençlik Spor Müdürlüğü denetiminde Şırnaklı lisanslı sporcular ulusal ve uluslararası müsabakalarda Şırnak'ı temsil etmektedir.

Şırnak Valiliği tarafından kurulan Şırnak İl Kültür Merkezi, çeşitli etkinliklere ev sahipliği yapmaktadır. Bu binada bulunan bir sinema salonu da halkın hizmetine sunulmuştur.

Bunların dışında Beytüşşebap İlçesi'nde her yılın temmuz ayında yapılan kuzu kırkma festivali, yerel ölçekte olmasına karşın çevre illerden de çok sayıda ziyaretçi kabul etmektedir. Cizre İlçesi'nde yaz aylarında kültür-bahar şenlikleri düzenlenmektedir. İdil İlçesi'nde yılın ekim ayına rastlayan döneminde, İdil Şenlikleri düzenlenmektedir. Çoğunlukla belediye öncülüğünde yapılan bu etkinlikler, Avrupa Birliği'nden gelen temsilcileri ağırlamaktadır.

Yerel Medya Girişimleri (Gazete-Radyo-Tv Kanalı)

Küreselleşmenin kültür üzerindeki bir yansıması da bir yandan küreselleştirmeye çalışması, diğer yandan yerellik vurgusu yapmasıdır. Bunun en güzel örneğini, kentlerin yerel televizyon, gazete ve radyo kanalları açma girişimleridir. Bu girişimlerden Şırnak da nasibini almıştır.

Şırnak'ın ilk yerel radyo girişi Vakıf Radyo, Şırnak ve İlçelerini Geliştirme Vakfı tarafından 1996 yılında açılmıştır. 2000'lere kadar faaliyet yürüten Vakıf Radyo Şırnak halkı ile oldukça güzel ilişkiler kurmuştur. Şu anda aktif olan radyo kanalları arasında Umut Fm, Şırnak Fm bulunmaktadır.

Bir diğer girişim olan yerel gazetecilik alanında, şu anda hâlihazırda Şırnak Haber, Şırnak Gazetesi, Çağdaş Şırnak, Olay Gazetesi, Medya 73, Şırnak Express Haber, Şırnak 24 Haber gibi gazeteler basın-yayın yapmaktadır. 2005 yılında açılan Şırnak TV, bir süre test yayını yapmış ancak teknik ve maddi yetersizliklerden dolayı yayına geçememiştir.

Çok Boyutlu Bir Etken Olarak Üniversite: Şırnak Üniversitesi

Küreselleşmenin kentler üzerindeki mekânsal, ekonomik, kültürel, toplumsal birçok etkisini bir arada sağlayan üniversite olgusu, Şırnak İli'nde de birtakım değişikliklere yol açmış bulunmaktadır.

Üniversite bir kentin öncelikle fiziksel görünümüne etki eder. Öyle ki geniş araziler üstünde kurulan kampüsler, şehirden ayrı bir yerleşim birimi havası vermektedir. Şırnak Üniversitesi kampüs inşaatı da Cizre yolu üzerinde geniş bir arazi üzerinde konumlandırılarak başlamıştır. Şu an için geçici bir binada eğitim faaliyetlerini yürüten üniversite, yakın zaman içinde kampüs alanına geçmeye hazırlanmaktadır.

Yeni ve genç bir nüfusun kente göçünü sağlayan üniversite, yörenin toplumsal dokusuna etki etmektedir. Kadın erkek ilişkilerinin kamuya açık yerlerde, özellikle de yerli halk tarafın-

dan hoş görülmemesi, başka bir yerden gelen ve tanıdık olmayan öğrencilerin bu baskıyı biraz da olsa hafifletmesi yönünde değişime uğramaktadır. Bekâr erkeklerle evlerini kiralamaktan çekinen yerli halk, üniversitenin gelişi ile birlikte bu tabuyu kırma yolunda önemli gelişmeler kaydetmişlerdir.

Üniversitenin kente bir başka getirisi de yerli esnafa sağlayacağı maddi kazançtır. Nitekim evlerin kiralanması, okul masrafları, çarşı-pazar alışverişi öğrencilerin yerli halk ve esnafın ekonomik geçimine sağladığı dolaylı katkılardan bazılarıdır.

Şırnak Üniversitesi Orta Doğu ülkelerine yönelik olan bir Erasmus Programına sahiptir. Üniversitelerin çoğunluğunun Batı ülkelerine yönelik olan programlarının aksine Şırnak Üniversitesi'nin bu sıra dışı tercihi önem arz etmektedir. Türkiye'nin Orta Doğu'da oynadığı rolün yanı sıra, coğrafya olarak da yanı başımızda duran bu ülkeleri tanımak açısından, oldukça bilinçli ve stratejik bir tercihtir.

Sivil Toplumculuk ve Sivil Toplum Kuruluşları

Sivil toplumculuk, 1980'li yıllardan sonra küreselleşmenin kentlere sağladığı olanaklardan bir tanesidir. Kentlerde, ortak sorunlar ve ortak çıkarlar etrafında birleşen halk, taleplerini sivil toplum kuruluşlarının sunduğu demokratik yöntemlerle ilgili birimlere aktarma çabası bulmaktadırlar. Bu bağlamda, Şırnak'ın küreselleşme sürecindeki dönüşümü ekseninden bakıldığında, burada da birtakım sivil toplum girişimlerinin varlığından söz edilebilmektedir.

Şırnak Sanayi ve Ticaret Odası, Şırnak Esnaf ve Sanatkarlar Birliği, Şırnak Sosyal Yardımlaşma Derneği, Şırnak İli ve İlçelerini Geliştirme Vakfı gibi devletin diğer kurumlarıyla daha iç içe olan sivil toplum birimlerinin yanı sıra, devlete muhalif olan Eğitim-Sen, Kesk, Disk gibi birimlerin temsilcilikleri de mevcuttur. Bunların dışında Şırnak'ın yerli halkının sorumluluk aldığı sivil toplum kuruluşları da bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi olan Yeşeren Gençlik Derneği, İstanbul Üniversitesi Coğrafya Öğretmenliği Bölümünü maddi yetersizliklerden dolayı bırakmak zorunda kalan kadın kurucusu ile dikkat çekmektedir. Kuruluş yıllarında aktif olan ancak bir süredir durağanlaşan dernek çalışmaları, birçok öğrenciye maddi ve manevi anlamda yardımcı olmayı başarmıştır. Dershaneye gidemeyen öğrencilere gerekli parayı tedarik eden, üniversiteye yerleşmiş öğrencilere burs imkânı sağlayan bu dernek, konserler düzenlemek, ağaç dikmek gibi kültürel aktivitelere de yer vermiştir.

Şırnak gençliğinin kurmuş olduğu bir diğer sivil toplum kuruluşu, Şırnak Gençlik Derneğidir. Genç-Der olarak bilinen bu kurum, Şırnak için bir şeyler yapmak isteyen aktif ve istekli gençleri bir araya toplamıştır. Nitekim dernek kurucuları ve üyeleri birçok toplumsal olaya duyarlı davranmış, tepki göstermiştir. Örneğin, Şırnak'ta yapılmasına karar verilen termik santral projesine, Şırnak'ın doğal kaynaklarını tüketeceği ve tahrip edeceği fikri ile karşı gelmiş, karşıt platformlar oluşturmuş, eylemler düzenlemiş, tepki konserleri vermiştir. Bunun yanı sıra Şırnaklı gençlere çeşitli alanlarda (gitar, bağlama, resim vb.) kurslar sağlamışlardır.

Sonuç ve Değerlendirme

Küreselleşmenin kentlerin mekânsal görünümü üzerindeki değiştirici etkisi, yalnızca mekânsal görünümle sınırlı kalmayıp ekonomik, kültürel, idari birçok alana tezahür etmektedir. Nitekim mekân üzerinde gerçekleşen bir değişim, doğrudan ya da dolaylı olarak başka alanları da etkilemekte, değişim zincirleme gerçekleşmektedir. Bu eksenden hareketle, il olma geçmişi çok da eskiye dayanmayan Şırnak İli, küreselleşmenin kent üzerindeki etkisi ile henüz tanışmış olmasına rağmen, küreselleşme gözlüğüyle değerlendirildiğinde, ilde çıplak gözle görüldüğünden daha fazla değişimin gerçekleşmekte olduğu açığa çıkmaktadır.

Şırnak İli, coğrafi yapısı ve konumu, iş ve istihdam alanlarının yetersizliği ile açığa çıkan gelişim zorluğu, eğitim sorunları, siyasi sürtüşmelerin odağında bulunan bir kent olması bakımından, dezavantajlı bir konuma sahiptir. Ancak son yıllarda sahip olduğu potansiyeli, içsel değişkenler ve dışsal dinamiklerle açığa çıkarmayı başarabilen Şırnak, son birkaç yıldır eskisinden farklı bir görünüm ve duruş sergilemektedir. Bu farklılaşmayı avantaja çevirmek için çabalayan Şırnak halkı ve kurumları, küreselleşmenin nimetlerinden yararlanmayı başarma yolunda ilerliyor gibi görünmektedir.

Değişimin tezahür ettiği ilk alanlardan biri olan mekânsal görünümde, eskinin tek katlı müstakil evleri yerini çok katlı yükselen apartmanlara bırakmakta, toplu konutlar ve siteleşme artmaktadır. İnşaatı devam etmekte olan üniversite kampüsü, şehirlerarası otobüs terminali ve uluslararası havaalanı da şehrin yenilenen yüzüne renk katacaktır.

Ekonomik anlamdaki değişim, merkezî iş alanının yerini sanayi sitelerine bırakmasıyla başlamakta, Şırnak Kömür Ocaklarındaki neoliberal çalışma koşullarının getirdiği, kayıt dışı çalıştırılma, güvencesizlik, taşeronlaşma ile devam etmektedir.

Kültürel alandaki değişim, tüketim kültürünün süpermarketleşmeyi beraberinde getirmesi, ünlü markaların bayiliklerinin açılması ile giyim kuşamda dünyadaki tek tipleşmeye bir halka da buradan eklenmektedir. Bunun dışında kadının kamusal alandaki görünümü ile değişen konumu da kent yaşamının sağladığı bir diğer kültürel değişimdir.

Şırnak Üniversitesinin kurulması ile şehresi değişen Şırnak İli, bu değişimin ilk adımlarını atmaya başlamıştır. Çok boyutlu bir değişim etkeni olarak değerlendirilebilecek üniversite olgusu, bir yandan ekonomik gelir sağlarken diğer yandan toplumsal ve geleneksel normların oluşturduğu yapıyı, öğrenci yaşamı ile değiştirmeye girişmektedir. Bir başka açıdan da sosyal, kültürel ve bilimsel faaliyetlerle ilin gelişmişlik düzeyi yukarı çekilmeye çalışılmaktadır ki bu da yeni kentleşmekte olan bir il için olumlu getirilerdir.

Küreselleşmenin kentlere sunduğu demokratik bir armağan olarak düşünülen sivil toplumculuk, Şırnak halkının da çeşitli kurum ve kuruluşlar ve sivil toplum örgütlerini kurma girişimine yol açmış, Şırnak halkı çeşitli platformlarda bu demokratik haktan yararlanmaya başlamıştır.

Küreselleşmenin yerelliklere olan vurgusunun bir sonucu olarak da yerel medya girişimleri kapsamında çeşitli günlük, haftalık gazeteler basılmış; internet gazeteciliği, radyo kanalları ve yerel televizyon kanalları açılmıştır.

Özetle sunulan bu değişim tablosu, Şırnak'ın özellikle 2000'li yıllardan sonraki görünümünün analizi olmuştur. Nitekim küreselleşmenin zaman, hız, değişim gibi kavramlarının içeriğini de değiştirmiş olduğu gerçeğinden hareketle, Şırnak'ın geride bıraktığı son 10 yıllık zaman diliminde, geçirmiş olduğu uzun yıllardan çok daha fazla değişime uğradığı rahatlıkla söylenebilmektedir.

Kaynakça

- Alp, A. & Arıkan, T. (1998). Bilgi çağında akıllı kentler ve binalar. *Yeni Türkiye* 21. Yüzyıl Özel Sayısı, 14/9, 899-900.
- Aktan, C. C. (2004). *Globalleşme kavramı*. <http://www.canaktan.org-yeni/trendler/globalleşme/kavram.html>. adresinden 20 Kasım 2011 tarihinde edinilmiştir.
- Aslanoğlu, R. (2000). *Kent, kimlik ve küreselleşme*. Bursa: Asa Kitabevi.
- Bozkurt, V. (2000). Küreselleşme kavram, gelişim ve yaklaşımlar. V. Bozkurt (Ed.), *Küreselleşmenin insani yüzü* içinde (s. 9-31). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Darıcı, B., Öcal, F. M. & Okyar, M. C. (2011). Şırnak İli kömür iş üretimi kolunda faaliyet gösteren firma sahiplerinin sosyoekonomik durumlarına genel bir bakış-2010. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 25, 89-100.
- Demirer, T. (1999). YDD'nin çevre faciası. G. N. Demirer & E. Torunoğlu, (Ed.), *Ve kirlendi dünya* içinde (s. 95-107). Ankara: Öteki Yayınevi.
- Dicle Kalkınma Ajansı (DİKA). (2011). *Şırnak'ın sosyoekonomik verileri*. www.dika.org.tr. adresinden 18 Kasım 2011 tarihinde edinilmiştir.
- Erdoğan, M. (2004). *Küreselleşmeye dair*. http://www.liberal-dt.org.tr/guncel/Erdogan/me_kureselleşme.htm. adresinden 18 Kasım 2011 tarihinde edinilmiştir.
- Göktürk, A. (2001). Bugünden yarına planlama ve bölgesel gelişme. *Cevat Geray'a Armağan* içinde (s. 417- 432). Ankara: Mülkiyeliler Birliği Yayınları.
- Işık, O. (1995). Globalleşme süreci ve kentin/ kentliliğin değişen anlamları. *Birikim*, 68/69, 98-105.
- İnternet Kullanıcıları, <http://www.mit.edu/people/mkgray/net/internet-growth-summary.html>, adresinden 2 Şubat 2011 tarihinde edinilmiştir.
- Keyman, E. F. & Sarıbay, A. Y. (2000). Giriş: Global-yerel ekseninde Türkiye, siyaset ve toplumsal yaşam. E. F. Keyman & A. Y. Sarıbay (Edt.), *Global-yerel ekseninde Türkiye* içinde (s. 1-5). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Merih, K. (2004). *Küreselleşme değil küreselleştirme, küresel ekonominin radikal analizi*, <http://www.turkab.net/kure/wkureteh-dit.htm> adresinden 11 Aralık 2012 tarihinde edinilmiştir.
- Sarioğlu, S. (2005). *Küreselleşmenin kentler üzerindeki etkileri: Dünya kentleri ve İstanbul örneği*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Ana Bilim Dalı, Ankara.
- Şırnak İhracatta Yükseliyor, 02 Aralık 2011 tarihinde www.sirnaktso.org.tr adresinden edinilmiştir.
- Şırnak'ta Uygulamalı Girişimcilik Eğitimi Sertifikası (t.y.). 2 Aralık 2011 tarihinde www.sirnaktso.org.tr adresinden edinilmiştir.
- Şırnak İli Tarih ve Coğrafyası. (t.y.). 5 Ocak 2011 tarihinde gezenbilir.com adresinden edinilmiştir.
- Topal, A. & Akyazı, H. (1997). Yeni küresel ekonomik sistem ve ulusal kalkınmanın önemi. *Çağdaş Yerel Yönetimler*, 6, (s. 14).

Türkiye’de Hristiyan Olan Müslümanlar: Psikososyolojik Bir Araştırma (1990–2010)

Y. Sinan Zavalsız*

Giriş

Sunumuma başlarken sizleri 300 yıl öncesine götürmek istiyorum. 18. yüzyılın ilk çeyreğidir, Osmanlı İmparatorluğu’nda, İngiltere Sömürgeler Bakanlığına bağlı, 5000 civarında ajan misyoner bulunmaktadır (Hampher, 2004, s. 7, 83). Bu ajanlardan biri olan Hampher, İstanbul’da ve Osmanlı’nın diğer vilayetlerinde kaldığı süre içinde yaşadıklarını hatırat olarak kaleme almıştır. Hampher, diğer ajanlar gibi Osmanlı’da yaptığı çalışmaları her ay Londra’ya rapor etmektedir (Hampher, 2004, s. 23). Ajanların raporlarında belirttiği ortak nokta, Müslümanları hiçbir şekilde dinlerinden vazgeçiremeyecekleridir (Hampher, 2004, s. 11). İngiltere Sömürgeler Bakanlığının bu işi ne kadar önemseydiği Osmanlı’daki ajanlara verdiği cevapta gizlidir: *“Müslümanların İslam gerçeğinden habersiz ve cahil tutulmaları gerekir. Kendi dinlerinin gerçeklerini öğrenmelerine izin verilmemelidir.”* Müslümanlar, çocuk ve gençlerin eğitime önem verirler, aile bağları sağlamdır, babaların evlatları ile iletişim kurmaları gerektiğine inanırlar. Bütün bunları yok etmek İngiltere Sömürgeler Bakanlığının başlıca hedefidir (Hampher, 2004, s. 67-69). İçki, kumar ve fuhuş öyle yaygınlaştırılmalıdır ki genç nesil dinden tamamen yüz çevirsin (Hampher, 2004, s. 17). Faiz, Kur’an’da büyük günah olarak zikredilmiştir. O faizin ve haram alışverişin yaygınlık kazanması için çalışılmalıdır (Hampher, 2004, s. 76). Gençler gayrimeşru cinsel ilişkiye teşvik edilmeli, böylece toplumda fesat yayılmalıdır (Hampher, 2004, s. 79). Arap olmayan Müslümanlar, Kur’an, namaz ve ezan gibi ibadetlerin Arapça okunmaması konusunda kısıktırılmalıdır (Hampher, 2004, s. 82).

* Yrd. Doç. Dr., Karabük Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

Aynı günlerde Londra'da meşhur bir rahip, "...Hristiyan(lığı)ları Müslümanlar arasında yayabı-
leceğimiz her türlü araç gereçten yararlanmalıyız. Belki de sonuca asırlar sonra varırız, bir sakın-
cası mı var? Babalar oğulları için ekmiyorlar mı?" (Hampher, 2004, s. 14) diyerek bunun uzun
vadeli stratejik bir plan olduğunu deklare etmiştir.

Şimdi daha yakın bir tarihe dikkat çekmek istiyorum. Türkiye'de özellikle 90'lı yılların son-
larında, bir taraftan "*İrtica hortladı.*" denilerek 9-10 yaşlarındaki çocukların Kur'an kursuna
gitmesi yasaklanmış, diğer taraftan 17 Ağustos Marmara Depremi sonrasında depremze-
delere yönelik misyonerlik çalışmalarına işaret edilerek "*Din elden gidiyor.*" serzenişleri yük-
selmişti. Üstelik irticanın hortladığını dile getirenlerle, dinin elden gittiğini ifade edenler
aynı kesimdendi. Acaba misyonerlik çalışmaları sonucunda ne kadar insan din değiştirerek
Hristiyan olmuştu? Bu insanlar gerçekten din değiştirmiş miydi yoksa başka amaçların pe-
şinden mi sürükleniyordu? Hristiyan olanlar açısından İslam dininde eksik kalan neydi ki din
değiştirmişlerdi? Kısacası, din gerçekten elden gitmiş miydi? Bizim araştırmamız işte böyle
bir ortamda, bu yaşananların ve söylenenlerin ardından başlamış akademik bir çalışmadır.
Elde ettiğimiz verileri neden-sonuç ilişkisi içinde aktarmaya çalışacağız.

Bu çalışmaya başladığımızda öncelikle mail yoluyla İncil Bilgilendirme Merkezine ulaştık.
İlk olarak gönderdiğimiz maile cevap veren Taşkın Bey, bizi pazar günü kilisede gerçekle-
ştirilen ayine katılmaya davet etti. Bu vesileyle birçok ayine katılıp kilise mensubu Hristiyan-
larla tanıştık. Daha sonra kartopu ve paydaş analizi tekniğiyle farklı kiliselerdeki ayinlere ve
programlara katılarak diğer deneklerle buluştuk (Zavalsız, 2011, s. 3).

Türkiye Protestan Kiliseler Birliği Basın Sözcüsü İsa Karataş, Türkiye'de 5000 kadar Protestan
Hristiyan bulunduğunu söylemektedir.¹ Din değiştirerek Hristiyan olanların hangi sebepler-
le Hristiyanlığa geçtiği, sosyal olayların monist sebeplerle izah edilememesinden hareketle
din değiştirme olgusunun psikolojik ve sosyolojik arka planını irdelemeyi gerektirmektedir.²
Hristiyan olanların din değiştirme tecrübeleri, çocukluk ve ergenlik döneminde yaşadıkları-
yla ilişkilidir. Sanctis, Fowler, Gillespie gibi psikologlar, din değiştirmenin ani bir olay olmadığı-
nı, dolayısıyla bu olayın incelenmesi sırasında bireyin yaşadığı hayatın bütününe ele alınıp
psikososyal faktörlerin gözden geçirilmesi gerektiğini dile getirir (Köse, 2008, s. 64).

1 bk. <http://haber.ihya.org/haber/hn-12959.html>. Bu konuda farklı açıklamalar bulunmaktadır. Türkiye'deki
Protestan Hristiyanlara ilişkin 3000-3500 rakamı dile getirildiği gibi (Bu konuda bk. Şahin & Yıldırım, 2010)
4000-5000 rakamı da telifaz edilmektedir. Bu konuda bk. [http://www.hristiyan gazete.com/2012/01/inter-
view-with-zekai-tanyar-the-chair-of-the-association-of-protestant-churches/](http://www.hristiyan gazete.com/2012/01/inter-
view-with-zekai-tanyar-the-chair-of-the-association-of-protestant-churches/)

2 Türkiye'de Hristiyanlığı tercih edenler üzerine yapılan akademik çalışmalar oldukça sınırlıdır: Bu konuda yapılan
son çalışma *Türkiye'de Hristiyan Olan Müslümanlar: Psikososyolojik Bir Araştırma (1990-2010)* ismiyle 2011 yılında
bitirilen ve bize ait olan doktora tezidir. Bir diğeri 2008 yılında bitirilen *Türkiye'de Din Değiştirip Hristiyanlığa
Geçişin Psikososyal Etkileri* ismiyle Celal Çayır'ın çalıştığı doktora tezidir. Bayram Sevinç'in hazırladığı *Hristiyan
Olan Türkler ve Türk Misyonerler* isimli yüksek lisans tezi, 2006 yılında İz Yayıncılık tarafından yayımlanmıştır. Yine
Süreyya Canbolat'ın hazırladığı *Bir Kelam Problemi Olarak Dinden Dönmenin Sebepleri, Bu Sebeplerin Tarihte ve
Günümüzde İslam'dan Dönmeyle İlişkisi, Türkiye'de Hristiyan Olan Müslümanlar Örneği* isimli yüksek lisans tezi
2004 yılında tamamlanmıştır.

Kimlik Bilgileri

Tablo 1. Cinsiyet

Cinsiyet	Kişi sayısı	%
Erkek	23 kişi	% 71.9
Kadın	9 kişi	% 28.1
TOPLAM	32 kişi	% 100

Çalışmamızda yer alan deneklerin % 72’si erkek, % 28’i kadındır (Zavalsız, 2011, s. 79). 32 deneğin 30’u (% 94) ile yaşadıkları şehir olan İstanbul’da görüştük. Üniversite eğitimi için Ankara’da bulunan diğer iki denekten biri daha önce İstanbul’da yaşarken diğerinin hiçbir şekilde İstanbul’la bağlantısı olmamıştır. Dolayısıyla çalışmamız, % 97 oranında İstanbul’da doğan veya hayatının büyük kısmını bu şehirde geçiren ya da bir şekilde yolu İstanbul’la kesişen bireyleri kapsamaktadır (Zavalsız, 2011, s. 1-2).

Tablo 2.

Eğitim durumu

Eğitim durumu	Kişi sayısı	%
İlkokul	3 kişi	% 9.4
Ortaokul	2 kişi	% 6.2
Lise	6 kişi	% 18.8
Üniversite (Mezun-Öğrenci)	16 kişi	% 50
Yüksek Lisans (Master)	3 kişi	% 9.4
Doktora	2 kişi	% 6.2
TOPLAM	32 kişi	% 100

Deneklerin % 66’sı üniversite öğrencisi, üniversite mezunu veya lisansüstü çalışma yapan kişilerden oluşmaktadır. Bunların 8’i üniversite öğrencisi, 8’i üniversite mezunudur. Ayrıca 3 denek yüksek lisans, 2 denek de doktora çalışmasını tamamlamıştır (Zavalsız, 2011, s. 86). Bu anlamda oldukça eğitilmiş bir grupla çalıştığımızı söyleyebiliriz.

Tablo 3.

Hristiyan Olma Yaşı

Dönem / Yaş	Kişi sayısı	%
Ergenlik ve gençlik (12–21)	15 kişi	% 46.9
İlk yetişkinlik (22–40)	14 kişi	% 43.8
Orta yaş (41–60)	3 kişi	% 9.4
Yaşlılık (61-...)		
TOPLAM	32 kişi	% 100
<i>Avarage Age</i>	24.6	
<i>Mean Age</i>	26	

Psikologlar din değiştirme için en uygun zamanın çatışma, kimlik krizi, arayışa girme, yeni-den değerlendirmeler yapma ve değerleri seçme devresi olan ergenlik dönemi olduğunu

düşünmektedir (Argyle, & Hallahmi, 1975, s. 181). Bizim çalışmamızda yer alan deneklerin % 47'si 12-21, % 44'ü 22-40, % 9'u da 41-60 yaşları arasında Hristiyanlığı seçmiştir. Dolayısıyla din değiştirme yaş aralıkları 13-49'dur. Hristiyanlığı 13 ve 16 yaşlarında kabul eden 4 denek dışarıda tutulduğunda ise ortalama Hristiyan olma yaşı 26 olarak tespit edilmektedir (Zavalsız, 2011, s. 97-98).

Tablo 4.*Kaç Yıldır Hristiyan*

Yıl	Kişi sayısı	%
0-1 Yıl	3	% 9.4
1-5 Yıl	13	% 40.6
6-10 Yıl	9	% 28.1
10 Yıl ve üstü	7	% 21.9
TOPLAM	32 kişi	% 100

Deneklerin 3'ü 1 yıldan az, 13'ü 1-5 yıl aralığında, 9'u 6-10 yıl aralığında ve 7'si de 10 yıldan daha fazla bir süredir hayatını Hristiyan olarak devam ettirmektedir (Zavalsız, 2011, s. 102-103).

Tablo 5.*Mensup Olunan Kilise*

Kilise	Kişi sayısı	%
Taksim Türk Protestan	7 kişi	% 21.9
Beşiktaş Bağımsız Protestan	2 kişi	% 6.2
Ümraniye Türk Protestan	1 kişi	% 3.1
Ankara'da bir kilise	1 kişi	% 3.1
Katolik Doğu Kilisesi	1 kişi	% 3.1
Harbiye Nehir Kilisesi	1 kişi	% 3.1
Fatih Protestan Kilisesi	3 kişi	% 9.4
Beşiktaş Türk Protestan	9 kişi	% 28.1
Kadıköy And. Protestan	1 kişi	% 3.1
Umut Kilisesi	1 kişi	% 3.1
KUT Kilisesi	2 kişi	% 6.2
Kurtuluş Yeh. Şah. İbd.	1 kişi	% 3.1
Feriköy Yeh. Şah. İbd.	1 kişi	% 3.1
Cevapsız	1 kişi	% 3.1
TOPLAM	32 kişi	% 100

Çalışmamıza katılan 32 denek 13 farklı kiliseye mensuptur (Zavalsız, 2011, s. 104). Deneklerin 30'uyla yüz yüze görüşülmüş, 2'siyle internet yoluyla irtibat kurulmuştur. Yüz yüze görüştüğümüz 30 deneğin 27'si ses kaydı almamıza izin verirken 3 denek buna müsaade etmemiştir. Deneklerle gerçekleştirdiğimiz en uzun mülakat 3,5 saat, en kısa mülakat 30 dakika devam etmiştir. Ortalama görüşme süremiz ise 60-70 dakikadır (Zavalsız, 2011, s. 4).

Din değiştirenlerin yetiştiği aile ortamı, ailesiyle nasıl bir ilişki içinde bulunduğu, anne-babasıyla diyalogu, hangisini kendisine daha yakın hissettiği, anne-babasıyla birlikte yaşayıp

yaşamadığı vb. konular, din değişikliğini etkileyen sebepler arasındadır. Zira aile ile din arasında sıkı bir bağ bulunmaktadır. Ailedeki din eğitimi, dinî değerler ve ilişkiler açısından çocuğa model olmaktadır. Bu nedenle sosyologlar, kurumları tahlil ederken din psikolojisi ile aile psikolojisini bir arada ele alıp bağ kurmaktadırlar (Vergote, 1978, s. 316-317). Örneğin, anne-baba için din önemliyse, her ikisi de aynı dine inanıyorsa, çocuk ebeveynini seviyor ve onları kendine yakın hissediyorsa dine ait konuları gerçekleştirme konusunda güçlü bir baskı hisseder (Batson, Schoenrade, & Ventis, 1993, s. 43). Ancak özellikle babanın yetersizliği veya tamamen yokluğu çocuğun ileriki dönemde din değiştirmesine neden olabilmektedir (Kim, 2003, s. 77; Köse, 2008, s. 67). Dolayısıyla bireyin çocuklukta ailesiyle özellikle de babasıyla olan ilişkisi, din değiştirme sebeplerinden birisidir. Zira ailede yaşanacak huzursuzluk çocuğun dinî tecrübesini o farkında olmasa da etkileyebilmektedir (Christensen, 1963, s. 210; Meadow, & Kahoe, 1984, s. 37, Akt., Köse, 2008, s. 64).

Aile ile İlişkiler

Tablo 6.

Çocukluk ve Gençlik Döneminde Aile ile İlişkiler

Aile ile ilişkiler	Kişi sayısı	%
Çok iyi	11 kişi	% 34.4
Orta halli	6 kişi	% 18.8
Sıkıntılı	15 kişi	% 46.9
TOPLAM	32 kişi	% 100

Araştırmamıza katılan deneklerin % 34’ü çocukluk ve gençlik döneminde ailesiyle ilişkisinin “çok iyi” olduğunu vurgulamıştır. Aynı soruya deneklerin % 19’u “orta hâlli” şeklinde cevap vermiştir. Geriye kalan cevapların tamamı ise olumsuz anlamlar içermektedir. Buna göre deneklerin % 47’si bu dönemde ailesiyle yaşadığı ilişkinin sıkıntılı olduğunu belirtmiştir. Örneklemde yer alan deneklerden 4’ü ailesiyle ilişkisinin sıcak olmadığını, 4’ü anne-baba boşanmasına tanık olduğunu, 2’si babasından, 2’si hem annesinden hem babasından ayrı yaşadığını dile getirmiştir. Deneklerden 1’i annesinin vefat ettiğini ve üvey anne elinde büyüdüğünü, 1’i annesinin çalıştığını ve sevgi eksikliği hissettiğini, 1’i de babası ile arasının çok kötü olduğunu beyan etmiştir. Direkt ve dolaylı olarak babasıyla problem yaşayan deneklerin oranı % 41’dir (Zavalsız, 2011, s. 106).

Dilerseniz bu konuya bir de Freud’un psikanalitik penceresinden bakalım. Freud, dinî tecrübeyi yorumlarken baba figürünü merkeze oturtur. Psikanalitik görüşe göre, dinî inanç ihtiyacı anne-babanın çocuğu hayal kırıklığına uğratıp uğratmaması ile de ilgilidir. Anne-babasının her hâlükârda kendisini koruyabileceğini düşünen çocuk, bunun böyle olmadığını farkına vardığında bu algı ve umutlarını aşkın bir varlığa transfer eder. İnsanlar babalarına attettikleri özellikleri Tanrı’ya yansıtır babalarıyla olan ilişkilerini Tanrı’yla aynı şekilde modellemiştir. Freud’a göre din değiştirme olgusu, endişeyi hafifletmek üzere devreye sokulan bir savunma mekanizmasıdır (Köse, 2008, s. 72-75).

Batı'da yapılan bir araştırmaya göre din değiştirenler, din değiştirmeyenlere oranla çocukluk devresinde daha travmatik bir dönemden geçmiştir. Din değiştirenler, böyle bir tecrübesi olmayanlara göre çocukluk ve ergenlik dönemiyle ilgili aşırı mutsuz bir tablo ortaya koymuştur. Din değiştirenlerle yapılan mülakatlarda, entelektüel arayıştan ziyade kişisel bunalıma dikkat çekilmiştir (Ullman, 1982, s. 183). Ullman'ın 40 denek üzerinde yaptığı araştırmada, % 77'lik bir oranla çocukluk döneminde baba ile yaşanan sıkıntı ön plana çıkmıştır. Buna göre deneklerin % 28'i babasının yokluğunu, % 21'i babasının pasif olduğunu, % 23'ü de babasının kendisine düşman olduğunu belirtmiştir. Deneklerin yalnızca % 21'i babasıyla pozitif bir ilişki içinde olduğunu ifade etmiştir (Ullman, 1982, s. 189).

Farklı araştırmalar din değiştirme tecrübesinin özelde ebeveyn otoritesine duyulan kin ve nefreti yatıştırma ihtiyacıyla bağlantılı olduğunu ortaya koyar. Allison'un yaptığı araştırmada deneklerin % 60'a yakınının babasıyla problemi olduğu görülmektedir. Babalar, gayrimişru ilişki yaşayan, eviyle ilgilenmeyen, alkolik, intihar eden kişilerden oluşmaktadır. Bu durumda dine yönelmek zayıf, etkisiz ve olmayan baba imajını telafi etmek anlamına gelmektedir. Ayrıca din, kişiye kesin ve sağlam kurallar sağlamakta, böylece babanın yerine geçmektedir. (Allison, 1969, s. 30-31) Görüldüğü üzere yapılan çalışmaların tümünde deneklerin önemli bir bölümünün babasıyla sıkıntı yaşadığını ifade etmesi, bir model olarak baba figürünün çocuğun dinî hayatı üzerinde etkili olduğunu ortaya koymaktadır.

Tablo 7.

Yetiştirdiğiniz Aile Ortamı

Aile ortamı	Kişi sayısı	%
Demokratik, ilgili	13 kişi	% 40.6
Yarı demokrat	8 kişi	% 25
Otoriter	6 kişi	% 18.8
İlgisiz	2 kişi	% 6.2
Aileden ayrı	3 kişi	% 9.4
TOPLAM	32 kişi	% 100

Çalışmamızda yer alan deneklerden % 41'i yetiştirdiği aile ortamını demokratik ve ilgili, % 25'i yarı demokrat, % 19'u otoriter, % 6'sı da ilgisiz olarak tanımlamaktadır. 3 denek de (% 9.4) ailesinden ayrı yaşadığını dile getirmiştir (Zavalsız, 2011, s. 113-114).

Çocukluk ve ergenlikte yaşanan bu sıkıntılar çatışmayı ve beraberinde kimlik krizini getirmektedir (Argyle, & Hallahmi, 1975, s. 181). Zira psikologlara göre bireyin din değiştirmesindeki en temel neden çatışmadır. Bireyin dinî anlamda yerine getirmesi gereken yükümlülükleri gerçekleştirememesi sonucu ortaya çıkan iç huzursuzluk, bazen bireyin dinî anlamda gelişmesine katkı sağlarken bazen de din değişikliğine neden olur (Kayıklık, 2005, s. 17). Dine dönüp dönmek ya da sahip olunan dini terk edip etmemek, daha önce bahsedildiği üzere, tamamen çocuklukta din ve aileyle kurulan bağ paralelinde gerçekleşir (bk. Hökelekli, 2004, s. 433-445). 7-14 yaşlar arasında sahip olunan dinî duygularla, ailenin dinî

inancı ve çocuğun ailesinden gördükleri arasında çok yakın bir bağ bulunmaktadır (Vergote, 1978, s. 315-317). Bu dönemde Tanrı, gerçek bir şahısmış gibi baba olarak algılanır. Dine dair birçok düşünce bu yaşlar arasında kabul edilir. Ergenlik dönemi olarak adlandırılan 12-18 yaş periyodu bireyin dinî uyanış dönemidir. Bu süreçte birey dine dönüş yapmaya veya çocukluğunda sahip olduğu inancı terk etmeye karar vermektedir (Argyle, & Hallahmi, 1975, s. 59).

Tablo 8.

Çocuklukta Aile Tarafından Dini Konularda Bilgilendirilme

Bilgilendirilme durumu	Kişi sayısı	%
Evet	17 kişi	% 53.1
Hayır	15 kişi	% 46.9
TOPLAM	32 kişi	% 100

Din değiştirmenin psikososyal kodlarından bir başkası çocuğun ergenlik döneminde ailesi tarafından dinî anlamda bilgilendirilip bilgilendirilmemesiyle ilgilidir. Bu durum sonraki süreçte bireyin din anlayışına yön verecektir. Örneğin bizim yaptığımız çalışmada din değiştirenlerin % 47’si ailelerinin kendilerini dinî anlamda bilgilendirmediklerini söylemiştir (Zavalsız, 2011, s. 117). Ailesi tarafından bilgilendirilmeyen birey, daha sonraki dönemde de bu eksiğini gideremiyor olmalı ki % 41’i İslam dini hakkında yeterli bilgiye sahip olmadığını dile getirmiştir. Din eğitimi aldığını söyleyenlerin ifadeleriye aslında onların nitelikli bir eğitim almadığını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda yalnızca bir gün Kur’an kursuna giden de kendisini din eğitimi alan sınıfında görmektedir. Objektif olarak değerlendirildiğinde, bizim araştırmamızdaki denekler için din eğitimi almış denilebileceklerin oranı % 13’ü geçmemektedir. İslam dini hakkında bilgi sahibi olduğunu belirtenler, bu konuda en fazla Kur’an kurslarından (% 18) bilgi edinmişlerdir. Ancak anlatılanlara göre bu tecrübe çoğu kez olumsuz şekilde noktalanmıştır (Zavalsız, 2011, s. 134-137). Yapılan benzer çalışmalarda da Kur’an kursu, mahalle camisi ve okul dinî anlamda başlıca bilgi edinme merkezleri olarak öne çıkmaktadır (Canbolat, 2004, s. 98; Çayır, 2008, s. 197; Hökelekli & Çayır, 2006, s. 36; Sevinç, 2006, s. 213-213). Söz konusu kurumlarda görev alan öğretmenler, bu yaşlarda din ile tanışan çocuğa ilk eğitimini vermekte, çocuğun olumlu ya da olumsuz bir tecrübeye sahip olmasına neden olmaktadır. En ufak bir olumsuzluk bile başka nedenlerle birleşip bireyi her şeyden vazgeçerek din değiştirmeye kadar götürebilmektedir.

Deneklerimizden Gizem Hanım, İslam dinine mensupken ailesinin ibadetlerini engellediğini, hatta anne-babasının üniversite dönemine kadar oruç tutmasına dahi izin vermediğini ifade etmiştir (Zavalsız, 2011, s. 146). Bu örnekte görüldüğü gibi kişiliğini ortaya koyamayan genç bireyin, mensubu bulunduğu toplumun dinî ve ideolojik yapısından tatmin olması beklenemez. Aynı zamanda fikrî anlamda baskı görüyor ve kendisini ifade etmesi engelleniyorsa ait olduğu toplumun dinini terk ederek başka bir dine yönelebilir (Erikson, 1968, s. 130). Din değiştirmeye kadar uzanan bu ayrılık, ailede dinî sosyalleşme eksikliğinden veya

tamamen yokluğundan kaynaklanmaktadır (Kirman, 2010, s. 53). Dolayısıyla birçok ergenin din değiştirmesi aslında ailesinin dindarlığına veya baskısına karşı ortaya koyduğu tepkidir (Argyle, & Hallahmi, 1975, s. 59).

Türkiye’de yaşayan insanların din değiştirmeden önce içinde bulunduğu kimlik bunalımının nedenlerinden birisi de Batı’nın hâkim kültür olarak algılanmasıdır. Bizim çalışmamızda yer alan deneklerden % 38’i din değiştirmeden önce olumlu bir Hristiyanlık imajına sahip olduğunu ifade etmiştir (Zavalsız, 2011, s. 161). Aynı paralelde Türkiye’de Hristiyan olanların ele alındığı bir başka çalışmada, Hristiyanlık hakkında olumlu imaj sahibi olanlar % 30 olarak ölçülmüştür (Sevinç, 2006, s. 220).

Müslüman olanların ele alındığı çalışmalarda ise Köse’nin İngiltere’de yaptığı araştırmada, deneklerin yalnızca % 12’si İslam’ı müspet veya menfi başka bir şeyle özdeşleştirdiğini söylemiştir (Köse, 2008, s. 118). Kim’in Güney Kore’de yaptığı araştırmada deneklerin sadece % 9’u olumlu imaj sahibi olduğunu belirtmiştir (Kim, 2003, s. 85). Müslümanların Hristiyanlığa bakışıyla Hristiyanların İslam’a bakışı arasında % 23 kadar fark bulunması ancak hâkim kültürün etkisiyle izah edilebilir.

Köse, *“Misyonerlik faaliyetleri Kenyalılar tarafından yapılıyor olsaydı bizim gençlerimiz dönüp bakmazlardı bile.”* diyerek Türkiye’de Hristiyan olanların, Hristiyan olmaktan öte Batılı olmayı tercih ettiğini vurgulamakta (Köse, 2004, s. 407) ve şöyle devam etmektedir:

Osmanlı’nın ihtişamlı devrelerinde gayrimüslimler Müslümanlıklarını devlete tescil ettirebilmek için sıraya girerlermiş. Neden? Çünkü bir ayrıcalık o zaman Osmanlı olmak, Müslüman olmak. Dünya Osmanlı’nın kontrolünde çünkü. Bugün tersi bir durum söz konusu. Batılı olmak, Hristiyan olmak bir ayrıcalık gibi. Amerika her yıl dünyada belirli sayıda “yeşil kart” dağıtıyor üçüncü dünya ülkelerinin vatandaşlarına. Türkiye’nin kontenjanı da ancak birkaç bin dolayında. Türkiye’den her yıl yüz binlerce müracaat oluyor. Bu veriler dikkate alındığında bu ülkeden birilerinin özellikle de gençlerin Hristiyan olma isteklerini fazla garip karşılamamak gerekiyor... (Köse, 2004, s. 425-426)

Elimizde bütün bu söylediklerimizi doğrulayan veriler de vardır. Hristiyan web sayfalarında *“Maddi yardım istiyorum.”*, *“Misyoner olmak istiyorum.”*, *“Yurt dışında yaşamak istiyorum.”*, *“Burs veriyor musunuz?”*, *“Hristiyan bir kızla/erkekle evlenmek istiyorum.”* şeklindeki istekler için boş yere mail atılmaması konusunda uyarılar yer almaktadır.³ Bunlara ilaveten başka sitelerde *“Hristiyanlar ve kiliseler para yardımı yapmamaktadır.”* şeklinde notlar bulunmaktadır.⁴ Burada zikredilenler, insanların entelektüel nedenlerden ziyade kişisel nedenlerle din değiştirdiğini, asıl amacın din değiştirmek değil de elde edilecek menfaatler olduğunu göstermektedir.

3 bk. <http://www.incilturk.com>

4 bk. <http://www.hristiyan.gen.tr/iletisim/>; http://www.besiktaskilisesi.net/?page_id=12

Hayatı Etkileyen Olaylar

Din değiştirmenin arka planında yatan en önemli kodlardan birisi de bireyin travmatik tecrübeler yaşamasıdır. Bireyin yetiştiği aile ortamındaki olumsuzluk, babasıyla yaşadığı sıkıntı, boşanma, hastalık, çok yakın birinin vefatı gibi hayatını etkileyecek kötü bir tecrübe yaşaması travmatik olaylar sınıfında mütalaa edilmektedir. Bizim çalışmamızda “Başınızdan travmatik bir olay geçti mi?” şeklindeki soruya din değiştirenlerin % 31’i “Evet” diyerek cevap vermiştir (Zavalsız, 2011, s. 221).

Tablo 9.

Hayatı Etkileyen Travmatik Olay Yaşayıp/Yaşamama Durumu

Travmatik olay	Kişi sayısı	%
Evet	10 kişi	% 31.3
Hayır	22 kişi	% 68.8
TOPLAM	32 kişi	% 100

Buna göre travmatik tecrübe yaşadığını ifade eden denekler; babasıyla arasındaki ilişkinin soğuk olduğunu; kendisi lisede okurken anne-babasının 3-3,5 yıl kadar ayrı yaşadığını; kız arkadaşının öldüğünü; 7 yaşında annesini kaybettiğini ve üvey anne elinde büyüdüğünü, sıcak bir aile ortamına sahip olmadığından erken evlilik yaptığını ve evlendikten 7-8 yıl sonra boşanarak çocuğuyla tek başına yaşamak zorunda kaldığını dile getirmişlerdir. Bunun yanında babasının hastalığı dolayısıyla okulu bırakmak zorunda kalıp alkol bağımlısı olduğunu, antidepresan haplar aldığını, gelecek kaygısı ve topluma güvensizlik nedeniyle ciddi depresyon geçirdiğini; Kur’an kursu hocasından dayak yediğini ve yine Kur’an kursu hocası tarafından dolandırıldığını söyleyenler de bulunmaktadır. Ancak araştırmamızda ilgi çekici bir nokta bulunmaktadır. 5 yaşında, 6 yaşında, 9 yaşında ve 14 yaşında anne-baba boşanmasına tanık olan; babasının hapiste olması sebebiyle baba özlemi duyan; alkolik olan; hastalık geçiren ve 19 yaşında babasını kaybeden; hastalık sebebiyle 2 yaşında anne-babasından ayrılan, uyuşturucu, alkol, esrar, marihuana kullanan, hap içen, cinsel ahlaksızlıkta bulunan denekler travmatik tecrübe yaşamadıklarını ifade etmektedirler. % 25 oranındaki bu grubun anlattıklarıyla, travma yaşayanların söylemleri aynıdır ve bunlar yaşadıkları olaylardan etkilendiklerinin farkında değildir. Bu iki rakam birlikte ele alındığında travmatik tecrübe neticesinde din değiştirenlerin oranı % 56 olarak tespit edilmiştir (Zavalsız, 2011, s. 228-229). Yaşanan tek bir travmatik tecrübe dahi bireyin dinî anlamda değişim yaşamasına sebep olabilir (Köse, 2008, s. 121-123). Din değiştirme olayının arka planında bulunan sebepler, “yeterli sebep” ve “geçerli sebepler” diye ikiye ayrılabilir. Buna göre, din değiştirmeyi etkileyen çok sayıda geçerli sebep bulunurken yeterli sebep tektir. Bir başka ifadeyle, yeterli sebep devreye girmeden geçerli sebepler din değişikliğine imkân vermez (Yapıcı, 2007, s. 222).

Çalışmamızda yer alan deneklerden Timur Bey, “travmatik tecrübe” sorusundan rahatsız olduğunu, yaşadıklarının kendisi için herhangi bir şekilde travma oluşturmadığını ifade etmiş ve şöyle devam etmiştir:

Gördüğüm eğilim ne biliyor musunuz? Eğer bir vatandaş Müslümanlıktan Hristiyanlığa değiştiyse, Hristiyan olduysa, bu arkadaşın ya hayatında bir travma olmalı ya annesi babası ayrılmış olmalı. Size en başta söyledim, annem babam ayrılmadı, ikisi de eğitilmiş insanlardı, ekonomik sıkıntım yoktu, yani para yüzünden böyle bir şey yapmadım. Çok popüler bir öğrenciydim, hiçbir zaman kızlarla sorunum olmadı, hiçbir zaman başka sorunlarım da olmadı. Bu tavra ve bunu kurcalayan insanlara çok üzülüyorum. Yani bir insan normal şekilde Hristiyan olamaz, biliyor musunuz kiliselerde doktorasını yapan, mastırını yapan, çok üst düzey şirketlerde yöneticilik yapan, cinsel sapkınlıkları olmayan, çocuğunun, ailesinin başında duran bir sürü insan var. Yani o zaman bu tür bir yaklaşım için uğraşmak emin olun çok fazla bir şey sağlamayacak (Zavalsız, 2011, s. 90).

Timur Bey'in arkadaşı da aynı konuyu sorgulamaya devam ediyor:

"Arkadaşımın söylediği bir şey vardı: "Birisi Hristiyanlığı seçtiyse ya aklından zoru vardır ya ruh hastasıdır ya bir travma geçirmiştir ya bir şoka girmiştir, işsizdir, şudur budur, yani mutlaka altında bir şey vardır." Yusuf İslam (Cat Stevens) da uyuşturucunun dibine varmış bir adamdı yani eğer o anlamda düşünersek." (Zavalsız, 2011, s. 91).

Timur Bey ve arkadaşı, Müslüman olan Batılıların da Hristiyan olan Müslümanlar gibi din değiştirmeden önce duygusal problemlerle karşı karşıya olduğunu belirtiyorlar ki bu iddia yapılan çalışmalarla doğrulanmıştır. Köse'nin çalışmasında yer alan İngiliz Müslümanların % 49'u din değiştirmeden önce duygusal problem ve stres yaşadığından bahsetmiştir (Köse, 2008, s. 258). Köse, çalışmasının sonuç kısmında *"Müslüman olan her Batılı, Yusuf İslam gibi miydi? Onun gibi bir "bataklık"tan mı geliyorlardı?"* diyerek kişisel problemlerin, travmaların din değişikliğinden önce yalnız Hristiyan olanlarda görülmediğini, tüm din değişikliklerinde mümkün olabildiğini ortaya koymaktadır (Köse, 2008, s. 11). Greg Livingstone, din değiştirme hadisesindeki genel faktörlerin, Müslümanların din değiştirmesinde de geçerli olduğunu aksine burada kendine has tipik özelliklerin bulunmadığını ifade etmektedir (Çayır, 2005, s. 281).

Şu unutulmamalıdır ki din değiştirme aslında bir kimlik değişimidir. Birey hoşnut olmadığı eski kimliğini terk ederek yeni bir kimlik arayışı içine girer (Marlett, 1997, s. 669). Gillespi, kişinin geçmişteki kimliği, kişiliği, hedefleri, inançları, fikirleri, davranışları ve değerlerinin din değişikliğinden sonra farklı olacağını söylemektedir. Buna göre din değiştiren kişi, aidiyet ve kabul edilme duygusu taşır. Aynı zamanda din değiştirmek kişinin hayatını yeniden dizayn etmesini sağlar (Köse, 2008, s. 169-170).

Bizim çalışmamızda ortaya çıkan en önemli bulgulardan birisi de din değiştirenlerin, Hristiyan olduktan sonra ciddi bir değişim içine girdiklerini söylemeleridir. Bu da daha önceki dağınık hayatın disipline edilmesi anlamına gelmektedir. Zira geçmişle bugünü karşılaştıranlar, her şeyin daha iyiye gittiğini, Hristiyanlıkta sevgiyi bulduklarını, toplumla barıştıklarını, ahlaki açıdan iyileştiklerini ön plana çıkarmışlardır. Daha önceki dönemde hırçın ve öfkeli olduğunu, çabuk sinirlenip kavgaya ettiğini, depresif olmayı sevdiğini fakat din değiştirdikten

sonra sabrı ve affetmeyi öğrendiğini, yalanı, ikiyüzlülüğü ve küfrü terk ettiğini ifade edenler vardır. Bencilliğin alçakgönüllülükle yer değiştirdiğini, artık insanları yargılamadıklarını, ülkelerini sevmeye başladıklarını, kendilerini sorgulayıp öz eleştiri yaptıklarını söylemişlerdir. Düşünmeden günah işleyip alkol, uyuşturucu, esrar, hap, marihuana kullananlar, cinsel ah-laksızlığı sevenler, din değiştirdikten sonra Tanrı’nın elini üzerlerinde hissederek kendilerini koruduğuna inanmaya başlamışlardır. Bir anlamda Tanrı’ya izin verdikleri için Tanrı’nın ken-dileri adına çalıştığını, onlarla birlikte olduğunu, hayatlarını işlediğini düşünmektedirler. Bu şekilde hayatlarındaki boşluğun dolduğunu, huzur bulduklarını vurgulamaktadırlar. Yaşan-tısındaki en önemli değişikliklerden birini *“Artık babamla barıştım.”* şeklinde ifade edenler, topluma olan isyanını sonlandırarak toplumla, kendisiyle ve çevresiyle barıştığını söyleyen-ler bulunmaktadır. Etrafindakilerin kendisini adam saymaya başladığını artık insanlar arasın-da saygın bir yeri olduğunu anlatanlar mevcuttur. Kısacası, her şeye pozitif yaklaşıtlarını beyan etmektedirler. Kendilerini *“İçkiden vazgeçemiyordum.”*, *“Alkolün esiri olmuştum.”*, *“Aşırı alkol tüketiyordum.”*, *“Çok alkol aldım.”* gibi cümlelerle tarif edenler, Hristiyanlıkta içki haram olmamasına rağmen, Hristiyanlığı seçtikten sonra içkiyi terk ettiklerini söylemektedir. Bu an-lamda bakıldığında din değiştirmenin bireye farklı bir kişilik kazandırdığı ortaya çıkmaktadır ki deneklerin % 81’i bunu destekler mahiyette din değiştirdikten sonra kendisini farklı bir kişi gibi hissettiğini söylemiştir (Zavalsız, 2011, s. 344).

Son olarak; Hristiyanların Türkiye’de Hristiyanlığı kabul edenlere nasıl baktığını ve Türki-ye’de Hristiyan olanların Hristiyanlığa nasıl gördüklerini aktararak tebliğimizi sonlandıralım. *Ben Bir Misyonerdim: Şifre Çözüldü* kitabının yazarı İlker Çınar, kendisinin Türkiye’de misyo-nerlik yapmak üzere yetiştirilmiş en iyi 10 misyonerden biri olduğunu belirtiyor ve yapılan çalışmaları bakın nasıl ifade ediyor:

Bizden Aleviler⁵ ve Kürtler arasında misyonerlik yapmamız istendi. Silahla yeneme-yeceklerini anladıklarından kültürel yapıyı, bağı koparak azınlıkların ayaklanması- nı sağlamaya çalışıyorlar. Hristiyan yapılan Aleviler ve Kürtler aslında Hristiyan kabul edilmiyorlar, bir Müslüman asla gerçek Hristiyan kabul edilmez. Öyle sonradan Hristi-yan olunmaz. Bu bir oyundur. O sadece Hristiyan gibileştirilmiştir. Hristiyana benzer, kiliseye gider ama esasen Hristiyan değildir. Ona yetki ve görev verirdik. 3-5 kuruş da verince kölemiz hâline gelirdi. Asıl onların çocukları Hristiyan kabul ediliyorlar. İslam’ı çürütme tekniği ile çalışıyorduk (Menteş, t.y.).

5 Çalışmamızda yer alan Alevi oranı % 28’dir ki bu rakam Protestan kiliselerin açıkladığı rakamları doğrulamaktadır. Türkiye Protestan Kiliseler Birliği Basın Sözcüsü İsa Karataş, Türkiye’deki 5000 Protestan’dan 1500’ünün Alevi olduğunu söylemektedir. Hatta bazı kiliseler, tamamen Alevi nüfusun yaşadığı bölgeler gözetilerek hizmete açılmıştır ki Ümraniye Türk Protestan Kilisesi bunun en tipik örneğidir. Ayrıca deneklerin bir kısmı tarafından Alevilik, İslam’dan ayrı, İslam’dan farklı ve İslam’ın dışında algılanmaktadır. AB İlerleme Raporları’nda da konu bu açıdan ele alınmakta, Aleviler azınlıklarla birlikte zikredilmektedir. Bir gözlemci, “Aleviler niçin Hristiyanlığı seçiyor?” şeklindeki sorumuza *“Aleviler Hristiyanlığı değil; Hristiyanlar Alevileri seçiyor.”* diyerek cevap vermiştir (Bu konuda bk. Zavalsız, 2011, s. 118-131).

Burada özellikle vurgulamak istediğim konu, din değiştirerek Hristiyanlığı tercih edenlerin Hristiyan kabul edilmeyişleridir. Aynı şekilde sonradan Hristiyan olanların önemli bir kısmı da Hristiyanlığı din olarak görmüyorlar.

Hristiyanlığa Dini Bakış

Tablo 10.

Kendisini Din Açısından Tanımlama

Kendini tanımlama	Kişi sayısı	%
Dindar	11 kişi	% 34.4
İnançlı	8 kişi	% 25
Bu bir din değil	13 kişi	% 40.6
TOPLAM	32 kişi	% 100

Çalışmamızda yer alan deneklerin % 34'ü kendisini dindar, % 25'i inançlı olarak tanımlarken % 41'i Hristiyanlığın bir din olmadığını söylemektedir. Hristiyanlığın din olmadığını söyleyen deneklerin düşüncelerine yer verirse konu daha iyi anlaşılacaktır:

Tahsin Bey: Burada bir din öğretisi almıyoruz. Öyle bir şey söylenmiyor. İsa Mesih inancı taşıyoruz. “Dindarım.” desem anlamsız. Dinle ilgili bir şey değil bu.

Aydemir Bey: Dindar değilim, biz dine inanmıyoruz. “Tanrı’da yaşamak” diyebiliriz buna.

Sebahat Hanım: Din olarak kabul etmiyorum ki ben bunu. Bu bir yaşam biçimi bana göre. Din olursa kurallar olur, “şunu yapmayacaksınız, bunu yapmayacaksınız.”

Harun Bey: Dindarlık bizde yasaktır. Ben size şöyle söyleyeyim, bu görüşme ileride bir yerde yayımlanırsa “Arkadaş yanlış konuşmuş.” demesinler. Dindarlık diye bir şey yok. Dindar bir insan Hristiyan olamaz, din değil bu çünkü.

Birol Bey: Hiç dindar değilim, çünkü İsa din getirmedi.

Timur Bey: Kutsal Kitap’a göre dindarlık kötü bir kelimedir, onun için dindar değilim.

Özer Bey: Bir kere bu bir din değil ben sana onu baştan söyleyeyim, bu bir yaşam biçimi. Ben şu anda Allah’ın cennetine layık olmaya çalışan bir kulum, bu kadar.

Burada dikkat çeken nokta, sonradan Hristiyan olanların Hristiyanlığı din olarak kabul etmemesidir. Yapılan mülakatlarda Hristiyanlığı seçenler, İslam dinindeki kurallardan ve şekilcilikten kaçtıklarını dile getirmişlerdir. Anlatılanlara göre Hristiyanlıkta kurallar yoktur. Dolayısıyla sonradan Hristiyan olanlara göre bu din değil, bir yaşam biçimidir (Zavalsız, 2011, s. 378-383).

Sonuç

Din değiştirme olgusunun arka planındaki kodlar; bireyin yetiştiği aile ortamı, ailesiyle diyalogu, özellikle babasıyla ilişkisi, ailesiyle birlikte yaşayıp yaşamadığında gizlidir. Bunun yanında çocuklukta ebeveyni tarafından dinî konularda bilgilendirilip bilgilendirilmediği ya da baskı altında tutulup tutulmadığı, ergenlikte görülen çatışma ve kimlik krizi neticesinde kimlik değiştirme isteğini ortaya koyar. Kısacası çocukluk ve ergenlik döneminde yaşanan travmatik tecrübeler din değiştirmede çok etkilidir. Bütün bunlar Hristiyanlığın hâkim kültür olan Batı’nın dini olmasıyla aynı ortamda buluştuğunda din değiştirmek, içinde bulunan durumdan kurtulmak adına tercih edilen bir yoldur.

Kaynakça

- Aleviler misyoner kışkacındalar (t.y.). 14 Şubat 2012 tarihinde <http://haber.ihya.org/haber/hn-12959.html> adresinden edinilmiştir.
- Allison, J. (1969). Religious conversion: Regression and progression in adolescent experience. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 8(1), 23-38.
- Argyle, M., & Hallahmi, B. B. (1975). *The social psychology of religion*. London: Routledge and Paul.
- Batson, C. D., Schoenrade, P., & Ventis, W. L. (1993). *Religion and the individual: A social psychological perspective*. New York: Oxford University Press.
- Canbolat, S. (2004). *Bir kelam problemi olarak dinden dönmenin sebepleri, bu sebeplerin tarihte ve günümüzde İslam’dan dönmeyle ilişkisi, Türkiye’de Hristiyan olan Müslümanlar örneği*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Çayır, C. (2005). Din değiştirmede etkili olan psiko-sosyal faktörler ve Bursa’da misyonerlik faaliyetleri. *Dinler tarihçileri gözüyle Türkiye’de misyonerlik, dinler tarihi araştırmaları V*. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Yayınları.
- Çayır, C. (2008). *Türkiye’de din değiştirip Hristiyanlığa geçişin psikososyal etkenleri*. Yayımlanmamış doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Erikson, E. H. (1968). *İdentitiy: Youth and crisis*. London: Faber and Faber.
- Hampfer. (2004). *Bir İngiliz ajanının hatıraları: İslam’ı nasıl yok edelim?* (Çev. N. Göktaş). İstanbul: Nehir Yayınları.
- Hökelekli, H. (2004). Misyonerlik faaliyetleri ve gençlerimiz. Ö. F. Harman (Ed.), *Türkiye’de misyonerlik faaliyetleri* içinde (s. 433-445). İstanbul: Ensar Yayınları.
- Hökelekli, H. & Çayır, C. (2006). Gençlerin din değiştirip Hristiyan olmasında etkili olan psikososyal etkenler. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(1), 23-46.
- Interview with Zekai Tanyar, the chair of the association of Protestant churches. (2012). 14 Şubat 2012 tarihinde, <http://www.hristiyan gazetesi.com/2012/01/interview-with-zekai-tanyar-the-chair-of-the-association-of-protestant-churches/> adresinden edinilmiştir.
- Kayıklık, H. (2005). Bireysel yaşamda dinsel değişim. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(2), 5-23.
- Kim, H. C. (2003). *Din değiştirmenin entelektüel arka planı*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Kirman, M. A. (2010). Din değiştirme: Dinî özgürlük modelleri açısından sosyolojik bir analiz. *BİDDER Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(1), 48-63.
- Köse, A. (2004). Din değiştirmenin psikososyolojik nedenleri. Ö. F. Harman (Ed.), *Türkiye’de misyonerlik faaliyetleri* içinde (407-427). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Köse, A. (2008). *Neden İslam’ı seçiyorlar: Müslüman olan İngilizler üzerine psikososyolojik bir inceleme*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Marlett, J. D. (1997). Conversion methodology and the case of Cardinal Newman. *Theological Studies*, 58(4), 669-686.
- Menteş, M. (t.y.). Misyonerlik belasını unutturmayaacağız. *Gerçek Hayat Dergisi*. <http://www.gercek hayat.com/dusuncealemi/icsayfa.php?newsid=0000000068&catid=24> adresinden 11 Şubat 2007 tarihinde edinilmiştir.

Sevinç, B. (2006). *Hristiyan olan Türkler ve Türk misyonerler*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Şahin, U. & Yıldırım, M. (2010). *Tehdit mi yoksa tehdit altında mı?: Türkiye'deki Protestanların temel ve yasal sorunları-2010*. İstanbul: Protestan Kiliseler Derneği.

Ullman, C. (1982). Cognitive and emotional antecedents of religious conversion. *JPRS*, 43(1), 183-192.

Vergote, A. (1978). Çocuklukta din. (çev. E. Fırat). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22(1), 315-329.

Yapıcı, A. (2007). Müslümanlıktan Hristiyanlığa geçişin sebepleri üzerine sosyopsikolojik bir inceleme. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 20(2), 221-238.

Zavalsız, Y.S. (2011). *Türkiye'de Hristiyan Olan Müslümanlar: Psikososyolojik bir araştırma (1990-2010)*. Yayımlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Marksizm ve Ekoloji

Altun Altun*

Giriş

Marksizm, öncelikle klasik liberalizmin ve özel mülkiyeti ön planda tutan ve özgür teşebbüs iradesine dayanan kapitalizmi ve onun felsefi dayanak ve tutumlarını reddeden temelde iktisadi olarak kabul edilmesine rağmen hem iktisadi hem de sosyal bir akım ve ideolojiler dizisi ve sistemidir.

Ekoloji ve diyalektik materyalizm, 19. yüzyılda toplum ve doğa bilimleri alanlarında yaşanan büyük gelişmelere koşut ve eşanlı olarak ortaya çıkmış ve karşılıklı olarak birbirlerini etkileyerek geliştirmiş kavramlardır. Marksist anlayışa göre ekoloji diyalektiğin canlı sistemlerine uygulanmasıdır.

Diyalektik bir tarih anlayışına sahip olan Marx ve Engels'e göre tarih boyunca baskı altında tutulan ve ezilen toplumlar ile onları boyunduruk altında tutan ve sömüren ülkeler arasında kadim bir rekabet ve çatışma vardır (Godalier, 1977). Dolayısıyla tarihi, sürekli bir sınıf mücadelesi ve çatışması olarak gören Marksizm, ezen sınıf ile bu ezilen sınıf arasındaki çatışmanın ancak yeni bir ekonomik ve toplumsal sistemin oluşmasıyla biteceğini savunmaktadır. Marksizm, çatışmaları tez-antitez ve sentez olarak sıralamakta ve bu sıralamanın tarihi sürecinin de bu şekilde olacağını ileri sürmektedir (Eralp, 2003, s. 167-169).

Marx ve Engels'in ekolojiye yaklaşımlarının temel ve ortak özelliği diyalektiğin tarih ve toplumsal yaşam üzerindeki etkisinin vurgulanması ile toplumsal eylemlerle doğa ve doğal süreçlerin birbirleri üzerindeki karşılıklı diyalektik etkilerini vurgulamalarıdır (Demirer, Du-

* Öğr. Gör., Hakkâri Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

ran & Torunoğlu, 2000, s. 167). Tarihin tek bilim olması, onun doğa bilimine karşı olmasını gerektirmez. Çünkü doğa biliminin kendisi de Marx ve Engels'e göre bir tarihsel üründür. Doğa bilimleri ancak doğanın insan emeğiyle, üretimle biçimlendirilme sürecinde ortaya çıkabilirler. Ayrıca evrim kuramının gösterdiği gibi doğa da zamana bağlı bir gelişim içindedir. Doğa da zamanla kendi tarihini yapar. Fakat diğer taraftan insan ve toplum, aynı zamanda doğanın da ürünüdürler. Bundan dolayı tarihte doğa kanunları egemendir. Tarih ancak farklılaşmış bir doğal süreçtir. Bu yüzden tarihte ideler, tanrısal güçler değil gerçek insanların emeğiyle oluşturulmuş bir süreç söz konusudur (Özlem, 2001, s.157).

John Bellamy Foster'a göre Marx'ın ekolojik perspektifi tarih bilincinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Marx'ın toplum ve doğa analizi bütün, gövde ya da metabolizma kavramlarıyla anlam kazanır. Marx Kapital'de toplumu bir bütün, bir gövde olarak görürken emek sürecini ise insanın doğa ile arasındaki bir süreç, insanın doğayla eylemleri aracılığıyla kurduğu, kontrol ettiği ve düzenlediği metabolik bir ilişki olarak tanımlamıştır. Doğanın ve insanın tarihi birbirinden ayrılabilir değildir. Marx'a göre doğa-insan bölünmesi kapitalist ilişkilerin zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkmış ve metabolizmada onarılamaz bir çatlak yaratmıştır (Foster, 2000a, s. 14-21). Marx, kapitalist üretim biçiminin, insanın doğa üzerindeki hâkimiyetini gerektirdiğini düşünmektedir. (Marx, 1885/1978, s. 321).

Çalışmada ilk önce Marksizm'in ifade ettiği anlam ve onun temel öğelerine değinilecektir. Ardından kapitalist üretim biçiminin doğayla uyumlu olmadığına dikkat çekilirken bu üretim biçiminin yapısal bozukluklarından yola çıkılarak kapitalist küreselleşmenin ekolojik yıkıma neden olan mekanizmaları ortaya konulacaktır. Çalışmanın son bölümünde ise Marksist ekoloji anlayışının genel bir çerçevesi çizilmeye çalışılacak, Marx'ın görüşleri doğrultusunda Marksist teorinin ekolojik bir perspektifle gözden geçirilmesi sağlanacaktır.

Marksizm'in İfade Ettiği Anlam

Marksizm giriş bölümünde kısaca belirtildiği gibi hem iktisadi hem de sosyal bir akım ve ideolojiler dizisi ve sistemidir. Marksizm politik bir güç olarak 1917-1991 yılları arasındaki dönemde Batı kapitalizminin karşısındaki en büyük tehdit olarak görülmüştür. Marx ve Engels'in metinlerinden oluşan sosyal bir felsefe olarak Marksizm ile 20. yüzyıl komünizmini birbirinden ayırmak gerekmektedir. Komünizm 20. yüzyılın sonunda ölmüş olsa da Marksizm varlığını devam ettirmektedir (Türköne, 2011, s. 121).

Marksizm'in Temel Öğeleri

Marksizm'in temel öğelerini şu şekilde sıralayabiliriz.

Tarihsel Materyalizm

Marksist felsefenin köşe taşı, Engels'in "tarihin materyalist kavrayışı" dediği şeydir. Tarihsel

materyalizm insanların üretim ve yeniden üretim yoluyla gerçekleştirdikleri yaşam koşullarının maddi temeline vurgu yapan bir anlayıştır. Bu anlayış doğrultusunda Marx, üretim biçimlerini bünyesinde barındıran altyapının (ekonomi) üstyapıyı (ideoloji, politika, hukuk vb.) belirlediğini iddia etmiştir. Materyalist tarih anlayışının özü, tarihin ve sosyal gelişmenin sınıf temelli ekonomik analizlerle açıklanması fikrine dayanmaktadır (Heeywood, 1997, s. 246).

Marx ve Engels'e göre tarih herhangi bilim değil tek bilimdir. Bu bilimin dayanağı ise materyalist bir dayanaktır (Özlem, 2001, s. 156). Engels, Ütopik ve Bilimsel Sosyalizm kitabının girişinde tarihsel materyalizmi şöyle ifade eder: "Toplumun ekonomik gelişmesinde, üretim ve mübadele biçimlerindeki değişimlerde, buna bağlı olarak toplumun farklı sınıflara bölünmesinde ve bu sınıflar arasındaki mücadelede bütün önemli tarihsel olayların hareket geçirici gücü nihai nedenini araştıran tarihsel sürecin belli bir yorumudur." (Bottomore, 2003, s. 572).

Diyalektik Değişim

Marx, Hegel'i takip ederek tarihin sürükleyici gücünün, tez-antitez-sentez şeklinde gelişen diyalektik bir süreç olduğunu düşünüyordu. Diyalektiği merkeze alan bu düşünce biçimi tarihî değişimlerin, sınıflar arası çatışmalardan kaynaklandığını varsaymaktadır (Arı, 2002, s. 279) .

Yabancılaşma

Yabancılaşma Marx'ın erken dönem yazılarının ana temasıdır. Buna göre; kapitalist üretim biçiminde iş kişisellikten uzaklaşır ve insan emeği bir meta hâline dönüşür. Bu süreçte işçi, emeğine ve ürettiklerine yabancılaşır.

Marx'ın yabancılaştırma teorisi ise, onun Hegelci idealizme ilişkin, tinin ya da düşüncelerin diyalektiğini emeğin ve sınıf savaşının materyalist bir diyalektiğine dönüştüren, materyalist eleştirinin doğrudan bir uygulanmasıdır (West, 2005, s. 81).

Hegel, idenin kendinden uzaklaşarak kendi dışına çıkıp özüne aykırılıştığını ve yabancılaştığını söylemişti. Bu yabancılaşma kavramı, Marx tarafından da ele alındı. Ama Marx, ideyi reddettiği ve insanın maddesel etkinliğini temel aldığı için yabancılaşmayı da bu maddesel temel içinde aradı. Marx'a göre sosyalist üretime geçildikten sonra, ekonomik yasaların insana değil de insanın ekonomik yasalara egemen olması sağlandığı zaman yabancılaşma ortadan kalkacaktır (Hilav, 1997, s. 128).

Sınıf Mücadelesi

Proleterya, tamamen mülksüz olan ve bu yüzden emeklerini, karşılığında temel geçim araçları edinmek için burjuvalara satmak zorunda kalanlar sınıfıdır. Burjuvazi, tüm uygar ülkelerde tüm geçim araçlarına ve geçim araçlarının üretimi için gerekli hammadde ile aletlere sahip olan büyük kapitalistler sınıfıdır (Marx & Engels, 1976a, s. 341-357).

Özel mülkiyet burjuva veya kapitalist sınıf ile üretim araçlarının asıl sahipleri olan proletarya arasında bir bölünme yaratır. Bu bölünme çerçevesinde burjuvazi egemen sınıftır. Burjuvazinin bu egemenliği sadece ekonomik gücünden değil politik gücünden de kaynaklanır.

Artı Değer

Marx metaların değerinin onların üretiminde kullanılan işçi emeğine dayandığına inanıyordu. Burjuvazi, işçi sınıfının yarattığı bu değere el koymaktadır. Bu yüzden işçi sınıfı ile burjuvazi arasındaki ilişki, artı değerın sömürülmesine dayanan uzlaşmaz bir çelişkiye dayanmaktadır.

Proleter Devrim

Marx kapitalizmin nihayetinde öleceğini ve bu süreçte proleteryanın da kapitalizmin mezarını kazacak sınıf olduğunu düşünüyordu. Marx'a göre; kapitalizm aşırı üretimden ve tekelleşmeden kaynaklanan bir dizi ağır kriz yaşayacak ve bu krizler işçi sınıfına devrimci bir sınıf bilinci aşılayacaktır (Türköne, 2011, s. 122).

Komünizm

Marx insanlığın tarihsel gelişiminin son durağının komünizm olduğuna inanıyordu. Sosyalist devrim ile birlikte kurulacak proletarya diktatörlüğü döneminden sonra erişilecek olan komünist toplum sınıfsız, özel mülkiyetin olmadığı, insanların gerçek ihtiyaçlarına göre üretimin yapıldığı bir düzen olacaktı (Lindsay, 1931, s. 23).

Kapitalist Üretim Biçimi ve Ekoloji

Kapitalist üretim süreci, aynı zamanda, doğanın yağmalanması ve doğal çevrenin daha fazla kirlenmesi sürecidir. Ekolojik sorunların, dünya genelinde çok tehlikeli bir hâle gelmesinin kökenine inildiğinde kapitalist sistemin başlangıcı görülmektedir. Bu sistem feodal sistem içinde doğup 1700'lü yıllarda hızla büyümeye başlayarak 1800'lü yıllarda belli bir olgunluğa ulaşmıştır. Kapitalizm önce Avrupa Kıtasında sonra da Avrupa'da hızla gelişmeye başladı. Avrupa ve ABD'de gelişen kapitalist işletmeler daha da büyüyünce yeni pazarlara yöneldiler. Yeni pazarlara sürülen ürünleri üretmek için doğal kaynakları yağmaladılar.

Kapitalistler sanayinin gelişmesiyle birlikte daha fazla üretim yaptıkça bu ürünleri satacak yeni pazarlar ve bu ürünler için gerekli olan hammaddelerin temini için yeni sömürgeler aramaya başladı. Kapitalistler bilimsel gelişmeleri kendi sömürülerine alet ederek insan ve doğaya zararlı üretim biçimleri sürdürdüler. Bir malı veya metayı en ucuza mal etmenin yolu da hammaddeyi en ucuza elde etme, işçinin emeğinin büyük bir bölümünü sömürme, kârı dayalı bir teknoloji ve tüm atıkların serbestçe doğaya bırakılmasından geçiyordu. Bu düşünce ve davranış, kapitalist kâr yasasının temelini oluşturmaktadır.

Kapitalizm doğaya ve insana en büyük zararı emperyalist aşamada vermeye başlamıştır. Kapitalist emperyalizm, yani gücünü bir ülkenin yönetilmesi ve bu ülke üzerindeki beşerî ve

doğal kaynakların siyasi, ekonomik ve askerî amaçlarla seferber edilme yeteneği ile sermayeyi yönetmenin ve kullanmanın önemli hâle geldiği belli bir zaman ve mekân içindeki siyasi-ekonomik sürecin yayılması olarak emperyalizm arasındaki karışımdır. 1800'lü yıllarda kapitalist üretim tarzıyla hareket eden devletlerden ABD, İngiltere, Almanya ve Fransa aşırı sermaye gelişmesiyle, 1900'lü yılların başında kapitalizmin bir üst aşaması olan emperyalist bir güce dönüşmüşlerdir. Emperyalist aşamaya geçen devletler birbirine karşı üstünlük sağlamak için çok büyük bir silahlanma yarışına girdiler. Bu rekabetten doğan silah sanayisi doğayı tahrip etmeye ve kirletmeye başladı (Güzel, 2006, s. 16-18).

Marx, toprağın metalaştırılması ve özelleştirilmesi, köylülerin zorla topraklarından çıkarılması, çeşitli mülkiyet haklarının özel mülkiyet haklarına dönüştürülmesi, avama tanınan hakların daraltılması, iş gücünün metalaştırılması, alternatif üretim ve tüketimin bastırılması, doğal kaynaklar da dâhil varlıkların sömürgeci, yeni-sömürgeci ve emperyal yöntemlerle talan edilmesi, mübadele ve vergilendirmenin parasallaşması, köle ticareti, ilkel birikimin radikal araçları olarak tefecilik, ulusal borç ve nihayetinde kredi sisteminin yaygınlaşması gibi ilkel birikim süreçlerinden bahseder. Marx'ın bahsettiği ilkel birikimin tüm özellikleri, kapitalizmin şimdiki kadarki tarihsel coğrafyasında güçlü bir biçimde var olagelmıştır. Köylülerin topraklarından çıkarılması ve topraksız proletaryanın ortaya çıkışı son yıllarda hız kazanmış, örneğin su gibi daha önce ortak mülkiyet altında bulunan doğal kaynaklar genelde Dünya Bankasının zoruyla özelleştirilmiş ve kapitalist birikim mantığının içine oturtulmuş, alternatif üretim ve tüketim biçimleri ortadan kaldırılmıştır. Devletleştirilmiş endüstriler özelleştirilmiş, aile çiftliğinin yerini tarım işletmeleri almıştır.

Lenin, Hilferding ve Luxemburg'un 20. yüzyılın başlarında dikkat çektikleri gibi kredi sistemi ve mali sermaye talan, dolandırıcılık ve hırsızlığın başlıca araçları hâline gelmiştir. 1973'ten sonra başlayan güçlü finansallaşma dalgası, spekülasyon ve talancı tarzı bakımından eşsizdir ve çağdaş kapitalizm denen olgunun temel özellikleridir. DTÖ gibi yeni mekanizmaların da devreye girmesiyle, küremizin ortak çevresel kaynaklarının hızla tüketilmesi ve sermaye yoğun tarımsal üretim tekniklerinin neden olduğu çevresel bozulmalar, doğanın toptan metalaştırılmasına yol açmıştır (Harvey, 2008, s. 121-123).

Doksanlı yılların başından bu yana ise hem gelişmiş hem de gelişmekte olan toplumlarda sosyal bilimlerde ve kamu tartışmalarının ana konusunu küreselleşme oluşturmaktadır. En basit şekliyle küreselleşme üç şey ifade eder: toplumlar ve devletler arasındaki engellerde gözle görülür bir azalma, toplumların ve devletlerin giderek artan ölçüde birbirine benzemeye başlaması, son olarak da toplumlar arasındaki ilişkilerin artması. Bu ticaret, sermaye, takas edilen para hacmi ya da turistlerin ve göçmenlerin seyahat etmesi şeklinde olabilir. Ekonomi alanında bu, ticaretin liberalleşmesi ve sermayenin sınırlar arasında hareket etme eğiliminin artması anlamına gelir. Küreselleşmenin olumsuz tarafına baktığımızda, hâlâ devam eden ve çözülmemeyen çevre sorununun da bundan payını aldığını görü-

yoruz. Kötümser tahminleri bir kenara koysak bile dünya ikliminde hissedilir derecede bir şeyler olduğu ve bunda insan faaliyetlerinin büyük bir rol oynadığı açıktır. 1900 ve 2000 yılları arasında dünya ısı 5.5 derece arttı. Bilimsel tahminler 2100 yılına 1.7 ile 33.3 derece arasında bir artış olacağını belirtiyor. Bu değişiklik sadece devam etmekle kalmıyor, aynı zamanda çok az kontrol ediliyor. Çevreye olan ilginin artmasıyla beraber; küreselleşmenin çevre üzerindeki etkileri ve buna karşı yapılması gerekenler önemli uluslararası tartışma konuları arasına girdi. Çevreciler, ekonomik büyümenin çevreye geri döndürülemez zararlar verdiğini ve büyüme ve tüketim artışına yönelik küresel eğilimden vazgeçilmesi gerektiğini ileri sürmeye başladılar. Montreal, Rio de Janeiro ve Kyoto Antlaşmalarında iklim değişikliğiyle uğraşmak konusunda biraz isteklilik gözlenmişti fakat sorunun altında yatan üretim ve tüketim şekilleriyle bağlantılı olan sebeplerin üstüne gidilmemişti (Ceylan, 2011, s. 88; Halliday, 2002, s. 106-107). Kapitalist küreselleşmenin ekolojik yıkıma neden olan mekanizmalarını şu şekilde açıklayabiliriz.

Kapitalist üretim biçiminde, doğal kaynaklar artı-değer birikimine yönelik bir meta olarak görülmekte ve artı-değeri yükseltme çerçevesinde, bozulmayı önleyici teknolojiler ve yatırımlar ancak kâr güdüsüyle ele alınmaktadır. Bu kısır döngü sonucu çevre kirliliğini önlemeye yönelik yatırımlar ve ayrılan kaynaklar hızla artmasına karşın ekolojik yıkım şiddetlenerek sürmektedir. Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı (UNDP)'nın 2011 İnsani Gelişme Raporu'na göre; toprağın ve suyun verimliliği tüm olumsuz senaryolarda % 50'ye varan düşüşlere neden olacak şekilde azalmıştır. Ormanların yok olması da büyük bir sorundur. 1990-2010 yılları arasında Latin Amerika, Karayipler ve Sahra Altı Afrika ülkeleri en büyük orman kayıplarını yaşamıştır. Olumsuz çevresel etmenler neticesinde gıda fiyatlarının gelecek on yıllar içinde % 30-50 oranında artıp fiyat değişkenliğini de artırarak yoksul haneler üzerinde büyük yansımaları olması beklenmektedir. Rapora göre, çevresel bozulma ve iklim değişikliğinin farklı kesimler arasındaki eşitliği bozması kaçınılmaz bir sonuçtur (UNDP, 2011).

Yine kapitalist sistemin işleyişi gereği kendi varlığına tehdit oluşturabilecek, her türden ulusal ve uluslararası toplumsal hareketlenmeleri kontrol altında tutabilmek için elinde bulundurduğu, sürekli geliştirdiği ve yeri geldiğinde kullanmaktan çekinmediği yüksek teknolojili savaş mekanizması da doğal kaynaklar üzerinde başlıca bir tehdit oluşturmaktadır. Stockholm Barış Araştırmaları Enstitüsü 2012 yılı raporuna göre dünyanın önde gelen 100 silah şirketi krize rağmen cirolarını artırmayı başardı. Silah ve askerî teçhizat cirosu % 1'lik artışla 411 milyar 100 milyon dolar olarak kaydedilirken dünya genelindeki savunma harcamaları 1 trilyon 738 milyar dolara çıktı. Silahlanmaya ayrılan miktar dünyadaki gayrisafi iç üretimin % 2,5'ini oluşturdu. Silah sektöründeki sıçramada 11 Eylül saldırıları dönüm noktası olmuş, büyük artış 11 Eylül 2001'de ABD'de düzenlenen saldırıların ardından kaydedilmişti. 2002 yılından bu yana silah şirketlerinin cirosu % 60 oranında arttı (Deutsche Welle, 2012; SIPRI, 2012).

Yeni pazar oluşturma ve var olan pazarlardaki tüketimi körükleme çerçevesinde, kapitalist sınıf elinde bulundurduğu medya araçları ile kitlelere yeni tüketim kalıpları aşılamaktadır. İnsani gereksinimler yerine israfa yönelik bu tüketim kalıpları hem üretim hem tüketim hem de tüketim sonrasındaki depolama süreçlerinde doğaya gereksiz yükler getirmektedir. Örneğin dünyada hiçbir devlet, motorlu taşıtların kullanımını engellemek konusunda kararlı adımlar atmadı. Dahası, medya yoluyla aşılana modern hayatın getirdiği trendler giderek daha fazla motorlu araç kullanılması yönündedir. Sigara reklamlarını yasaklamak konusunda gayet istekli olan bir toplum, çok daha büyük bir tehdit unsuru olduğu bilinen motorlu araç satışları için aynı şeyi yapmamaktadır (Halliday, 2002, s. 107).

Üretim maliyetini ve doğal olarak da artı-değer marjını belirlemede en önemli girdilerden birisi olan ucuz hammadde arayışı çerçevesinde, kapitalizm tüm dünya çapında birçok doğal kaynağı sorumsuzca tüketmektedir.

Ucuz iş gücü kapitalist üretim biçiminin en vazgeçilmez parçasıdır. Kapitalizmin bu konudaki yüzü sağlıklı iş yeri koşulları, meslek hastalıkları, yetersiz iş yeri güvenliği kaynaklı iş kazaları ve benzerleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Marx'ın "sermayenin ulusal sınırlar tanımadığı"na yönelik belirlemesi en açık biçimiyle ekolojik bozulma boyutunda somutlanıyor. Kapitalizm ucuz hammadde, ucuz emek ve yeni pazar arayışlarına, günümüzde bir de tehlikeli sanayi atıklarını depolayabileceği ve kirlletici üretim teknolojileri transfer edebileceği, çevresel yasa ve yönetmeliklerin yetersiz olduğu ülkeler arayışını ekledi.

Çevre ve ekoloji ile uyumlu alternatif üretim teknolojilerinin geliştirilmesi ve bunların kullanıma sunulması konusundaki kontrol yine kapitalist sınıfların elindedir. Dolayısıyla kullanılacak üretim teknolojileri, toplumsal gereksinimlere ve çevreye uyumlulukları ile değil, kapitalist üretim biçimine uygunlukları çerçevesinde kitlelerden bağımsız olarak belirlenmektedir.

Özetle kapitalist krizin çeşitli yüzleri, bir ekonomi politikanın eseri olarak dünya çapında yaşanmakta olan ekolojik krizin çeşitli yüzleri olarak karşımıza çıkmaktadır (Demirer ve ark., 2000, s. 181-183; Demirer, 2006, s. 44).

Marksist Ekoloji Anlayışı

Yapılan araştırmalar klasik Marksizm'de güçlü bir ekolojik perspektifin olduğunu göstermiştir. Marx'a göre asıl hedef, insanlık ve doğa arasındaki metabolik ilişkinin ortak üreticiler yoluyla akla uygun biçimde düzenlendiği bir toplumun inşasıydı (Foster, 2010a).

Marksizm'in doğaya bakışını, Marx'ın 1875'te yazdığı Gotha Programının Eleştirisi'nde, görmek mümkündür.

“Emek, bütün zenginliğin kaynağı değildir. Doğa da tıpkı bir doğa gücünün, insan emek-gücünün deyimleşmesinden başka bir şey olmayan emek gibi kullanım-değerlerinin kaynağıdır. Ve insan, daha başından, bütün emek araçlarının ve konularının birincil kaynağı olan doğaya karşı onun sahibi gibi hareket ettiği, kendi malıymış gibi davrandığı ölçüdedir ki onun emeği, kullanım-değerlerinin ve dolayısıyla zenginliğin kaynağı olur. Burjuvalar, yanlış olarak, emeğe doğa-üstü yaratıcı güç yüklemeleri için pek iyi temellere sahiptir; çünkü salt emeğin doğaya bağlı olması olgusundan, emek-gücünden başka bir mülkiyete sahip olmayan insanın, toplumun ve kültürün bütün koşullarında, emeğin maddi koşullarının sahibi hâline gelen başka insanların kölesi olmak zorunda olduğu sonucu çıkar. Bu insan, ancak onların izni ile çalışabilir, dolayısıyla da ancak onların izni ile yaşayabilir.” (Marx, & Engels, 1976b, s. 142-143).

Marksizm’e göre emek tek başına bir şey ifade etmez. Emek yalnızca bulunduğu çevre üzerinde değişiklik yapabilme gücüne erişirse bir anlam kazanır. Üretim ilişkilerini düzenleyen ve üretimin aynı zamanda gelişim olduğunu da açıklayan Marksizm’in bu üretim modeli gelişimini doğaya yapılan bir saldırı olarak yorumlamamız gerektiği anlaşılmaktadır (Bo-laç, 2012).

Marx’ın Grundrise’de belirttiği gibi kapitalist üretim biçimi doğa ile toplum arasındaki orijinal birliği kırmaktadır. Eğer toplum kendi özgür zengin gelişimini sürdürmek için doğa ile yaşamak istiyorsa daha yüksek düzeyde doğayla temel birlik kurması gerekmektedir. Marx’a göre toplum ile doğa arasındaki zaruri metabolik döngüdeki bu kırılma “sonraki kuşakların” iyiliği için ekolojik sürdürülebilirliğin restorasyonunu zorunlu hâle getirmiştir (Foster, 2000b).

Ayrıca Marx ve Engels, toprak bozulması, endüstriyel kirlilik, çarpık kentleşme, iklim değişikliği ve kaynakların tükenmesi gibi insan toplumunun çevreyle ilgili sorunlarını da dile getirmişlerdi. Hiçbir bireyin dünyaya sahip olmadığını ilan ederek kapitalizme doğrudan karşı çıkan Marx hiçbir ulusun ya da halkın da yeryüzüne sahip olmadığını bunun sonraki kuşaklara ait olduğunu vurgulamıştır (Foster, 2010b).

Ekolojik sorunlar karşısında Marx’ın “yabancılaşma” kavramının önemli bir potansiyel taşıdığı ileri sürülebilir. Marx’a göre insanoğlu, doğayla ilişkisinde gereksinimlerini karşılamak için birtakım ürünler ortaya koyar. Bu ürünler, yeni gereksinimlerin doğmasına neden olur ve bu yeni gereksinimlerin yeniden giderilmesi gerekir ve bu sonsuz olarak sürer gider. Böylece tarihsel gelişme uygarlık ve toplum yaşamı dediğimiz şey ortaya çıkar. Fakat insan bu ürünleri ortaya koyarken bu ürünlerin içinde kendini de kaybetmektedir. Bu ürünler insanın yarattığı şeyler olduğu hâlde insana karşıt, yabancı ve ezici gerçekler hâline gelmektedir. Tarih boyunca yabancılaşma sürecinden ötürü, insanın kendisi hem maddesel hem de manevi açıdan yoksullaşmaktadır (Hilav, 1997).

Foster'a göre Marx'ın ekolojik düşünceye en önemli katkısı tarihsel-materyalist çözümleme olmuştur. Marx'ın bu ekolojik anlayışı, bakış açısının önemli bir kısmını oluşturan materyalist doğa anlayışından çıkmıştır. Materyalist doğa anlayışı, doğa bilimlerini soyut değil, insana ait gereksinim ve sorunlarla iç içe gören, yaratıcı insanın, toplumun olduğu kadar doğanın da dönüştürülmesindeki rolünü vurgulaması açısından önemlidir. Böylece insan, kendi evrimsel tarihini doğal bir süreç olarak kavrayabilmekte ve doğayı kendisinin bir parçası olarak görmektedir (Mutlu, 2007, s. 123-144).

Sonuç

Marksizm, görülüyor ki sadece Marx'ın görüşlerinden ibaret bir teori değildir. Marksizm hem bir ideoloji hem de bir yaşam tarzı olarak karşımıza çıkmaktadır. Marksizm, yalnızca ekonomiyle değil insan ve insan ilişkilerini temel alan tüm alanlarda görüş beyan etmiştir. Üretim ilişkileriyle doğanın uyumuna özen gösteren Marksizm, ancak bu uyumun varlığı durumunda insanın refah içerisinde ve güvende olacağını söylemektedir.

Günümüzde küresel kapitalizm daha çok kâr elde etmeye, sermaye birikiminin sürekli olmasına ve yeni pazarların ortaya çıkarılmasına dayanan bir sistem olarak ekolojik bunalım yaşanmasının sorumlularından biri olarak görülmektedir. Bunun temel nedeni mal ve hizmet üretiminin toplumsal ihtiyaçlar çerçevesinde değil, çok uluslu şirketlerin ve gelişmiş ülkelerin politikaları doğrultusunda belirlenmesidir. Kapitalist üretim biçiminin hâkimiyeti sebebiyle doğal kaynakların sınırsızca kullanılması ve çevre kirliliğinin daha önce görülmemiş düzeylere ulaşması kaçınılmaz sonuç olmuştur. Eğer bugün Marksizm ve ekoloji yeniden etkileşimli görülüyorsa bunun kaynağı kapitalizmin doğayı meta üretim alanı olarak görmesidir.

Kaynakça

- Arı, T. (2002). *Uluslararası ilişkiler teorileri*. İstanbul: Alfa.
- Bottomore, T. (2003). *Marksist düşünce sözlüğü*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bolaç, E. (2012). *Doğa satılık değil*. <http://www.bianet.org/bianet/cevre/138852-doga-satilik-degil> adresinden 19 Haziran 2012 tarihinde edinilmiştir.
- Ceylan, C. (2011). *Küreselleşmenin sektörel etkileri*. İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayınları.
- Demirer, T. (2006). Kapitalist vahşetin kısıcında insan ve doğa. S. Özbudun, C. Sarı & T. Demirer (Der.), *Kıyamete çeyrek kala ekoloji yazıları* içinde (s. 43-110). Ankara: Ütopya.
- Demirer, G. N., Duran, M. & Torunoğlu, M. (2000). Marksist ekoloji anlayışı üzerine. G. N. Demirer, M. Duran & G. Özgür (Der.), *Marksizm ve ekoloji* içinde (s. 166-193). Ankara: Öteki Yayınevi.
- Deutsche Welle. (2012, Şubat 27). *Krize rağmen silah cirosu arttı*. <http://www.dw.de/dw/article/0,,15770724,00.html> adresinden 24 Haziran 2012 tarihinde edinilmiştir.
- Eralp, A. (2003). *Devlet, sistem ve kimlik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Foster, J. B. (2000a). Marx's ecology: Materialism and nature. *Monthly Review*, 3(1), 1-26.
- Foster, J. B. (2000b). *Marx's ecological value analysis*. <http://monthlyreview.org/2000/09/01/marxs-ecological-value-analysis> adresinden 18 Haziran 2012 tarihinde edinilmiştir.

- Foster, J. B. (2010a). *Ekoloji bu sistemin içinden kurtarılamaz*. <http://www.bianet.org/biamag/dunya/125034-ekoloji-bu-sistemin-icinde-kurtarilamaz> adresinden 15 Haziran 2012 tarihinde edinilmiştir.
- Foster, J. B. (2010b). *Ekoloji ve kapitalizmden sosyalizme geçiş*. http://www.sendika.org/yazi.php?yazi_no=29063 adresinden 20 Haziran 2012 tarihinde edinilmiştir.
- Godalier, M. (1977). *Perspectives in Marxist anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Güzel, Ç. (2006). *Emperyalizm ve çevre krizi*. İstanbul: Ceylan Yayınları.
- Halliday, F. (2002). *2000'lerde dünya*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Harvey, D. (2008). *Yeni emperyalizm* (Çev. H. Güldü). İstanbul: Everest Yayınları.
- Heeywood, A. (1997). *Politics*. London: Macmillan.
- Hilav, S. (1997). *100 soruda felsefe el kitabı*. İstanbul: Gerçek Yayınları.
- UNDP. (2011). *Human development report*. http://www.undp.org.tr/publicationsDocuments/HDR_2011_EN_Complete.pdf, adresinden 13 Haziran 2012 tarihinde edinilmiştir.
- Lindsay, D. (1931). *Karl Marx's kapital*. London: Oxford University Press.
- Marx, K. (1885/1978). *Capital* (Vol. 2). New York: Vintage.
- Marx, K., & Engels, F. (1845-1848/1976a). *Collected work* (Vol. 6.) Moscow: Progress Publishers.
- Marx, K., & Engels, F. (1835-1843/1976b). *Seçme yapıtlar* (Çev. A. Kardam, S. Belli, M. Ardos & K. Somer). Ankara: Sol Yayınları.
- Mutlu, A. (2007). Ekolojik Marx'ın eleştirisi. A. Mengü (Der.), *Çevre ve politika: Başka bir dünya özlemi* içinde (s. 123-144). Ankara: İmge Yayınları.
- Özlem, D. (2001). *Tarih felsefesi*. İstanbul: İnkılâp.
- SIPRI. (2012). SIPRI Yearbook 2012. www.sipri.org/yearbook/2012/files/SIPRIYB12Summary.pdf adresinden 28 Eylül 2012 tarihinde edinilmiştir.
- Türköne, M. (2011). *Siyaset*. İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- West, D. (2005). *Kıta Avrupa'sı felsefesine giriş* (Çev. A. Cevizci). İstanbul: Paradigma.

Görsel Politik İmgelerle Bir Suriye Okuması: Beşar Esad Fotoğrafları

Metin Eken*

Görsel, görülebilirin ardındaki evrenden alır gücünü; mevcut olmayan bir mevcudiyeti görünürlik düzeyinde kesitler, sınıflandırır, yeniden biçimlendirir, dönüştürür ve ortaya çıkan amaçlı iletiyi sunar alıcısına...

(Çamdereli, 2008, s. 76)

Giriş

Suriye, kendine has tarihi, siyasal yapısı ve kültürel zenginlikleriyle Orta Doğu'nun önemli devletleri arasında yer alır. Başkenti Şam olan Suriye Arap Cumhuriyeti, 1946'da Fransız mandasından ayrılmış ve bağımsızlığına kavuşmuştur. Bünyesinde birçok etnik ve dinî grubu barındıran; rejim problemleri, askerî darbeler ve siyasal olaylarla anılan bu kadim Arap ülkesi, otoriter-totaliter bir yönetim biçimine tabidir.

Kendisine has siyasal yapısını yukarıda kısaca betimlediğimiz Suriye, bu yapının doğurduğu özgün siyasal uygulamalar ve propaganda çalışmalarının netlikle görüldüğü bir ülke hâline gelmiştir. Bu uygulamaların bir tanesi de şehrin hemen hemen her yerinde sıklıkla rastlanan Esad ailesi fotoğraflarıdır. Caddelerde, dükkânlarda ve arabaların camları üzerinde sıklıkla görülebilen bu fotoğraflar, ülke genelindeki yoğunluğu ve etki alanının genişliği sebebiyle bu çalışmada inceleme nesnesi hâline getirilmiştir.

Çamdereli (2008, s. 84), görsel iletilerin önce görülme ve sonra algılanma biçimlerinin, alımlama kültürünü ve alımlama alışkanlıklarını doğrudan belirlediğini ve alımlayanı çeşitli biçimlerde etkilediğini ifade eder. Bu anlamda, ülkenin dört bir yanında görülen fotoğ-

* Arş. Gör., Erciyes Üniversitesi, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü.

1 Oxford Sözlüğü, "propaganda" kelimesini, bir fikre ya da harekete taraftar kazandırma amacıyla düzenlenen programlar bütünü olarak tarif eder. Propaganda kelimesi, latince "propagare" kökünden gelmektedir. Bu, yeni fidanlar elde etmek üzere toprağı ekmek anlamındadır. İlk olarak Roma Katolik Kilisesi tarafından sosyolojik manada kullanılmış ve "fikirlerin yayılması" deyiminde ifadesini bulmuştur. Yüzyılımızda ise, propaganda, köklü değişikliklere uğramış ve bu kelimenin ifade ettiği mana, birtakım güçlerin, ferdin veya kitlenin psikolojisi üzerinde birtakım maksatlarla, bazı menfaatler elde etmek için yaptığı çalışmalar şeklini almıştır. (Brown, 2000, s. 9).

rafların ülkenin siyasal yapısı ve imgesel arka planı çerçevesinde değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Bu bağlamda, ele alınan görseller ülkenin bu kendine has siyasi atmosferi bağlamında incelemeye tabi tutulmuş, Roland Barthes'ın "Anlamlandırmanın İki Düzeyi Düzenlem ve Yananlam" yaklaşımından hareketle kültür ve ideolojiyle eklemlenme düzeyleri dolayımında çözümlenmiştir. Bu çözümleme öncesinde Barthes'ın gösterge sistemi, göstergelerin kültür ve ideoloji bağlamında çözümlenmesine olanak sağlaması bakımından tercih edilmiştir.

Bahsedilen fotoğrafların değerlendirilmesine geçmeden önce Suriye'nin kendine has politik yapısı ve kültürel özelliklerinden kısaca bahsetmek faydalı olacaktır.

Suriye Arap Cumhuriyeti Tarihsel Arka Planı

İslam topraklarına 634 yılında katılan Suriye, 1516'da Osmanlı'nın Şam Eyaleti olmuştur. 1918 Mondros Ateşkes Antlaşması ile önce İngiltere'ye, onlar tarafından da Fransızlara bırakılmıştır. Fransa sömürgesinde zaman içinde Halep, Şam, Lazkiye, Cebeli Druz ve İskenderun bölgelerinde özerk hükümetler kurulmuştur. 1958 yılında Mısır ile Suriye'yi birleştiren Birleşik Arap Cumhuriyeti (BAC) girişimi kısa zamanda başarısızlığa uğramış, bu yıllardan sonra Baas Sosyalist Partisi Suriye yönetiminde ağırlığını hissettirmiştir.

1960'lı yıllar boyunca devam eden iktidar mücadeleleri, 13 Kasım 1970 tarihinde Hafız Esad'ın yönetimi ele almasıyla noktalanmıştır. Hafız Esad'ın iktidara gelmesine kadar geçen yirmi yıl boyunca, birkaç başarısız girişim de dâhil edilirse, ülkede on beşten fazla darbe gerçekleşmiştir (Gaytancıoğlu, 2008, s. 23). Hafız Esad, iktidara gelmesi ile birlikte kendisine karşı oluşan muhalefete yönelik birtakım katı politikalar uygulamış ve özellikle Hama Bölgesinde tarihin ender görülen trajedilerinden birine imza atarak binlerce Suriye vatan-daşının ölümüne sebep olmuştur.

Suriye'de, ülkeyi esas yöneten grubun güvenlik ve istihbarat birimlerinin başında bulunan kişilerle ordunun üst düzey askerlerinin olduğu görülmektedir. Bu birimlerde görev alanların yüzde doksanını Nusayriler oluşturmaktadır. Nusayrilerin genel nüfusa oranları sadece yüzde on-on iki civarındadır. Devlet başkanlığı ise bu iki kanadın da üstünde yer almaktadır (Gaytancıoğlu, 2008, s. 23). Ülkede bulunan Nusayri grup, ülkenin askerî birimlerinin dışındaki telekomünikasyon ve medya gibi alanlarda da egemen durumdadır ve genel anlamda ülke kontrolünü elinde bulundurmaktadır. Ülke geneline bakıldığında ise otoriter-totaliter yönetim biçiminin etkileri hayatın her sahasında net bir biçimde görülmektedir.

İnceleyeceğimiz Beşar Esad fotoğraflarının bu ön bilgiler ışığında değerlendirilmesi, fotoğrafların anlamlandırılması ve ülke halkının bu fotoğraflara bakış açısının doğru bir biçimde anlaşılabilmesi için büyük önem arz etmektedir.

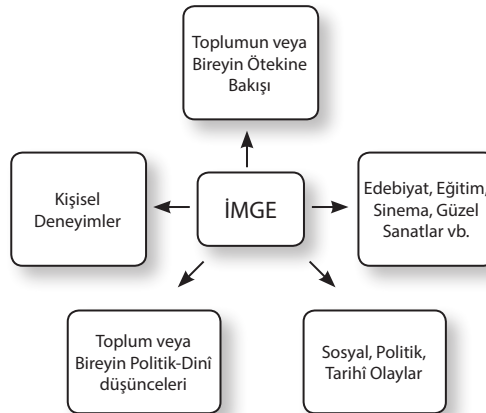
Fotoğrafın Oluşturduğu İmge ve İmgelerin Gücü

İmgelerin Gücü adlı kitabında imgelere karşı olan tepkileri değerlendiren Freedberg, çeşitli yüzeyler üzerine saptanan imgelerden korkulduğunu çünkü imgelere gerçekmiş gibi davranıldığını belirtir ve imgenin aslına tıpatıp olan benzerliğiyle egemenliğini nasıl kurduğunu şöyle açıklar: Bizans imparatorunun imgesi ulaştığı kent ve köylere aslında imparatorun kendisini götürürdü. Yani Bizans imparatoru imgesiyle orada var olurdu, o imgeye zarar vermek kuşkusuz ona karşı gelmekti. İmparatorun imgesinde onun düşüncesi (eidos) ve biçimi (morphe) vardı (Parsa, 2011, s. 2).

Siyasal iktidarın, insanlar üzerinde etki oluşturmak ve otoritesini pekiştirmek amacıyla erken zamandan beri kullandığı imgeler günümüzde kitle iletişim araçlarının gelişmesi ve yeni teknolojik imkânlar sayesinde farklı araçlar ve bu araçların çeşitli ürünleriyle yeniden yapılandırılmıştır. Ancak bu yeniden yapılanma sadece imgelerin sunulduğu araçlarda ortaya çıkmış, imgelerin üretilme amaçları çok da fazla değişikliğe uğramamıştır. Bu ürünlerden bir tanesi de fotoğraftır ve uzun yıllardan beri diğer birçok niteliğinin yanında bir propaganda aracı olarak kullanılmış ve siyasal iktidarların amacına hizmet etmiştir.

Bununla birlikte, “fotoğrafın propaganda açısından bir silah olarak kullanıldığı” (Berger, 2009, s. 81) üzerine tezler geliştirilmeye başlanmış ve fotoğrafın propaganda unsuru olma noktasında ne derece ilerilere gidilebileceği tartışma konusu hâline gelmiştir. Vurgulanan bu noktalar Suriye özelinde sıklıkla rastladığımız Beşar Esad fotoğraflarının, planlanmış birer politik imge olarak değerlendirilmesine zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda Esad fotoğrafları, ideolojinin yüksek derecede etkili olduğu bir siyasi imge olarak karşımıza çıkmaktadır.

Beşar Esad fotoğraflarını imge bağlamında ele alıyor olmamız bu noktada bir imge tanımını yapmayı zorunlu kılmaktadır. Ancak imgenin, sınırları kolaylıkla çizilmeyecek bir kavramsal çerçeveye sahip olduğunu da peşinen vurgulamak gerekmektedir. Bu anlamda imgeyi sunumsal bir gerçeklik kavramının, nesnel, bireysel, toplumsal algılanış şekli olarak tanımlamak mümkündür. İmge bizlerin kalıp yargılarımızın, bilinçaltımızın, inançlarımızın, kültürel değerlerimizin, korku ve sevinçlerimizin bizlere kazandırdığı “ötekini algılama, tanımlama ve sunma şekli olarak da tanımlanabilir (Ulağlı, 2006, s. 19).



Şekil 1: (Ulağlı, 2006, s. 19)

Yöntem Üzerine

Suriye özelinde ele alacağımız ve kendi özel perspektifi ile değerlendireceğimiz Beşar Esad fotoğraflarını daha iyi anlamlandırabilmek ve hatta çözümleyebilmek amacıyla sınırları çizilmiş yöntemsel bir tutumağa başvurmak durumundayız. Wittgenstein'in dile getirdiği üzere, "Resim bizi esir aldı" ve felsefe buna şu değişik kaçış yollarına yönelerek karşılık verdi: semiyotik, yapısalcılık, dekonstrüksiyon, sistem teorisi, konuşma edimi teorisi, gündelik dil felsefesi ve günümüzde de imaj bilimi veya eleştirel ikonoloji (Mitchell, 2005, s. XVII).

Bu çalışmamızda, Suriye'deki Beşar Esad fotoğraflarını, Roland Barthes'ın "anlamlandırmanın iki düzeyi" düşüncesinden hareketle çözümlemeye ve bu resimlere içkin anlam dünyasını irdelemeye çalışacağız. Bu bağlamda "anlamlandırmanın iki düzeyi" şu şekilde karşımıza çıkmaktadır; 1. düzey: düzanlam ve 2. düzey: yananlam. Düzanlam, göstergenin göstereni ve gösterileni arasındaki ilişkiyi ve göstergenin dışsal gerçeklikteki göndergesiyle ilişkisini betimler. Bu düzey göstergenin ortak duysal aşikâr anlamına gönderme yapar. Yananlam ise göstergenin kullanıcıların duygularıyla, heyecanlarıyla ve kültürel değerleriyle buluştuğu anda meydana gelen etkileşimi betimlemektedir. Bu, anlamın öznelliğe kaydığı andır. Bu anda yorum yorumcudan etkilendiği kadar göstergeden de etkilenir. Genel olarak düz anlam "neyin" fotoğraflandığı yan anlam ise "nasıl" fotoğraflandığıdır (Fiske, 2003, s. 116).

John Fiske (2003, s. 116), İletişim Çalışmalarına Giriş adlı eserinde yananlamın, bir nesnenin nasıl fotoğraflandığına yönelik oluştuğunu söyler. Yananlamın, çerçevenin içerisine neyin dâhil edileceği, odağın, ışığın, kamera açısının ne şekilde kullanılacağı olduğunu vurgular; ancak bu çalışmada yapılan çözümlemede yananlamı tüm hatlarıyla ortaya çıkaran teknik özelliklerin yanında birtakım sosyopolitik, ideolojik ve ekonomik etkenlere değinilecek, seçilen fotoğrafların Suriye halkının imge coğrafyasındaki konumu incelenecektir.

Esad Fotoğrafları ve Anlamlandırmanın İki Düzeyi



Şekil 2: Halep Aziziye Semti

Düzanlam: Suriye'nin Aziziye semti ve semtin en işlek bölgesi, araçlar ve insanların yoğunluğu göze çarpmakta. Meydanın en görülebilir yerlerinden bir tanesinde bir duvara asılı duran Esad fotoğrafı. Ön planda oğul Beşar Esad ve arka planda baba Esad yer almakta...

Yananlam: *Kesit 1:* Fotoğrafın bir şehir merkezinde yer alması, iktidarın da merkeziliğinin vurgulanması amacının temel gösterenidir. Fotoğrafın içinde kullanıldığı uzam büyük önem arz etmektedir. Bu fotoğrafta ise meydan, caddelerin kendisine çıktığı merkez noktadaki konumuyla, fotoğrafın merkezden çevreye yayılan etkisine gönderme yapar. Böylelikle, günlük hayatın koşuşturmasının en yoğun yaşandığı bir yer olan meydan, aktif propagandanın da merkezi hâline gelir ve şehir yaşantısına katılan her bir birey bu propagandadan payına düşeni alır.

Kesit 2: Fotoğrafın arka planında yer alan Baba Esad fotoğrafı ise, ailenin ülkedeki otoritesini göstermesi açısından manidardır. Beşar Esad bu fotoğrafta, Suriye için çok önceden planlanmış "İdeoloji Merkezli bir Esad Otoritesi'nin" devamını sağlayan bir aktör niteliğindedir. Arkadaki fotoğraf her zaman geri planda duran bir otoriteyi imler. Fotoğrafın muhatabına, her zaman destekleyici konumdaki bu otoritenin delinmesi durumunda nelerin olabileceğini çağırıştırır.



Şekil 3: Suriye'de bir manav dükkânı

Düzanlam: Bir manav dükkânının hemen üst tarafında bulunan bir fotoğraf, fotoğrafın sağ yanında soldan sağa Beşar Esad, Hasan Nasrallah ve Hafız Esad; sol tarafta ise Şii inancına göre önemli sayılan imamlar ve Hz. Ali portresi görülmektedir.

Yananlam: *Kesit 1:* Öncelikle fotoğrafın manav dükkânının hemen girişindeki konumu dikkate değerdir. Hemen yandaki dükkânda aynı yerde bir tabela niteliğinde satılan ürünlere dair bilgilendirici yazılar mevcut iken buradaki dükkânda belki de dükkân sahibinin düşünsel arka planına dair bilgilendirici bir fotoğraf yer almaktadır. Fotoğraf, hâkim ideolojinin

kendi inanç ve değerler sistemiyle kurduğu güçlü bağın ipuçlarını vermektedir. Fotoğrafın bu şekilde konumlandırılması da bu inanç ve değerler sistemine aidiyetin bir göstergesi niteliğindedir. Bu aynı zamanda genel nüfusa oranı % 12 olan Nusayri nüfusun güç ve yetkesinin de beyanıdır.

Kesit 2: Arkada dalgalanan Suriye bayrağı bu yetkenin ülke sathına yayılmasına vurgu yapar. Böylelikle ortaya konulan yönetim felsefesiyle, halkın geri kalanına hâkimiyet pekiştirilir. Suriye nüfusunu oluşturan onlarca etnik ve dinî grubun, bu yetke ve otoritenin sembolü olan ülke bayrağı altında toplandığı vurgulanır.



Şekil 4: Şam'da bir dükkân vitrini

Düzanlam: Fotoğrafta el işi süsleme sanatların yapıldığı bir dükkân vitrini görülmektedir. Üzerine dinî ve siyasi motiflerin işlendiği tabak şeklindeki objelerde solda Arapça "Muhammed" yazısı, sağda ise yine Arapça "Allah" yazısı yer almakta, hemen ortalarında ise Beşar Esad'ın fotoğrafının işlendiği bir obje bulunmaktadır.

Yananlam: *Kesit 1:* Bu fotoğraf da bizlere toplumda yaşayan bir bireyin kişisel düşüncesi ile oluşturduğu bir tabloyu yansıtmaktadır. Objeler vitrinde yoldan geçenlerin rahatlıkla görebileceği bir konumdadır ve otoritenin hangi ulu değerlerle sağlamlaştırdığını hatırlatır. Fotoğraf otoritenin dinî motiflerle pekiştirildiğine ve böylelikle elde edilebilecek toplumsal bir kabule gönderme yapar. Tekrar ve sıklığın bir görüntünün hafızalarda yer etmesinin önemli etkenlerinden olduğu düşünülürse bu fotoğraf bize büyük resmi tamamlayan bir portre sunar ve önceki fotoğraflarda vurgulanan otorite fikri sağlamlaştıılır.

Sonuç

Suriye Arap Cumhuriyeti'nin tarihsel arka planı, ülkenin kendine has siyasi ve sosyoekonomik durumu ve diğer etkenler göz önünde bulundurulduğunda, ülke çapında büyük yaygınlığı bulunan Beşar Esad fotoğraflarının, Esad Ailesinin ülkedeki otorite konumunu sağlamlaştırma düşüncesinin bir sonucu olduğu rahatlıkla gözlemlenebilir. Ailenin otoritesini yansıtan bu resimlerde, otoritenin kendisiyle sembolleştiği kişiler ise öncelikle baba Hafız Esad, büyük oğul Basil ve küçük oğul Beşar Esad olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ülkede yoğun olarak görülen bu fotoğrafları iki gruba ayırabiliriz. Bunlardan birincisi; ülke hükûmeti tarafından şehirlerin önemli merkezlerine, yol kenarlarına ve çeşitli bölgelerine asılan büyük boyutlu baskılar, diğeri ise halkın bir bölümünün dükkânlarının girişlerine, araçlarına, evlerinin kapılarına astıkları fotoğraflar. Hükûmet tarafından asılan fotoğrafları bir propaganda aracı olarak değerlendirmek mümkündür ancak bu fotoğrafların halk tarafından sıklıkla kullanılmasını da iki ayrı sebebe bağlayabiliriz. Öncelikle halktan bir kısım bu fotoğrafları hükûmete olan desteğini vurgulamak ve bir anlamda safını belli etmek amacıyla kullanmaktadır. Ancak diğer kısım ise tepki çekmemek ve daha rahat bir yaşam sürebilmek gibi birtakım sebeplerle bu fotoğrafları kullanmakta ve böylelikle bir korunma refleksi geliştirmektedir. Bu noktada değinilmesi gereken en önemli şey, ailenin otoritesini dayandığı ve ülkede nüfusun yaklaşık %12'si tarafından benimsenmiş inanç sistemi olan Nusayrilik¹ ve resimlerin birçoğunda bu inanç sistemine olan bağlılık çeşitli sembollerin kullanımıyla hissettirilmektedir. Ancak buradaki tartışma konusu, ülke halkının bir bölümün oluşturduğu Nusayri nüfusun inanç ve değerler sisteminin sorgulanması değil tam aksine, ülke otoritesiyle oluşturulan ve halkın geri kalanının içine itildiği "ötekilik" kompleksidir. Ve bu ötekilik kompleksi ülke çapında büyük bir korku imparatorluğu oluşturmuştur. İşte bu korku imparatorluğunun tamamlayıcı öğelerinden bir tanesi de bu korkuyu her an ve her yerde anımsatma amacı güden Beşar Esad fotoğraflarıdır. Bu bağlamda, Paul Virilio'nun Hız ve Politika adlı eserinde aktardığı bir söz dikkate değerdir. "*Korku canilerin en acımasız olanıdır, hiçbir zaman öldürmez ama yaşamaktan da alıkoyar.*" (Virilio, 1998, s. 45)

Kaynakça

- Berger, J. (2009). *O ana adanmış*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Brown, J. (2000). *Beyin yıkama*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Çamdereli, M. (2008). *İletişime giriş*. İstanbul: Dem Yayıncılık.

1 Aleviliğin bir kolu olan Nusayrilik, 11. İmam Hasan Askeri'nin öğrencisi ve yakın dostu Ebu Şuayb Muhammed bin Nusayr el-Basri en-Nümeiri (öl. H. 270, M. 883) tarafından IX yüzyılda kurulan; Abu Abdullah al-Huseyinibn Hamdan al-Hasibi (öl. Halep 957) tarafından geliştirilen, İslamiyet'in batini yorumuna, tasavvufa, tenasüh (ruh göçü; métempsychose), hulûl (réincarnation) nazariyesine, Ehl-i Beyt sevgi ve saygısına dayanan bir inanç sistemidir.

Eken, M. (2010). *Suriye fotoğraf arşivi*. Suriye: Metin Eken.

Fiske, J. (2003). *İletişim çalışmalarına giriş*. Ankara: Bilim ve Sanat.

Gaytancıoğlu, K. (2008). *Soğuk savaş sonrası dönemde Türkiye-Suriye ilişkilerinin Orta Doğu politikasına etkisi*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne.

Göksun, Y. (2010). *Suriye'de toplum ve semboller*. <http://yasinatlioglu.blogspot.com/2010/03/suriyede-toplum-ve-semboller-1.html>. adresinden 20 Eylül 2011 tarihinde edinilmiştir.

Houzoiri. (2011). *Halep Aziziye semti*. <http://www.geziyorumları.com>. adresinde 30 Eylül 2011 tarihinde edinilmiştir.

Mitchell, W. (2005). *İkonoloji imaj, metin, ideoloji*. İstanbul: Paradigma Yayınları.

Parsa, A. F. (2011). *İmgenin gücü ve görsel kültürün yükselişi*. <http://www.fotografya.gen.tr/cnd/index.php?id=226,329,0,0,1,0> adresinden 20 Eylül 2011 tarihinde edinilmiştir.

Ulağı, S. (2006). *İmgebilim "ötekinin" bilimine giriş*. Ankara: Sinemis Yayınları.

Virilio, P. (1998). *Hız ve politika*. İstanbul: Metis Yayınları.

Türk Basınında Nefret Söylemi: “Mavi Marmara Baskını” Örneği

F. Betül Aydın*

Giriş

İsrail ablukası altındaki Gazze'ye, kısa adı İHH olan İnsani Yardım Vakfı önderliğinde bir araya gelen her kesimden gönüllünün yer aldığı ve içinde temel insani yardım malzemelerini barındıran Mavi Marmara Gemisi, hatırlanacağı üzere 22 Mayıs 2010 tarihinde İstanbul'dan yola çıkmıştı. 360'tan fazla Türk'ün bulunduğu gemide yabancı aktivistler ve mürettebatla birlikte 600 kadar kişi bulunuyordu. 31 Mayıs 2010 sabahı uluslararası kara sularında Mavi Marmara'ya İsrail tarafından baskın yapılmış, saldırıda 9 Türk hayatını kaybetmiş, onlarca kişi yaralanmıştı. İsrail'in saldırısında, gemideki aktivistler İsrail askerleri tarafından gözüaltına alınıp hapse atılmış, yaralıları bile kelepçe takılması Türkiye'deki tansiyonu iyice yükseltmişti. Türk Hükûmeti, uluslararası arenada pek çok girişimde bulunmuş İsrail'i kınaması için Birleşmiş Milletleri (BM) acil toplantıya çağırılmış ve konseyde oy çokluğuyla İsrail'in kınanmasını sağlamıştı.

Yola çıktığı ilk günden itibaren dünya kamuoyunun dikkatle takip ettiği yardım konvoyuna, İsrail; “Yaklaşırsanız saldırırız.” açıklamasını da önceden yaptığı gibi olası tutuklamalara karşı Aşdod Limanı'nda gözaltı için çadırları bile kurmuştu. Dünyada büyük tepkilerle karşılanan kanlı saldırı, Amerika'dan Afrika'ya, Avrupa'dan Orta Asya'ya kadar pek çok ülkede düzenlenen gösterilerle protesto edilmişti.

İsrail'in saldırısı başta Türk medyası olmak üzere tüm dünya medyasında da geniş yankı uyandırmıştı. Dünya medyası ve özellikle İslam ülkelerinin medyası, antisemitik düşünce

* Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Gazetecilik Bölümü.

üzerinden haberlerini şekillendirmiş ve haber söylemlerini nefret söylemleriyle kamuoyuna vermişlerdi. Bu çalışma da Mavi Marmara baskınıyla ilgili haberlerin nefret söylemi bağlamında haberleştirildiği Türk basınına ele almayı amaçlamaktadır. Bunun için *Taraf*, *Vakit*, *Yeni Şafak* ve *Zaman* gazeteleri seçilmiştir. O dönem hükûmete yakın olması nedeniyle *Taraf*, İslamcı ve antisemitik söylemleri ağır bastığı için *Vakit*, hükûmete yakın muhafazakâr bir gazete olması nedeniyle *Yeni Şafak*, haberleri ılımlı söylemlerde ürettiği için ise *Zaman* gazetesi seçilmiştir.

Çalışma 3 bölümden oluşmaktadır. 'Nefret Söylemi ve Basın' başlıklı ilk bölümde, nefret söyleminin ne olduğuna, basında milliyetçilik ve ırkçılık üzerinden nasıl kullanıldığına değinilecektir. 'Türkiye-İsrail İlişkileri ve Antisemitizm' başlıklı ikinci bölümde ise genel olarak Türkiye-İsrail ilişkileri değerlendirilmeye çalışılacak ve antisemitizm ile Türkiye'deki Yahudi karşıtlığı da bu çerçevede ele alınmaya çalışılacaktır. Son bölümde ise bahsi geçen gazetelerin 1-7 Haziran 2010 tarihleri arasında ilk sayfalarında yer alan nefret söylemi çerçevesinde baskınla ilgili dikkat çekici haberleri vanDijk'ın geliştirdiği "eleştirel söylem analizi" çözümlemesi ile analiz edilmeye çalışılacaktır.

Nefret Söylemi ve Basın

Nefret Söylemi Nedir?

Nefret söylemi bir nefret suçudur ve farklı tanımları yapılagelmiştir. Her ne kadar nefret suçu kavramı ile nefret söylemi birbirine karıştırılsa da nefret suçları daha çok hukuki (cezai yaptırım gibi) bir mecraya gönderme yapmakta; nefret söylemi ise toplumdaki en küçük birim olan bireylerden, kitlesel ölçekli medyaya kadar geniş bir yelpazede, gücünün zayıfı ya da biz'in ötekî'ne yaptığı; irki, dinî, cinsî, siyasi vb. diğer farklı faktörlerle aşışılama, toplumdan soyutlama veya bir nevi tahakküm kurma çabasına gönderme yapmaktadır.

Nefret suçunu besleyen temel faktör, nefret söylemidir ve ardında farklı etnik, dinî kimlikler, cinsel yönelimlere karşı ön yargı, ayrımcılık, ırkçılık, yabancı düşmanlığı, cinsiyetçilik, transfobi ve homofobi bulunmaktadır. Nefret söylemi, bireylere, ırkları, ten renkleri, etnik kökenleri, toplumsal cinsiyetleri, milliyetleri, dinleri, cinsel tercihleri, yetersizlikleri ve diğer bireysel ayrımcılık biçimleri temelinde yöneltilen nefreti içeren ve teşvik eden söylemler olarak tanımlanabilir (Akdeniz, 2009, akt. Binark, 2010, s. 23). Medyada son yıllarda oluşan yeni söylem türleri ve bu söylemlerin boyutları doğrudan milliyetçilik, ırkçılık, ötekileştirme, ayrımcılık gibi temellere dayanmakta olup toplumsal yapının şekillenmesinde medya, bu anlamda önemli bir rol oynamaktadır. Medyada nefret söyleminin yükselişi ve bu söylemlerin tekrar tekrar yeniden üretimindeki bu artış, Avrupa Konseyi Bakanlar Komitesinin nefret söylemine dair tavsiye kararını almasını beraberinde getirmiştir. Evrensel düzeyde kabul görmüş bir tanımı olmayan nefret söyleminin (birçok ülke bu kavram kapsamına girebilecek ifadeleri, aralarında ufak değişikliklerle yasaklasa da) 1997 yılında Avrupa Konseyi

Bakanlar Komitesi (Council of Europe- Committee of Minister) aldığı kararda nefret söylemini şöyle tanımlanmıştır:

İrkçi nefret, yabancı düşmanlığı, antisemitizm veya hoşgörüsüzlük ifade eden, saldırgan milliyetçilik de dâhil olmak üzere, diğer nefret biçimlerini yayan, teşvik eden, savunan ya da haklı gösteren her tür ifade biçimi. Hoşgörüsüzlüğe dayalı nefret, saldırgan milliyetçilik ve etnik merkezîyetçilik, ayrımcılık ve azınlıklara, göçmenlere ve göçmen kökenli kişilere karşı düşmanlık yoluyla ifade edilen hoşgörüsüzlüğü içermektedir.

Kısacası nefret söyleminin temelindeön yargılar, ırkçılık, yabancı korkusu veya düşmanlığı, taraf tutma, ayrımcılık, cinsiyetçilik, homofobi vb. yatmaktadır. Kültürel kimlikler ve grup özellikleri gibi unsurlar nefret söyleminin kullanılmasını etkilemekte; yükselen milliyetçilik ve farklı olana tahammülsüzlük gibi koşullarda, nefret dili yükselmekte ve etkisini arttırmaktadır (Alğan & Şensever, 2010, s. 15). Sevily Çelenk’e göre (2009, s. 212) bu bağlamda nefret söyleminin temelindeki ayrımcılığın en eski görünümünden biri olan ırkçılık (*racism*) ve yabancı düşmanlığı (*xenophobia*), tarih boyunca kölecilik, etnik temizlik, soykırım, katliam, zorunlu göç ettirme, aç bırakma, tecavüz gibi farklı şiddet uygulamalarıyla birlikte günümüze kadar devam etmiştir.

Nefret söylemi, nefret suçuna giden sürecin çıkış noktası, yani nefret suçunun önünü açan tahammülsüzlüğün ve hoşgörüsüzlüğün dışavurumudur. Hedef alınan gruplara “Toplumda size yer yok” mesajı yinelenerek verilmekte, grup üyeleri pasifleştirilmektedir (İnceoğlu &

Sözeri, 2012, s. 24). Bu durum, günümüzde bu topraklarda nefret söylemi ve bu söylemin politik tezahürü olan ayrımcılığın, toplumsal yaşamın en derinlerinde yer etmiş bir toplumsal vakasıdır. Günlük yaşamın vazgeçilmez, en yerleşik dili, politik ve kültürel varoluş olduğu kadar, farklı etnik kökene, inanca ve kültürel kimliğe sahip, değişik sosyal kesimlerden insanlar arasında, azınlıklara yönelik nefret söylemi ve ayrımcılık insanların daha dünyaya gözünü açmasıyla başlamaktadır. Ermeni, Rum, Roman, Alevi ve Kürt vatandaşlara nefreti ve ayrımcı söylemi ebeveynler, çocuklarını ‘terbiye etmede’ çok sık kullanmaktadırlar (Tahmaz, 2012, s. 190). Tabi her ne kadar Türkiye farklı ırk ve etnisiteleri bünyesinde barındırıyor ve bu farklılık, gruplar arasında nefret içerikli söz ve eylemlere dönüşüyorsa da bu durumu bizim topraklarımızla sınırlandırmak elbette yanlış olacaktır. Nefret söylemi ya da nefret suçu günümüzde yeni bir kavrammış gibi görünse de tarihsel olarak oldukça kadim olduğu söylenebilir. Öyle ki nefret içerikli eylemler insanlığın başlangıcına kadar götürülebilmektedir ve kutsal kitaplara da konu olan “Habil ve Kabil” hikâyesi bunun en somut örneğidir. Dolayısıyla bu tür nefret içerikli söz ve eylemler, tarihten bugüne en ilkel kabilelerden en ileri demokrasilere sahip ülkelere kadar, kısacası yeryüzünde insanın olduğu her ulus ve coğrafyada görmek mümkündür.

Basının Nefret Söylemi

Nefret söyleminin en yoğun olarak kullanıldığı alanlardan birisi şüphesiz basındır. Basının nasıl bir nefret söylemi kullandığına geçmeden önce bir noktayı vurgulamakta yarar var. Basında nefret söyleminin, ideolojik bir mücadele alanı olan “toplumsal bellek” bağlamında kültürel biçimlerde kendisini nasıl gösterdiği ve bu çerçevede basında yeniden nasıl ürettiğini bağdaştırmak yerinde olacak ve bu nedenle bu başlık altında “toplumsal bellek” konusuna da atıfta bulunulacaktır.

Haberler, kurgusal metinlerdir ve tüm kurgusal metinlerde olduğu gibi haberin de bir söylemi vardır. Haberler özetledikleri, hikâye ettikleri olaylara, gerçeklere anlam kazandırmaktadır. Bir yandan, haberin söyleminin içinde yer alan anlatımlar olaylar/gerçekler kurulup canlandırılmakta ve insanlara aktarılmaktadır. Diğer yandan ise haberlerin söylemleri içinde egemen söylemler doğallaştırılmakta, egemen ideoloji yeniden kurulmaktadır (Tokgöz, 2003, s. 185). Egemen ideolojik gündelik söylem ve pratikler, çatışma ve şiddeti yeniden üretmek toplumsal parçalanmayı süregelen kılmaktadır. Böylelikle toplumsal alanda daha rahatlıkla hareket edeceği güçsüz bir yapı oluşturmaktadır. Bu durum, iktidarın şiddet aygıtını meşrulaştırmakta yani muhalifler ve “öteki”ler üzerinde uyguladığı baskının, şiddetin normalleşmesine ve doğallaştırılmasına yardımcı olmaktadır. İktidar ‘makul vatandaş’ olarak tanımladığı kitlelerin yardımıyla şiddeti, gündelik yaşam alanındaki söylem ve pratiklerde sıradanlaştırarak yeniden üretmektedir. Bu süreçte, toplumsal bilinç yapısı faşizan bir biçimde yapılandırılmakta; sıradan insan farklı düşünenlerden, farklı din ve etnisiteden olanlardan, farklı cinsel eğilime sahip olanlardan kısaca “öteki”lerden korkmakta, nefret etmekte ve söylemsel, eylemsel şiddeti kullanarak iktidarın kendi var oluşunu tehdit ettiğini bilincine yerleştirdiği bu unsurlardan kurtulmak istemektedir (Çoban, 2010, s. 9-10). Toplumun ideolojik olarak şekillendirildiği bu süreçte basına önemli bir görev düşmekte ve basın toplumsal anlamda, şiddeti söylemsel olarak üretilen toplumsal olarak paylaşılan teknik ön yargıları üretip pekiştirmektedir ki bunu toplumsal bellek ile yapmaktadır.

Toplumsal bellek kavramının tek bir tanımı yapılamasa da Barış Çoban (2010, s. 10-15)’a göre toplumsal bellek, toplumun kendisini tanıdığı bir ayna ve toplumsal iletişimin temel belirleyenlerinden birisidir. Kurgusal bir yapıya sahiptir, düşünsel üretim araçlarına sahip olan egemen yapı bu kurgusal yapıyı üst belirlemektedir. Toplumsal bellekte, “öteki”lere yönelik nefret içeren tutumların oluşturulması sürecinde tarihsel belirleyenler de etkin bir biçimde kullanılmakta ve böylelikle toplumsal bellekte “öteki”lere yönelik düşmanlığın tohumları ekilmektedir. Tarihin anımsanma biçimi, anlamlandırılma süreçleriyle çakışmaktayken günümüz politikasında ağırlığı hissedilen tarihsel argümanlar, aslında tarihsel vakalar içerisinde ideolojik bir gözle seçilmekte ve bu ideolojik bağlamda anımsatılıp anlamlandırılmaktadır. Kısacası ideolojik bir mücadele alanı olan toplumsal bellek, toplumsal bağlamda nelerin, nasıl anımsanacağını belirlemesi açısından ideolojik olarak topluma yön vermesi anlamına gelmektedir.

Toplumsal bellek toplumsal anlamda iktidarın kurulabilmesi için başta kitle iletişimi olmak üzere farklı ideolojik aygıtların kullanımıyla kurgulanmaktadır. Toplumsal iletişim bakımından iktidar tarafından kitle iletişim araçları dolayısıyla kurgulanmış olan toplumsal bellek, egemen grubun, ‘öteki’lere karşı kendini konumlandırması ve ötekilere yönelik şiddetin meşrulaştırılmasını sağlamaktadır. Bu bağlamda basın, toplumsal bilinçteki ‘öteki’ ya da düşman imgesinin oluşturulması ve canlı tutulması bakımından önemli bir işlev yerine getirmektedir. Toplumsal belleğin üretimi ve yeniden üretiminde merkezi bir role sahip olan medya, gündeme ideolojik müdahaleleri normalleştiren, meşrulaştıran yaklaşımlara dair tarihsel imgeleri oluşturmakta ve yerleştirmektedir (Çoban, 2010, s. 11-17). Çünkü haber medyası insanlara doğrudan tanık olamayacakları olaylara ilişkin bilgi ve enformasyon sağlamakta olup insanların içinde yaşadıkları ekonomik, politik ve sosyokültürel düzenin nasıl anlaşılması gerektiği; neler hakkında bilgilenip/bilgilenmemeleri gerektiği, diğer toplumlara, kültürlere, gruplara veya cinslere ilişkin bakış açılarının şekillenmesinde önemli bir role sahiptir. Yani insanların bilinçlerinin şekillenmesinde haber medyası etkili bir kurumdur (Cangöz, 2008, s. 81). Medya, iktidarın ve seçkinlerin gereksinimini karşılayan bir propaganda aracı olarak işlev görmek ve egemen ideolojinin bir aygıtı olarak milliyetçiliği, ırkçılığı yeniden üretirken toplumsal öfke/ nefret duygularını da üretmekte ve bu duyguların ötekilere karşı yöneltilmesine neden olmaktadır. İktidar seçkinlerinin, hükûmet temsilcilerinin, entelektüellerin, STK’ların, kanaat önderlerinin ve medyanın kullandığı ve ürettiği sözcükler günümüzde zaman ve mekân içinde biçimlenmiş söylemler olarak kendini ortaya koymaktadır. Böylece söylemi oluşturan birey ya da dil kullanıcıları örtük ya da açık bir biçimde kendi ideolojilerine koşut olduğunu düşündükleri veya etkilendikleri değerleri içeren söylemlere göndermeler yapmaktadırlar. Bu bağlamda dil kullanıcılarının söylemi kaba, kışkırtıcı, küçümseyici, alaycı, saldırgan, öfkeli, kızgın, sert, küfürlü, argo, kural dışı, sıra dışı kullanımlar, popüler kültürün ürettiği sözcükler gibi aslında diğer bireylerden ve toplumdan etkilenmiş biçimiyle farkında olarak veya olmayarak bilinçli veya bilinçsiz benimsemiş olduğu ortak bilgi değerlerini ortaya koymaktadır (İnceoğlu, 2009). Bu söylemsel ifadeler medya düzeyinde kullanıldığında nefret söylemi çerçevesinde taban bulmaktadır.

Daha özel bir ifadeyle basının, haber söylemlerinde kullandığı ırkçı, ayrımcı, kışkırtıcı, milliyetçi gibi üslup biçimleriyle nefret söylemini toplumsal zeminde meşrulaştırıp yaymasıyla, toplumsal bellek bağlamında egemen ideoloji ekseninde nefret söylemi tekrar tekrar üretilmektedir. Özellikle Türkiye gibi birçok etnik grubu bünyesinde barındıran ve devletin resmi ideolojilerinden biri olan milliyetçilik gibi ilkelere sahip ülkelerin medyasında, neredeyse bazı durumlarda linç etme raddesine gelen nefret içerikli söylemlere sık rastlanabilmektedir.

Nefret Söylemi Bağlamında Basında Milliyetçi ve Irkçı Söylem

Milliyetçilik ve ırkçılık kavramları her ne kadar anlam bakımından birbirlerini çağrıştırıyorlarsa da farklı anlamlara sahiptirler. Medya dolayısıyla yayılan milliyetçi ve ırkçı söylemler nefret söyleminin en önemli ve belki de en temel ‘öteki’leştirme aracı iken milliyetçi ve ırkçı

eylemler de nefret suçunun işlenmesinde, suçu işleyenin, en temel savunma biçimlerinden birinin tezahürü olduğu söylenebilir.

Milliyetçilik kelime anlamı itibarıyla ulusçuluk ve Fransızcadaki nasyonalizm kelimeleriyle eş anlamlı kullanılmaktadır. Milliyetçilik, bir sosyal politika prensibi veya fikir akımı olarak millet realitesinden hareket etmektedir ve milli menfaati temin gayesiyle bir ülkü etrafında toplanmayı ifade etmektedir. Milliyetçilik, ideal ve kader birliğinin yönlerini belirten bir prensiptir ve toplumu yüceltme amacı göstermektedir. Her milletin milliyetçilik anlayışı farklıdır bu nedenle her milliyetçilik akımının kendine özgü özellikleri bulunmaktadır (Eroğlu, 1992, s. 25). Milliyetçilik bir ideoloji olarak “Sanayi Devrimi”nden sonra Batı Avrupa’da ortaya çıkmış olup günümüzde ideolojik bir alan olarak üst yapı içerisinde farklı yapılarda varlığını sürdürmektedir.

İrkçilik kavramı ise ‘toplumsal olarak önemli fiziksel ayrımlara dayanan bir ön yargı’ (Giddens, 2000, s. 226) veya ‘biyolojik veya kültürel görünüşleri nedeniyle belirli toplulukların dışlanmasına dayalı ideolojik bir söylem’ (Guibernau, 1997, s. 145) olarak tanımlanabilir. İrkçilik, söylem de dâhil, ayrımcı toplumsal pratikler tarafından yerel (mikro) düzeyde ve kurumlar, örgütler ve grup ilişkilerinde küresel (makro) düzeyde üretilen ve ırkçı ideolojiler tarafından bilişsel olarak desteklenen etnik bir eşitsizlik sistemidir (vanDijk, 2003, s. 54). Balibar’ın da belirttiği gibi (2000, s. 55) ırkçılık, ırkçı kişilerin basit bir hezeyanı değil, toplumsal bir ilişkidir. Milliyetçiliğin bir sonraki aşaması ırkçılıktır ve şiddetten ayrıl(a)maz. Milliyetçi ideoloji, topluma bir kimlik vermektedir. Ancak milliyetçiliği ırkçılıktan ayıramayız. Çünkü her milliyetçi yapı, toplumu bütünselleştirme, eksiksiz kılma çabası içerisinde, kendi ırkının aşırı vurguladığı bir mitoloji yaratmaktadır. Bu mitolojiye göre, milliyetçi ideolojinin egemen olduğu ulus-devlet yapısı yurttaşlarını “tek devlet, tek dil, tek din” yoluyla homojenleştirmek ve sisteme bağlamak amacıyla tüm toplumsal bilinç yapısında milliyetçi bir alt yapının oluşturulması için çaba harcamaktadır. Milliyetçi resmî tarih, devletin varlığını sürdürmeyi sağlayacak klişelerden oluşan bir kurgunun, gerçekliği tahrif eden bir metnin yaratılmasını amaçlar. Bu tür bir tarih daha çok mitolojik öğeler taşımaktadır. Toplumsal belleğin milliyetçi ve ırkçı ideolojiyi destekleyen ideolojik gönderimleri iktidarın denetiminde toplumsal yaşamın parçalanmasında etkin bir araç olarak kullanılabilmektedir. Toplumsal bellek milliyetçi tarihinde yaratıldığı mit ve simgelerin alanı olarak egemen ideolojiye hizmet etmektedir. Milliyetçilik toplumsal bellek bağlamında egemen ideolojiye hizmet ederken toplumsal kimlik bağlamında ırkçılık birleştirici değil, asimilasyonu amaçlayan, parçalayıcı ve toplumsal çatışmayı yoğunlaştıran bir durum yaratmaktadır. ‘Öteki’leri hedef alan milliyetçi ideoloji, ırkçılık, şiddet ile kendisini ifade etmekte ve şiddeti bir iletişim biçimine dönüştürmektedir. İrkçi klişeler, toplumsal ön yargıları güçlendirip topluma düşünsel boşluk bırakmadığı için endişeyi engellemektedir (Çoban, 2009, s. 41-49). Bu bağlamda toplumsal ön yargıları güçlendirmede ırkçı klişelerin en yaygın kullanıldığı alan şüphesiz kitle iletişim araçlarıdır. Basının kullandığı ırkçı ya da milliyetçi söylemler toplumsal iletişimi parçalamanın yanı sıra toplumsal grupların içe kapanmasına ve birbirlerine düşman olmalarına yol açmaktadır.

19. yüzyılda başlayan ulus devletlerin ortaya çıkışında harç vazifesi gören milliyetçilik, Hobsbawm'ın belirttiği gibi (1995, s. 223) bugün belki '19. yüzyıl ile 20. yüzyıl başında temsil ettiği söylenebilecek kadar güçlü bir politik bir program değildir. Olsa olsa başka gelişmeleri karmaşıklaştıran bir faktör ya da katalizördür'. Kitle iletişim araçları, bu anlamda en iyi katalizör görevi görmektedir. Anderson'ın ifadesiyle hayali bir cemaat olan ulus ve bu bağlamda bir ideoloji olarak milliyetçilik, hayali bir evrenin sınırlarını nasıl çiziyorsa, kitle iletişim araçları da bu sınırların içini öylece doldurmaktadır. Özellikle totaliter ideolojilerin yaygınlaştırılmasında, siyasi propaganda amacıyla kullanılan medya, millet oluşturma projelerinin vazgeçilmez teknik alt yapısını oluşturmuştur. Medyayla birlikte artık millet, bir yanıyla genel ve kitlesel, diğer yanıyla özel ve bireysel olmuştur. Somut insanın bilincine ve hayat tasavvuruna medyayla ulaştırılan milli ikonlara -bayrak, marş, milli gurur vesileleri vs.- özel hayatları dönüştürerek millet fikrini somuta taşıyan gerçek faileri üretmektedir (Bostancı, 1999, s. 80-83). Böylelikle medyanın milliyetçi söylemleri, bireylere sirayet etmektedir.

Milliyetçilik ve ondan ayrılamayan ırkçılığın, sanayileşmeyle birlikte Avrupa'da ortaya çıktığını belirtmiştik. 19. ve 20. yüzyılda yeni ulus devletlerin ortaya çıkması, milliyetçilik eksenli toplumsal yeni birlik-bütünlükçü duyguları beraberinde getirmiştir. Bu süreçte medyanın en temel ve en eski aracı olan gazeteler, milliyetçilik ideolojisinin yayılmasına öncülük etmişlerdir. Bugün, gerek gazeteler gerekse diğer kitle iletişim araçları, egemen ideolojinin bir aygıtı olarak milliyetçiliği üretmekte ve üretirken de şiddet içerikli söylemleri yoğun bir biçimde kullanmaktadırlar. Bugün medyanın kullandığı ırkçı/milliyetçi söylemler, nefret söylemi bağlamında en sık karşılaştığımız söylem türlerinden birisidir. Türkiye açısından baktığımızda başta Kürtler ve Ermeniler olmak üzere, Türkler dışında farklı etnisitelere karşı kullandığı söylemlerinde medya, toplumsal çatışmanın en önemli aktörü hâline gelmiştir.

Türkiye-İsrail İlişkileri ve Antisemitizm

Türkiye-İsrail İlişkilerine Genel Bir Bakış

Türkiye-İsrail ilişkilerine geçmeden önce, İsrail Devleti'nin kuruluşunun; siyasi, tarihi ve hukuki açıdan önemli bir hata olduğu ve Orta Doğu sorununun da başlangıcını oluşturduğu yönünde yaygın bir görüşün hâkim olduğunu söyleyebiliriz. Bu görüşe gerekçe olarak ise tarihe ve özellikle de dinsel kaynaklara dayanarak hak iddia etmek ve bunu uluslararası topluma kabul ettirerek onaylatabilmenin olağan dışı bir durum olması gösterilmektedir. Türkiye her ne kadar 15 Mayıs 1948'te kurulan İsrail Devleti'ni, hemen tanımamış ve on ay kadar sonra (28 Mart 1949) *de facto* olarak tanımışsa da İsrail Devleti'ni tanıyan ilk Müslüman ülke olmuştur.

İsrail Devleti'nin kuruluşundan bu yana Türkiye-İsrail ilişkileri inişli-çıkışlı dönemlere tanık olmuştur. Türkiye-İsrail ilişkilerini daha yüzeysel ele almak açısından kuruluşundan bugüne ne gibi süreçler yaşandığına değinilmeyecektir. Ancak 1990'ların başından itibaren iki

ülke arasında gelişen diplomatik ilişkiler yeni bir boyut kazanmış¹, 1990'lı yıllar boyunca da Türkiye-İsrail arasındaki ikili ilişkiler, bölgesel gelişmelerin sonucu olarak hızlı bir gelişim göstermiştir.

2000'li yıllara gelindiğinde iki ülke ilişkileri yeni ve daha problemlili bir döneme girmiş, bunda İsrail'deki hükûmet değişikliği ve barış sürecinin askıya alınmasının büyük etkisi olmuştur. Türkiye'de AK Parti hükûmeti'nin göreve başlamasıyla birlikte ilişkilerin siyasi boyutunda görülen gerginliklere yenileri eklenmiştir. 2000'li yıllar Türk-İsrail ilişkilerinde kriz ve gerginlik yılları olmuştur. En büyük krizlerden biri, İsrail'in Gazze'ye karşı giriştiği Dökme Kurşun Operasyonu'nda yaşanmış ve saldırının başından itibaren, 27 Aralık 2008, operasyona en sert tepki Başbakan Erdoğan'dan gelmişti. Başbakan Erdoğan, bir taraftan taraflar arasında ateşkesin sağlanması, Filistinli gruplar arasında uzlaşmaya varılması ve Gazze'nin yeniden inşası şeklinde özetlenebilecek Türkiye'nin pozisyonunu değişik platformlarda dile getirirken diğer taraftan da İsrail'in bu operasyonunu Türkiye'ye yapılmış bir saygısızlık olarak değerlendirmiş, iki ülke ilişkilerinde güvenin kalmadığını vurgulamıştı.² Operasyonun başlamasının ardından Erdoğan, İsrail'i saldırgan ülke olarak tanımlamış, Gazze'yi "*açık hava hapishanesi*" olarak niteleyerek yapılan operasyonu barışa indirilmiş büyük bir darbe olarak değerlendirmişti. Ayrıca Gazze'deki insani trajediye sessiz kalmamayacağını, özellikle Birleşmiş Milletlere sorumluluk düştüğünü ve Türkiye'nin barışa yönelik gayretlerinin devam edeceğini belirtmişti. Türkiye'nin doğrudan İsrail'i hedef alması özellikle Arap sokağında Türkiye'nin popülerliğini arttırmıştı (Tür, 2009, s. 23-28). Türkiye'nin İsrail'e karşı tavır eleştirilerle sınırlı kalmamış, İsrail'in Birleşmiş Milletlerden atılmasını da önermişti.

Dökme kurşun Operasyonu'ndan kısa bir süre sonra, (Ocak 2009'da) Davos Ekonomik Formu'nda Filistin oturumunda yaşanan kriz, iki ülke arasındaki ilişkiyi sona erdirdiğinin kanıtı olmuştur. Oturumda Erdoğan, İsrail hükûmetinin Gazze'deki Filistinlilere uyguladığı operasyonları ve katı politikalarını sert bir şekilde eleştirmişti. Başbakan Erdoğan'ın doğrudan

1 Editörlüğünü Baskın Oran'ın yaptığı Türk Dış Politikası adlı derlemede, İsrail ile ilişkilerin 1990'larda yükselişe geçmesi; (1) Filistin ve İsrail arasındaki temkinli bir havada başlatılmış olan diyalog süreci, (2) 1950'lerde Menderes'in yaptığı gibi İsrail ile dirsek temasının sağlanması, (3) PKK eylemlerinin Suriye, İran, Irak tarafından desteklenmesi, Suriye ile su sorunu, Türkiye'nin İran rejiminden rahatsızlığı, (4) "İslamcı yükselişin karşısındaki grupların, bölgede Türkiye ile benzeşen siyasi ve ekonomik yapıya sahip tek ülke olan İsrail'le ilişkilerin geliştirilmesi görüşünü savunması (5) ABD'nin 'yeni dünya düzeni' için bölgede Batı yanlısı iki demokrasinin desteğine ihtiyacı olmak üzere beş madde hâlinde sıralanmıştır. (Daha detaylı bilgi için bk. Erhan & Kürkçüoğlu, 2002, s. 568-569).

2 Bunun nedeni İsrail Başbakanı Olmert'in 22 Aralık günü Ankara'ya yaptığı ziyaret sırasında, bu operasyonun planını bilmesine rağmen Türkiye'ye bahsetmemesiydi. Toplantı sonrası anlaşıldığı üzere Ankara'da Olmert ile yapılan görüşmelerin gündemi İsrail-Suriye görüşmeleriydi ancak toplantılarda Hamas ve Gazze üzerine konuşulurken Olmert bu konuyu hızlıca geçerek "Türkiye'den Gazze'ye yapılan yardımların kesilmeyeceği" sözünü vererek bu konu üzerine daha fazla konuşmaktan çekinmişti. Bunun üzerine görüşmelerin hemen ardından başlayan operasyonu Erdoğan, Türkiye'nin iyi niyetine ve arabuluculuk rolüne büyük saygısızlık olarak yorumlamıştı (Tür, 2009, s. 27).

İsrail Cumhurbaşkanı Şimon Peres’e sert çıkışı ve oturumu terk edişi, iki ülke arasındaki gerilimleri artırmıştı. Bu olaydan bir yıl sonra, televizyonda yayınlanan ‘Kurtlar Vadisi’ ve ‘Ayrılık’ dizilerinde İsraili yetkililerin ve askerlerin sunuluş biçimi, İsrail hükümetinde ve kamuoyunda ciddi bir tedirginliğe yol açmıştı. İsrail Dışişleri Bakanı Avigdor Lieberman, bunun devlet tarafından desteklenen ciddi bir provokasyon olduğunu, gerçeklikle ilgisi olmadığını ve İsrail askerlerini barbar katiller olarak gösteren bir televizyon dizisi olamayacağını belirtmişti (Balci & Gölcü, 2011, s. 277). Bu konuyla ilgili İsrail Dışişleri Bakan Yardımcısı Danny Ayolon, Türkiye’nin İsrail Büyükelçisi Oğuz Çelikkol’u, İsrail Parlamentosu Knesset’e çağırılmış ancak Ayolon görüşme öncesi basın mensuplarını da odaya davet edince, Çelikkol görüşmenin muhabirler çıktıktan sonra yapılmasını istemişti. Ayolon ise kameralara dönerek İbranice, “Bizim yüksek, onun daha alçak bir koltukta oturduğuna, masada yalnızca İsrail bayrağı bulunduğu ve bizim gülümsemediğimize dikkatinizi çekerim.” demişti.³ Medya “*alçak koltuk krizi*” adıyla yer alan bu görüşmenin İsrail gazetelerinde yer bulması sonrası da Ankara ile Tel Aviv arasında gergin bir trafik yaşanmış, bu olaydan dört ay kadar sonra da Mavi Marmara Baskını yaşanmıştı.

Karşıt Bir Alan Olarak: Antisemitizm ve Türkiye’de Yahudi Karşıtlığı

Bilindiği üzere İsrail’in altmış yılı aşkın bir süredir Filistin topraklarını istila ederek devlet olabilmek için verdiği mücadele, Yahudiler için de kutsal addedilen topraklarda Filistinlilere yaptıkları saldırılarıyla, tutuklamalarıyla, koydukları ambargolarla şiddetini artırarak devam etmektedir. Yüzyıllar boyunca pek çok millet tarafından istenmeyen, oradan oraya sürülen, kendilerine toprak arayan ve sonunda kendilerine *vaat edilen topraklar* olarak addettikleri Filistin topraklarına yerleşen Yahudilerin ve bu bağlamda ideolojik olarak Yahudilik/Semitizmin ortaya çıkışı nasıl olmuştur? Bu süreçte Müslüman bir ülke olarak Türkiye’de yükselen ve karşıt bir alan olan antisemitizm ne denli etkili olmuştur veya olmaktadır?

İsrail Devleti’nin ortaya çıkmasındaki esas ideolojiyi teşkil eden *Yahudilik* 19. yüzyıldaki devrimci Yahudiliğin bir eseri olarak ortaya çıkmış, katı ırkçı bir ideoloji olarak geliştirip İsrail Devleti’nin alt yapı oluşturmuştur. Hemen her ulus/ devlet ve ulusçuluk ilişkisinde olduğu gibi kurulan merkezî devlet bu ideolojinin hizmetkârı hâline gelmiş, geri dönüşlü olarak Yahudi cemaatini bu ideolojiye göre yönlendirmeye başlamıştır. Bazı kereler ileri sürüldüğünün aksine İsrail Devleti geleneksel dini değil, ideolojik bir Yahudiliği benimsemiştir (Aydın, 2006, s. 23). Buradaki asıl sorun devlet politikası hâlinde uygulamaya konulan ve katı bir ideolojik yapıya sahip Yahudilikten kaynaklanmaktadır.

Burada üzerinde durulması gerekli önemli noktalardan birisi bu söz konusu ideolojinin adlandırılmasıdır. Bu konuda üç kavram vardır: *Judaizm*, *Semitizm* ve *Siyonizm*. Judaizmin kökünü oluşturan Juda da Semitizm’in çekirdeğini oluşturan Semith de Batı dillerinde Türk-

3 (İsrail’le ‘alçak koltuk’ krizi, 2010).

çede kullanılan “Yahudi” kelimesini karşılamaktadır. Dolayısıyla iki kavram da “Yahudicilik” anlamına gelmektedir. Ancak Yahudilikte ırk ve din öylesine iç içedir ki bu özellikler modern çağlarda ancak ciddi bir dikkatle birbirinden ayrılabilir. Buna göre genelde “Judaizm” Yahudi din ve kültürünü, “Semitizm” ise Yahudi ırkını anlatmada kullanılmaktadır. Bunun içindir ki (İsrail, çevresindeki Müslüman Arap toplumların varlığına karşı çıkarak bir etnisite karşıtlığı sergiliyorsa da) antisemitizm bir ırka düşmanlık olarak lanetlenmekte, İsrail kendini antisemitizmin mağduru olarak göstermektedir (Aydın, 2006, s. 24).⁴

Antisemitizm ilk olarak 19. yüzyılda Almanya’da kullanılmış ve benimsenmiştir (Lewis, 2006, s. 27). Yahudi düşmanlığı olarak tanımlanan antisemitizmin başlangıcı aslında Hristiyanlık-tan önceki döneme kadar uzanmaktadır (Groepier, 1999, s. 7). Antisemitizmin başlıca temeli din farkı olup Musevi dininin putperestliğe karşı çıkışı yeterince anlaşılammıştır. Yahudiler, Filistin dışında yerleştikleri hemen her yerde bir ölçüde düşmanlıkla karşılaşmışlardır. İlk Çağ’da antisemitizm Musevilerin imparatora tapmayı kabul etmemeleri, ülkelerine bağlı olmamaları şeklinde yorumlanmıştır. İlk Hristiyanlara göre Yahudiler, Hz. İsa’yı çarmıha geren halktır ve bu sav, yüzyıllar boyu antisemitizmi haklı göstermek için kullanılmış; 18. yüzyılda Aydınlanma ile birlikte Avrupa’ya yeni bir dinsel özgürlük ortamı gelene dek, Yahudiler dönem dönem işkencelerle, katliamlarla, sürgünlerle karşılaşmışlardır. Ancak 19. yüzyılda milliyetçilik Avrupa’yı etkisi altına alınca antisemitizmin dayanağı din üstünlüğünden ırk üstünlüğüne kaymış ve bu düşmanlık yeni bir güç kazanarak kitlelerden daha büyük destek görmüştür. 20. yüzyıl başlarında antisemitizmde bir gerileme görüldüyse de 1917 Ekim Devrimi ve özellikle 1933’te Almanya’da Adolf Hitler’in iktidara gelmesi, antisemitizmi çıkırından çıkarmış ve çağdaş tarihte görülmedik ölçüde antisemitik hareketin tüm dünyaya yayılmasına yol açmıştır. İslam ülkelerinde ise tarih boyunca Yahudi toplulukları var olmuş ve güvenli bir yaşam ortamında bilim, sanat ve özellikle ticaret alanındaki etkinliklerini sürdürmüşlerdir (AnaBritannica, 1986, s. 169). Osmanlı dönemine baktığımızda da çok sayıda Yahudi Osmanlı topraklarında yaşamış, Fransa’dan ve İspanya’dan kaçan Yahudiler Selanik, Edirne ve İstanbul gibi şehirlere yerleştirilmişlerdir.

Yukarıda da değinildiği üzere, 19. yüzyılda kavramsallaştırılmış olsa da toplumlardaki Yahudilere karşı bir nefret algısı olarak antisemitizm, Hz. İsa’dan öncesine uzanmakta, bugün Yahudilerin OrtaDoğu’daki komşularından, Avrupa’ya ve Amerika’ya kadar antisemitik algı evrensel bir boyut ve bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Bugün Türkiye’deki Yahudi karşıtlığına

4 Siyonizm modern dönemlerde Yahudiliğin İsrail’deki Sion Tepesi çevresinde ve bütün bir dünyayı içine alacak şekilde oluşturulacak bir devlet idealini ifade eden ideolojinin adıdır. Siyonizm, tüm ırkçı ideolojiler gibi esas alınan ırkın yüceltilmesi ve başkalarının küçümsenmesi esasına dayanmaktadır (Aydın, 2011, s. 402-404). Genelde ideolojiyi bir sosyal oluşum ve kültürel tasarım bağlamında bir modern olgu olarak düşündüğümüzde İsrail’in mevcut resmi ideolojisi, sırf bir ırk ve sırf bir din olmanın ötesinde Siyonizm olarak nitelendirilmelidir. Bir yüzyıldan beri var olan ve İsrail saldırganlığına temel teşkil eden ideoloji de budur (Aydın, 2006, s. 24).

baktığımızda “antisemitizm yok” gibi görünmektedir.⁵ Her ne kadar tarih bilgimiz bize, Yahudilerin eşit değil ama Avrupa’daki soydaşlarına göre rahat yaşadığını gösterse de, Osmanlı dönemini bir yana bırakırsak, Cumhuriyet Dönemi’nde antisemitizmin çok açık örneklerinin yaşandığı söylenebilir. Mesela Cevat Rifat Atilhan’dan Alpaslan Türkeş’e uzanan Türkçülük hareketinin Yahudi karşıtı düşünce ve politikaları da bu bağlamda örnek verilebilir (Hür, 2005). Öyle ki Cevat Rifat Atilhan, Yahudiler tarafından *Türkiye’nin Hitleri* olarak nitelendirilmiştir.

Türkiye’de genel olarak karşıt bir alan olan antisemitizm değerlendirildiğinde, yukarıda Türkiye-İsrail ilişkilerinde de bahsedildiği üzere, 2000’li yıllardan itibaren gerek İsrail’in Filistin üzerindeki operasyonlarını artırması gerekse Türkiye’nin muhafazakâr iktidar yapısına kavuşması, her ne kadar Türkiye-İsrail arasındaki askerî, ekonomik ilişkiler gibi seküler ilişkiler normal seyrinde ilerlese de millî ve dinî duygular bağlamında bir gerileme söz konusudur. Türkiye’de bu anlamda son yıllarda antisemitik fikirler hızla artmaktadır. Bu algının Türkiye’de kavranmasında basının (özellikle 1990’lı yıllardan itibaren özel radyo ve televizyonların ortaya çıkmasıyla görselliğin ön plana çıkması) büyük etkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Yahudi karşıtı fikirler daha çok İslamcı ve milliyetçi basın tarafından yoğun olarak işlenmektedir. Vakit, Yeni Şafak, Milli Gazete gibi İslami ve Orta Doğu gibi milliyetçi basında bu durum daha yaygındır. Mesela Vakit gazetesi, içerdiği ırkçı ve Yahudi aleyhtarı yazılar nedeniyle Şubat 2005’te Almanya’da yasaklanmıştır.

Çalışmanın Yöntemi

Basında nefret söylemi bağlamında Mavi Marmara Baskını örneğinin ele alındığı bu çalışmada metodolojik olarak *eleştirel söylem analizi* kullanılacaktır. Van Dijk (1993, s. 252)’a göre eleştirel söylem analizi öncelikle söylemin bizzat kendisinden kaynaklanan ya da sonuçlanan eşitsizlik, haksızlık ve iktidarın kötüye kullanılmasının söylemsel boyutlarıyla ilgilenmektedir. VanDijk 1980’lerde eleştirel söylem analizi adı verdiği yeni bir analiz yöntemi geliştirmiş olup bu analiz biçimini diğer söylem analizlerinden farklı kılan ise haber çözümlemelerini ele alış biçimi olmuştur. Haberleri yalnızca metinsel ve yapısal açıdan incelememiş, anlama ve üretim düzeylerinde çözümleme ve açıklama getirmiştir. Çeşitli düzeylerdeki yapıların betimlenmesinden söz edildiğinde bu, dilbilgisel düzey ötesinde bağdaşıklık, haber metinlerinin genel tema ve konularıyla birlikte şematik yapı ve retorik boyutları gibi üst düzey nitelikleri de kapsamaktadır (Ülkü, 2004, s. 373-374).

5 Bu görüşü World Jewish Congress, Anti Defamation League (ADL) gibi uluslararası Yahudi kuruluşları da Türkiye’li Yahudi iş adamlarının kurduğu 500. Yıl Vakfı da paylaşmaktadır. Türkiye Yahudilerinin Hahambaşısı İshak Haleva, 15 Kasım 2003 tarihindeki Sinagog katliamlarının hemen ardından *Tercüman* gazetesine verdiği demeçte “Biz Türkiye’de gayet rahatız. Bir problemimiz yok.” demiş, sosyal-demokrat iş adamı İshak Alaton saldırıdan *Zaman* gazetesine ve Fransız *Le Nouvel Observateur* dergisine “Türkiye’de antisemitizm yoktur!” diyerek durumu teyit etmişti. Sonuçta, Avrupa Konseyinin 2005 Şubat ayında Türkiye’ye yönelttiği ancak herhangi bir örnekle desteklemediği için inandırıcı bulunmayan uyarısını ve Simon Wiesenthal Center adlı insan hakları kuruluşunun (23 Ağustos 2004’de Vakit gazetesine yönelik eleştirisi sayılmazsa) Türkiye’nin antisemitizm sicili tertemizdi (Hür, 2005).

Van Dijk'ın sistematize ettiği eleştirel söylem analizinde haberler, haberi makro ve mikro-yapılar içinde ele alınmaktadır. *Makro* yapıyı da *tematik* ve şematik çözümleme olarak ikiye ayıran van Dijk, *tematik çözümleme*; üst başlık, başlık, alt başlık spot ve haber girişlerini incelemektedir. Haberlerin hiyerarşik bir şemaya sahip olduklarını vurgulayan van Dijk'a göre haber üretiminin, profesyonel rutinler ve zaman gibi sınırlılıkların baskısı altında her gün yeniden yapılan bir iş olması, bu şemanın işlevsel olmasını sağlayan özellikleridir. Buna göre başlık ve haber girişi, özetlemenin yanı sıra metne giriş görevi de görmektedir. Başlık, spot ve haber girişinden oluşan standart bir haberin incelenmesi, haberde genelden özele, en önemli bilginin önce verilmesinden önemsiz ayrıntılara doğru bir hiyerarşi olduğunu göstermektedir. Öte yandan durum ve yorum bölümünden oluşan şematik çözümleme van Dijk'ın önem verdiği bir diğer makro çözümleme kategorisidir. *Durum*; haber olayı hakkındaki bilgileri içermekte ve ana olayın ele alış biçimini değerlendirmektedir. Bağlam ve ardalan bilgilerini içerebilir. Önceki olayların ifade edilmesi ile olayın anlaşılır olmasını kolaylaştırırken *ardalan* (*background*) bilgisinin olmaması, olayın tipleştirilmesini sağlamaktadır. Sonuç olarak ana olayın sonuçlarının değerlendirilmesini içerirken haber kaynakları ve olayın taraflarının sözlü tepkilerine yer verilen yorum bölümleri makro çözümlemenin son kısmını oluşturmaktadır. *Mikroyapı* ise söz dizinsel yapının, kelimeler arası bölgesel uyumun, kelime seçimlerinin ve haberin retorikinin çözülmesinden oluşmaktadır. Haberde kullanılan cümlelerin kısa veya uzun oluşu, basit veya bileşik ve etken veya edilgen cümle olmaları ölçütünde yapılan çözümleme ile van Dijk, haberin ideolojik doğasını ortaya koymaktadır. Art arda gelen cümlelerin ve cümleciklerin birbirleriyle ilişkilerini irdelediği bölgesel uyum, seçilen kelimelerin özelde muhabirin, genelde ise gazetenin ideolojisini yansıttığı kelime seçimleri ve son olarak haberin ikna edicilik özelliğini artıran olayın taraf ve tanıklarının yorum ve sözlü tepkilerinin yer aldığı alıntılar haberin mikroyapısının öğelerini oluşturmaktadır (Keskin, 2004, s. 392-393). Ayrıca haberde söz konusu edilen olayın gerçekten olup olmadığının ispatı olan fotoğraflar/görseller ve haberin inandırıcılığını artırmada kullanılan grafikler, rakamlar ve sayısal verilerde -haberlin retorikği açısından- haberlin mikroyapısının öğelerini oluşturan diğer argümanlardır.

Bu çalışmada daha önce de belirtildiği üzere van Dijk'ın sistematize ettiği eleştirel söylem analizi kullanılacak ve analiz edilecek gazete haberleri, haberde kullanılan başlıktan, cümle yapılarına, kullanılan görsellerden yorum ve durum tespitlerine kadar makro ve mikro düzey arasında irdelenmeye çalışılacaktır.

Bulgular

Taraf

Taraf gazetesi, saldırının ertesi gün olan 1 Haziran 2010 tarihli gazetesinde Mavi Marmara Baskını'nı "Pişman edin" manşetiyle vermiştir. Tematik yapı incelemesine göre manşetten verilen haberde baskına ilişkin hiçbir kaynak belirtilmemektedir. Baskın günü çelişkili ha-

berlerin gelip ölü ve yaralı sayısının net olmaması nedeniyle haberin spotunda İsrail’in 9’u Türk 19 sivilin öldürdüğü bilgisi verilmiştir. Ancak manşetin altında yer alan “*Helikopterlerle İndiler*” ara başlıklı haberin devamında, İsrail’in operasyonda karartma uyguladığı ve İsrail’in ölü sayısını 9 olarak açıkladığı belirtilmektedir. Yani İsrail’in hangi mercisinin (devlet veya askerî yetkililer) verdiği belli olmayan ölü sayısına ilişkin açıklamalarına inanılmamaktadır. Olay taraflarının değerlendirmelerinde “*Erdoğan: Devlet Terörü*” ara başlığındaki haberde, Başbakanın saldırının insanlık dışı devlet terörü olduğunu belirtmesi Başbakanın ağzından, Başbakan Yardımcısı Bülent Arınç’ın Tel Aviv’i korsanlıkla suçlamasına ilişkin değerlendirmeler ise dolaylı olarak ve hiyerarşik bir sıralama ile verilmiştir. “*Katilin ABD gezisi iptal edildi*”, “*Ateş ederek gemiye indiler*”, “*Öfke seli Taksim’e aktı*” “*Yaralılara bile kelepçe taktılar*” gibi başlıklarla olayın detayları ilk sayfada farklı haberler olarak yer almıştır.

Geminin amacının yardım götürmek olduğu ardaan bilgisi olarak spotta belirtilmiş ancak İsrail’in tehditleri belirtilmemiştir. Mikroyapısal açıdan kesin bir dil içeren haberlerde kurallı ve kısa yapıllı cümlelerin yer aldığı “etken” bir dil kullanılmıştır. Retoriksel açıdan, askerî bir savaş gemisindeki İsrail askerlerinin fotoğrafı içine gazetenin logosu oturtulmuş ve fotoğrafın altına Mavi Marmara’daki katliama ilişkin haberlerin 2.sayfadan 12.sayfaya kadar (11 sayfada) detaylandırıldığı belirtilerek olayın gelişimi, Türkiye ve dünya kamuoyundaki tepkiler geniş bir şekilde ele alınmıştır.

Taraf gazetesinin 2 Haziran tarihli gazetesinde gelişmeler, “*Ankara Teyakkuzda*” manşetiyle verilmiştir. Tematik olarak haberde spot kullanılmış olup Başbakanın “İnsani yardım gemilerine saldırmak alçakça bir pervasızlıktır” açıklaması ağzından aynen verilmiştir. Ardalan bağlam bilgisi olmayan haberde saldırının nasıl ve ne şekilde gerçekleştiği konusunda haberin devamının bulunduğu iç sayfada da herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Haberin iç sayfasında parti grubunda konuşan Başbakanın tüm konuşması aynen alınmıştır. Ancak ara başlıkların konduğu konuşma metninde, “*ABD’yi işaret etti*”, “*Öfkeli olduğu gözlenen Başbakan*” gibi yorumlu ifadeler ve başlıklar bulunmaktadır. Tarafların değerlendirmeleri değil, sadece tek tarafın -Başbakan Erdoğan’ın- değerlendirmesi bulunmaktadır. Başbakanın sözleri küçük paragraflar hâlinde tek cümle hâlinde alt alta verilmiştir: “*İsrail elindeki kanı temizleyemez, ona göz yumanlar da bu işte suç ortağı*”, *Türkiye’nin dostluğu ne kadar kıymetliyse, düşmanlığı da o kadar şiddetlidir*” gibi açıklamalar siyasi ve diplomatik açıdan tepkinin ne denli sert olduğunu göstermektedir. Açıklamaların yanında Erdoğan’ın söylemlerin sertliğini izah eden konuşma anında çekilmiş sinirli ruh hâlini yansıtan bir fotoğraf ile de desteklenmiştir.

3 Haziran tarihli Taraf’ta, “*Donanma açılacaktı*” manşetiyle verilen haber, “*Mavi Marmara saldırısına karşılık Gazze’ye savaş gemisi göndermeye hazırlanan Ankara’yı, Obama ve BM ikna etmiş*” spotuyla verilmiştir. Tematik olarak “*Aynı gün misilleme*”, “*Ankara’yla iki saat pazarlık*” gibi ara başlıkların kullanıldığı haberde kaynak belirtilmemiştir. Başbakanın veya herhangi askerî ve hükûmet yetkilisinin değerlendirmelerine yer verilmeyen haberde, ayrıca ardalan

bilgisi -iç sayfa da dâhil olmak üzere- bulunmamaktadır. Manşetin altında verilen *“Askerler gemideki yaralıyı başından vurdu”* başlıklı haberde, Kuveytli bir aktivistin görgü tanığı olarak konuşturulmuş olması haberin retoriğini -İsrail askerinin bir fotoğrafıyla birlikte kullanılması ile de- pekiştirmiştir.

“İstanbul’dan uğurlandılar” başlığıyla 4 Haziran gününün ilk sayfasının en altında küçük bir şekilde verilen cenaze haberinin devamı 4. sayfada tam sayfa detaylandırılmıştır. Tematik olarak haberde; *“Son yolculuklarına on binler uğurladı”* başlığıyla verilen haberin iç sayfasındaki devamında, spotta gemide vurulan 9 Türk için on binlerin Fatih Camisi’ne akın ettiği ve törende İsrail terörünün lanetlendiği bilgisi yer almaktadır. Haberin girişinde ardaalan bilgisi bulunmakta ve olay kısaca özetlenmektedir. Geniş yer ayrılan cenaze haberi, atılan sloganlardan, törene katılan siyasi ve diplomatik önemli kişilere kadar en ince detayıyla verilmiştir. *“Katil İsrail”, “İşbirlikçi ABD”* ve *“Hamasa’a Selam Direnişe Devam”* sloganlarının atıldığı haberde belirtilmiştir. Sloganlarla ideolojik bir mücadele alanı olan toplumsal bellek, halkın nefretinin yoğunluğunu göstermektedir. Haberin retoriği bakımından tabutların ve katılan kalabalığın yer aldığı yarım sayfalık cenaze fotoğrafı önem arz etmektedir.

Taraf’ın 5 Haziran günü sürmanşetten verdiği özel haber *“Ordu Erdoğan’ı devirsin”* başlığını taşımaktadır. Taraf gazetesinin özel bir haberi olan ve gazetenin muhabirinin Tel Aviv halkının nabzını tuttuğu haberinde, haber kaynakları İsrailililerdir. Onlara göre, Erdoğan İslam dünyasının lideri olmak istemektedir. Habere iç sayfada *“Daha da gelmem”* başlığıyla yarım sayfa yer ayrılmıştır. Haber, İsrail-Türkiye ilişkilerinin yumuşatılmaya çalışıldığı izlenimi uyandırmaktadır. Haberin başlarında bir taksi şoförünün daha önce beş kere Türkiye’ye geldiği, artık gelmeyeceğini söylemesi, Taraf muhabiri tarafından *“Öfke ve tehditten çok hayal kırıklığı var.”* şeklinde yorumlanmaktadır. Haberin devamında röportaj yapılan diğer İsrailililerin yardım gemilerine bakışı hiç de hayal kırıklığıymış gibi görünmemektedir. Çünkü adı verilmeyen bir başka taksi şoförü, yardım gemisinin roket taşıdığını, askerlerin kendisini savunduğunu ve gemide askerlere ait olmayan boş mermi kovanlarının olduğunu iddia etmektedir. Ancak haberde demec veren İsrailililerin belirttiklerine göre İsrail basınının büyük bir dezenformasyon ve manipölasyon yaptığı anlaşılmaktadır. Öyle ki halkın % 80’inin saldırıyı desteklediğine dair İsrail’de bir anket yapıldığı bilgisi de özel haberde yer almaktadır. Haberde Türkiye Tel Aviv Büyükelçiliği önündeki gösterilerde çekilmiş fotoğraflarla İsrail’in Türkiye’ye karşı nefreti gözlemlenmektedir.

Aynı gün gazete logonun üstünde *“Olay trajik, ancak Obama’yı anlayın”* başlıklı, küçük bir haber yer almaktadır. Obama’nın saldırıdan sonra ilk kez dengeli konuştuğu, *“baskının trajik ama İsrail’in güvenlik kaygılarını da anlamak gerektiğine”* dair sözleri ağzından verilmiştir. Tematik olarak haberin başlığındaki ironi, haberin iç sayfadaki devamında *“İdare-i Maslahatçı Obama”* başlığıyla devam etmiştir. Haber metni Anadolu Ajansından alındığı için-ironik başlık dışında- yorum bulunmamaktadır. CNN televizyonundaki açıklamalarının kaynak

olarak gösterildiği Anadolu Ajansı haberinde, ardaan bilgisi bulunmamaktadır. Haberdeki mikroyapıya bakıldığında, “söyledi”, “konuştu” gibi kelimelerle haber metni etken cümle kalıplarıyla ve olumlanarak verilmiştir.

Saldırının üzerinden gün geçtikçe, şiddeti ve yoğunluğu azalmaya başlayan Mavi Marmara Baskını ile ilgili 7 Haziran tarihli gazetede ilk sayfada bir haber bulunmaktadır. “İsrail solundan Türkiye’ye selam” başlığıyla ve “Binlerce İsraili, Mavi Marmara saldırısını ve Gazze ablukasını kınadı” spotuyla sürmanşetten verilen haberin alt başlığında “İsrail’de cesur ve demokratik insanlar da var” ifadesi dikkat çekmektedir. Tematik olarak haber, başlığıyla birlikte solcu İsrailileri tabir-i caizse “insani” olarak işaret etmektedir. Haberin iç sayfadaki devamında fanatik Yahudilerce öldürülen eski İsrail Cumhurbaşkanı İshak Rabin meydanında toplanan kalabalık betimlenirken haberde meydanın adına dair fanatik Yahudiler ve geçmişle ilgili bir bağlam bilgisi verilerek fanatik Yahudilerin tehlikesine işaret edilmektedir. Gösterilerde baskında ölen Türklerin isimlerinin bulunduğu pankartlar, Türk bayraklarının açılması hatta Türk bayrağındaki yıldızın yerine Davut yıldızını çizerek bir bayrak yapan gencin bilgisi, “vicdan sahibi” İsraililer, Türk okullarında olumlanarak verilmektedir. Haberin mikroyapısına bakıldığında, haber cümleleri uzun tutulmuştur. Haberde geçen Davut yıldızlı Türk bayrağı sallayan gencin fotoğrafı retoriksel açıdan haberle uyumlu bir şekilde kullanılmıştır.

Vakit

Sivri üslubuyla bilinen ve bu nedenle daha önce kapatılan Akit gazetesinin devamı olan Vakit gazetesi, saldırının ertesi günü olan 1 Haziran 2010 tarihli sayısında, saldırı haberine gazetenin ilk sayfasının tamamını ayırmıştır. Habere tematik olarak baktığımızda, küçük puntolarla gazetenin en tepesinde “Kuduz İsrail askerleri yardım gemilerine saldırdı” ve altında “Siyonist Köpekler” başlığıyla sürmanşetten verilen haber, siyah fonda yer almaktadır. Taraf gazetesinde de olduğu gibi ilk gün çelişkili gelen ölü ve yaralı sayılarından dolayı gazete 16 şehit, 60’a yakın yaralı olduğunu belirtmiştir. Haberin spotunda korsan İsrail askerlerinin 12’si Türk 16 kişiyi katlettiği belirtilmiştir. “katletme” sözcüğü “öldürmek” kelimesinin en ağırlaştırılmış ifadesidir. Bu nedenle İsrail saldırısı için gazete, haberlerinde en ağır üslubu kullanmıştır. Haberde İsrail “Korsan” olarak tanımlanmıştır ki bu sıfatlar gazetenin nefret söylemi çerçevesinde İsrail’i nasıl kodladığını göstermektedir. Yine siyah fon üzerine “Yanına kâr kalmayacak” manşetiyle verilen tehditvari haberde “Bu saldırı bir devlet terörüdür, yanlarına kâr kalmayacak” açıklaması ağızdan verilen Başbakan Erdoğan’ın sözleri başlığa çekilmiştir. Sadece tek tarafın değerlendirmelerine yani Türk tarafının, Erdoğan ve Bülent Arınç’ın, değerlendirmelerine yer verilmiştir. Haberin yanında yer alan başka bir haberde “Türkiye’de öfke zirvede” başlıklı bir haber bulunmaktadır. Kalabalık bir insan yığınının yer aldığı fotoğrafta insanların ellerinde Türk-Filistin bayrakları yer almaktadır. Fotoğrafın altında “İsraili katil köpeklerin, Gazze’ye yardım götüren gemiye saldırması, Türkiye çapında protestolara sebep oldu...” ifadesi yer almaktadır. Gazetede İsrail askerleri kuduz, katil köpeklerle benzetilerek

antisemitik bir dil kullanılmıştır. Bu konuyla alakalı ulusal veya uluslararası çok haber olduğu için haberlerde kaynak belirtilmemektedir.

Gazetenin 2 Haziran tarihinde sürmanşette *"Korsana lanet yağıyor"* başlığını taşıyan haber 3 büyük miting fotoğraflarıyla desteklenmektedir. Haberin iç sayfadaki devamında siyah fon üzerine Filistin bayrağı renkleri olan kırmızı-yeşil beyaz ile *"Şehitlerin kanı İsrail'i boğacak"* başlığını taşımaktadır. İnandırıcılığı ve algılamayı kolaylaştırıcı görselliği artırıcı olarak da gösterilerde çekilmiş fotoğraflar kullanılmıştır. Başbakanın konuşmasını *"Katile uyarı"* başlığıyla manşete çeken gazete, Erdoğan'ın *"İsrail hiçbir gerekçe ile elindeki kanı temizleyemez"* ifadesini kalın puntoyla koyulaştırmıştır. Haberin iç sayfadaki devamında Taraf gazetesinde olduğu gibi Erdoğan'ın konuşma metninin tamamı herhangi bir yorum yapılmaksızın ağızından verilmiştir. Başbakan Erdoğan'ın Meclis grubunda İsrail'i "haydut"lukla suçlaması gazetenin İsrail'e nefret söylemi bağlamında örtüşmektedir.

Gazetenin ilk sayfasında 3 Haziran tarihinde küçük bir haber şeklinde verilen *"Cevdet'imiz de Şehitler Kervanında"* başlıklı haberde, daha önce Vakit gazetesinde muhabirlik yapmış olan ve sonradan İHH'nın web editörlüğünü yapan Cevdet Kılıçlar'ın şehitlik haberi verilmiştir. Tematik olarak spotsuz verilen haberin girişi *"Siyonist İsrail..."* ifadesiyle başlamaktadır. Haberin 2. sayfadaki devamında İsrail, *"Siyonist"* sıfatıyla birlikte hemen hemen bütün haberlerde olduğu gibi olumsuzlanarak kullanılmıştır. Gündem sürekli Mavi Marmara Baskını olduğu için haberlerde artık arda lan bilgisi verilmediğinden, bu haberde de yer almamıştır. Haberde dört kişinin isminin verilip *"...şehit oldukları bildirildi"* denmekte, sentaktik olarak edilgen cümleler kullanılmakta ve kaynak da belirtilmemektedir. Mavi Marmara'da hayatını kaybeden tüm insanlar gibi Cevdet Kılıçlar da (eski mesai arkadaşları olması sebebiyle de) yardımsever, fedakâr, cesaretli gibi betimlemelerle olumlunarak verilmiştir.

"İşte vahşet anı" başlıklı haber 4 Haziran tarihinde sürmanşetten verilmiştir. Haberde tematik açıdan, spot ve ara başlıklar kullanılmıştır. Metinde, haberden ziyade sürmanşette yer alan saldırı sonrası fotoğraflar yorumlanmıştır. *"Vakit'in gemiden kaçırabildiği"* fotoğraflar olarak ifade edilen görüntülerde, Cevdet Kılıçlar'ın başından vurulmuş ve bir kısmı karatılmış naaşının fotoğrafı yer almakta ve fotoğrafın altında M. Akif Ersoy'un *"Vurulup tertemiz alınandan, uzanmış yatıyor/ Bir hilâl uğruna ya Rab, ne güneşler batıyor"* mısrası yer almaktadır. Bu mısra ile olaya dinî olduğu kadar milli bir hava katılmıştır. Haberde İsrail için *"terör devleti"*, *"haydut"* gibi sıfatlar kullanılmaya da devam edilmiştir. Haberin fotoğraflarında saldırı anından çok saldırı sonrası gösterilmekte, fotoğraflarla başlık uyum oluşturmamakta ancak iç sayfada haberin devamında *"vahşetin fotoğrafları"* başlığı saldırı sonrası görüntülerle uyushmaktadır.

Aynı gün yine ilk sayfada manşetten verilen *"Şehitlerimizi uğurladık"* manşetiyle verilen haber spotsuz verilmiş ve yine İsrail'in saldırısı *"terörist"* ve *"vahşi"* olarak nitelenmiştir. Taraf gazetesi ile aynı cenaze namazı fotoğrafı kullanılan haber, iç sayfada detaylı olarak ele alın-

miştir. Tematik olarak spot kullanılan iç sayfadaki haberin devamında, ara başlıklar kullanılmış ve ardalan bilgisi verilmiştir. Haberde İHH başkanı Bülent Yıldırım’ın “İsrail, Türkiye ile arasına kan koydu” değerlendirmesine yer verilmiştir.

İstanbul Çağlayan Meydanı’nda 5 Haziran günü Saadet Partisi ve 300 STK tarafından ortaklaşa düzenlenen “Sustukça Ölüyoruz-İsrail Vahşetine İsyan Mitingi”, 6 Haziran tarihli gazete-de sürmanşetten “*Katile Lanet Yağdı*” başlığıyla verilmiştir. Haberin spotunda Filistinliler için dua edilip İsrail’e lanet yağdığı ve Türkiye’nin dört bir yanında da İsrail’in protesto edildiği belirtilmiştir. Haber 10. sayfada detaylandırılmıştır. Tematik olarak spotun kullanıldığı haberin devamında, İHH başkanının konuşmasına geniş yer verilmiştir. Haberde Türkiye’nin sağcısı-solcusuyla her kesimden insanın tek yürek olduğu vurgusu yapılmıştır. Hahambaşılarının Türk ve Filistin bayraklarıyla platforma çıkması ara başlığa çekilmiştir. Hahamların ve İsrail asıllı bir şarkıcının da mitingde yer alması, tüm İsraillilerin aynı olmadığı, hakkı savunmaların da olduğu mesajı vermektedir. Miting haberinin bir parçası olarak “*Kurtulmuş ağlayarak konuştu*” ara başlıklı haberde dönemin Saadet Partisi Başkanı Numan Kurtulmuş’un gözyaşlarına hâkim olamadığı bilgisi verilmiştir. Haberde Bülent Yıldırım ile Kurtulmuş’un konuşmaları sayfanın farklı konumlarında bulunmakta ilk bakışta konuşmacılar arasında hiyerarşik bir sıralama yapılamamaktadır. Ancak Saadet Partisine yakınlığı ya da SP’nin mitingi düzenlemiş olmasından dolayı dönemin SP Başkanı Numan Kurtulmuş’un konuşmasının ayrı bir alt başlık altında fotoğrafla birlikte verildiği dikkat çekmektedir. Haberde, mitingde atılan sloganlar belirtilmiştir ve şu şekildedir: “*Türk Vatandaşları Ölüyor Ordu Göreve*”, “*Bebek katili İsrail*”, “*Filistin’i severiz, İsrail’i ezeriz*”, “*Oluk oluk kan aksa kurtulacak El-Aksa*”, “*Türkiye uyuma Filistin’e sahip çık*” vb. gibidir. Burada dikkat çeken, sloganların Türk halkında artan antisemitik duyguları göstermekle kalmayıp dinî, milli veya her ikisini barındıran ifadeleri içermesidir. Mesela ilk belirtilen sloganda (Türk Vatandaşları Ölüyor Ordu Göreve) *milliyetçi* bir anlam yatmaktadır ve slogan şöyle bir anlama gelmektedir; “Araplara, Müslümanlara saldırılar yapılabilir ama biz Arap değiliz, Türk gemimiz saldırıya uğradı ordu göreve”. Yani olayın dinî boyutundan ziyade milli boyutu ön plandadır. Tabi diğer sloganların hepsini bu milliyetçilik kategorisine sokamayız, “El-Aksa’ya” yapılan vurgu dinî iken “Filistin’e sahip çıkmak” ifadesi kardeşlik vurgusu yapmaktadır. Haberin cümle yapısına bakıldığında, cümleler açık ve nettir ve etken fiiller kullanılmıştır. Haberin, retoriksel olarak kalabalık miting fotoğraflarıyla inandırıcılığı (metinde geçen abartılı “yüz binler” fotoğrafın kadrasına sığmasa da) ile desteklenmektedir.

İstanbul’daki mitingden sonra ertesi gün Ankara’da yapılan “Katil İsrail’e lanet, Filistin’e Özgürlük” mitingi 7 Haziran tarihli gazetede yine sürmanşetten verilmiştir. Yukarıda İstanbul mitingine benzer ifadeler bulunduğundan bu haberin yerine “Hırsız Siyonistler” başlığıyla verilen haberin analiz edilmesi uygun görülmüştür. İlk sayfada yer alan haber iç sayfada detaylandırılmıştır. “*Hırsız Köpekler*” başlığı taşıyan haberin iç sayfadaki devamında başlığın üstünde “*Kudurmuş İsrail askerleri katliamda gasp ettikleri eşyaları kullanmaya başladı*”

cümlesi yer almaktadır. Tematik olarak spot ve ara başlığın kullanıldığı haberde, gazetenin diğer haberlerinde olduğu gibi yine “köpek”, “Siyonist” gibi sıfatlar yer alarak nefret söylemi pekiştirilmektedir. Haberde kaynak kişi gazetenin gemide bulunan kendi muhabiri Kemal Gümüş’tür. Olaylar birinci şahsın ağzından anlatıldığı için cümle yapıları etkindir. Haberde bir İsrail askerinin ve gazete muhabirinin fotoğrafları bulunup haberin bu yolla inandırıcılığı artırılmaya çalışılmıştır.

Yeni Şafak

Yeni Şafak gazetesinde 1 Haziran 2010 tarihinde olay, “Hitlerin Çocukları” başlığıyla manşetten vermiştir. İsrail askerleri binlerce Yahudi’yi öldüren Hitlerle irtibatlandırılmıştır. Tematik olarak başlığın altında sadece spot bulunmaktadır. Haber kaynakları belirtilmemiş olup “Peres ve Netanyahu imzalı korsanlık dünyayı ayağa kaldırdı. Kanada gezisini iptal etmeyen Netanyahu, operasyonlara tam destek verdiğini açıkladı.” cümlesiyle “saldıran tarafın”, Başbakan Erdoğan’ın “Yapılanlar kâr kalmayacak” değerlendirmesi de “saldırılan tarafın” değerlendirmesi olarak verilmiştir. Başlığın altında yer alan; “Nazileri aratmayan Tel Aviv korsanları, dünyanın gözü önünde, uluslararasıve insani tüm değerleri çiğneyerek Özgürlük Konvoyu’nun 6 gemisini toplama kampına çevirdi. Deniz haydutları, barış gönüllülerinin üzerine hedef gözeterek ölüm kustu.” ifadesinde, İsrail’in yaptığıyla Nazilerin Yahudilere uyguladığı “toplama kampları” arasında benzerlik kurulmuştur. “Ölüm kusmak” tabiri de İsrail’in gözünü kırpmadan öldürdüğüne vurgu yapmaktadır. Sentaktik olarak haberler etken şekilde verilmiştir. Kelime seçimlerinde, Vakıf gazetesinde olduğu gibi İsraililer, “haydut” ve “korsan” olarak nitelenmişlerdir.

Taraf ve Vakıf gazetelerinde olduğu gibi çelişkili haberlerden dolayı ölü sayısı 10, yaralı sayısı 50 olarak verilmiştir. Genelde trajik, acı haberlerde kullanılan siyah fon sayfanın tamamında kullanılmıştır. Olayla ilgili çok bilgi olduğu ve bunların hepsi birinci sayfadan duyurulmak istendiği için gazetenin ilk sayfası görsel olarak çok karmaşık hazırlanmıştır. İlk sayfada, “Beyaz bayrağa kurşun”, “Tahta parçası silah oldu”, “Büyükelçimiz geri çekildi” gibi ara başlıklarla olayla ilgili kısa bilgiler verilmiş, iç sayfalarda bu haberler detaylı olarak ele alınmıştır. Bu başlıklar, İsraililerin teslim olmaktan bile anlamadıkları vurgusu yapmakta, kendini tahta parçalarıyla savunanlar da olumlanarak verilmektedir. Retoriksel anlamda ilk sayfada “Ölüm listesiyle bastılar”, “Sadece öldürmeyi biliyor”, “Şuanda bize ateş açıyorlar”, “Yaralıya kelepçe taktılar” gibi ifadelerle fotoğraflar kullanılmasının yanı sıra saldırı şemasının anlatıldığı bir resimle de olayın vahameti anlatılmaya çalışılmıştır.

Yeni Şafak’ın 2 Haziran tarihli gazetesinde “Rehineyiz” başlığıyla sürmanşetten verilen haber “Özgürlük Konvoyu’yla Gazze’ye yol alırken Tel Aviv korsanlarının saldırısına uğrayan 368 barış gönüllüsü, tutuklanarak İsrail’in Guantanamo’su olarak bilinen Negev’deki Ber Şeva Cezaevi’ne konuldu” spotuyla verilmiştir. Haberde İsrail askerleri “Tel Aviv korsanı” olarak nitelendirilmiştir. Tutukluların konduğu cezaevinin, dünyaca ünlü olan ve şartları hemen herkesçe bilinen Guantanamo ile eş değer olduğu vurgusu yapılmıştır. Haber iç sayfada detaylandırıl-

miş, tematik olarak ara başlıklar kullanılmış ve saldırıya “vahşice” nitelemesi yapılmıştır. Yeni Şafak ve onunla bağlantılı olan TVNET çalışanlarının da aralarında olduğu Hakan Albayrak, Sümeyye Ertekin gibi isimlerin tutuklu oldukları haberde geçmiş ve sürmanşette yayımlanan fotoğraflarıyla bu isimler kamuoyuna hatırlatılmıştır.

“Kararlılık Diz Çöktürdü” başlığıyla 3 Haziran tarihinde sürmanşetten verilen haberde, Türkiye’nin “Ya vatandaşlarımızı bırakırsın ya da...” ultimatومunun İsrail’e geri adım attığı, aktivistleri yargılayacaklarını ilan eden İsrail’in Türkiye’nin kararlılığı üzerine geri adım atmak zorunda kaldığı spotuyla verilmiştir. Haber iç sayfada “Söke Söke aldık” başlığıyla devam etmektedir. Tematik açıdan ana olayın spotta anlatıldığı haberde, ara başlık da kullanılmıştır. Haber kaynağı gazetenin istihbarat servisi olup rehinlerin ne şekilde ve nasıl serbest kalacaklarına dair bilginin nerden alındığı belirtilmemiştir. Uzun cümlelerle anlatılan haber dili etken bir yapıdadır. Gazetenin, ilerleyen günlerde ilk günkü “Hitler”, “haydut”, “korsan” gibi nitelermeleri kullanmadığı ve İsrail’e karşı kullanılan sıfatlarda yumuşama görülmektedir. Haberde yer alan gazeteci Hakan Albayrak’ın kardeşi olan oyuncu Sinan Albayrak’ın da olduğu rehinlerin olduğu otobüsteyken çekilmiş fotoğraf ilk ve iç sayfada yer almaktadır ve haberde “zafer” işareti yapmış Albayrak’ın bu fotoğrafı “Söke söke aldık” başlığını betimlenmektedir.

5 Haziran tarihli Yeni Şafak’ta Başbakan Erdoğan’ın Konya mitinginde göndermede bulunduğu ve Netanyahu için “You shall not kill” (Öldürmeyeceksin) ifadesi sürmanşetten verilmiştir. Tematik olarak sürmanşetten verilen haberde, haberin vermek istediği mesaj spotta verilmiştir: “Başbakan Erdoğan, İsrail’e Tevrat’taki 10 emirden 6’ncısıyla yüklendi: öldürmeyeceksin. Anlamadın mı? İngilizce söylüyorum: You shall not kill. Yine mi anlamadın? İbrani’ce söylüyorum: LoTir’tsach.” Erdoğan’ın bu sözleri ağızından verilmiştir. Haberin iç sayfadaki devamında Erdoğan’ın sert bir konuşma yaptığına dair yorum bulunmaktadır. Başbakan’ın konuşma cümlelerinin genelde tırnak içine alındığı haberde, Başbakanın şu sözleri de ideolojik anlamda nefreti körüklemektedir: “... bunlar kundaktaki masum bebeleri bile tehdit olarak gördüler. Anaların kucağındaki bebeleri öldürdüler, bizim teröristler gibi. Yetmedi şimdi bebek mamalarını dahi tehdit olarak görüyorlar... Yetmedi şimdi tekerlekli sandalyelerden, ilaçtan korkmaya başladılar.” Aslında bu ifadelerle, nefret söylemiyle beraber, aşağılama ve aciz görme vurgusu yapılmaktadır. İsrail’in adı zikredilmeyip “bunlar” denmekte, mamalardan, ilaçlardan korkan “aciz” bir devlete gönderme yapılmaktadır. Kazalarda, afetlerde yahut savaşlarda ‘sembolik’ hâle gelen isimler vardır. Furkan Doğan da bu saldırının sembolik ismi olmuştur. Başbakan Erdoğan da konuşmasında “Furkan’ı vahşice öldürdünüz. Furkan’ın silahı mı vardı?” ifadesini kullanmış, haberle uyumlu olarak mitingden fotoğrafların kullanılması retorik bağlamda haberin inandırıcılığını artırmıştır.

6 Haziran tarihli Yeni Şafak’ın ilk sayfasında saldırının detaylarıyla ilgili nefret söylemi kapsamında değerlendirilebilecek birkaç haber yer almaktadır. “Kanaryayı da vurdular” başlıklı manşet haberinde bir çocuğun Gazze adında bir kanaryayı gemiyle Gazze’deki çocuklara

hediye etmek istediği ancak kanaryanın da saldırıdan nasibini aldığına dairdir. “Siyonist te-röre lanet” başlığını taşıyan haber ise İstanbul Çağlayan’daki İsrail vahşetine isyan mitinginin haberi de mitingın kendisi de Türk kamuoyunda yükselen mevcut antisemitik nefretin açık bir göstergesidir. Haberlerde ardalın bilgileri kullanılmamış, çocuğun, kuşun ve mitingın fotoğrafları kullanılarak inandırıcılık artırılmıştır. Ayrıca “Dünyanın en aşağılık korkaklar sürüsü” başlığı altında gazete yazarı Hakan Albayrak köşesine bu saldırıyı ve sonrasında orda yaşananları köşesine taşımış, İsrailiilerin çok korkak olduklarını ifade ettiğini de gazetenin haber diliyle yazarların söylem düzeylerinin benzerlik taşıdığını söyleyebiliriz.

Zaman

Zaman gazetesi baskın haberini 1 Haziran günü, yukarıda analiz edilen diğer gazetelere göre daha ılımlı bir şekilde vermiştir. Tematik yapı açısından, “Bütün dünya ayakta” manşetiyle verilen haberde, başlığın altında saldırı anına ait görüntüler ve fotoğrafların altında yer alan spotta haber şöyle verilmiştir: “Dünya, Gazze’ye insani yardım götüren gemileri durdurmak için İsrail’in uluslararası sularda düzenlediği kanlı saldırıyla sarsıldı. 19 barış gönüllüsünün hayatını kaybettiği dunkü baskının ardından İsrail’in Ankara büyükelçisi, Dışişleri Bakanlığına çağrıldı (ilk iki cümle kırmızı renkle yazılmıştır). Türkiye’nin girişiyle BM Güvenlik Konseyi olağanüstü karar aldı. Ankara ile birlikte İsveç de İsrail büyükelçisini geri çekerken Avrupa Birliği başta olmak üzere çok sayıda ülke İsrail’i sert dille kınadı. Saldırıyı savunan Tel Aviv’in, gemilerde silah bulunduğu iddiası ise Türk makamlarınca anında yalanlandı: ‘Yükler ve yolcular tek tek x-ray’den geçirildi.’” Bu ifadelerden anlaşılıyor ki Zaman gazetesinin haberindeki hiyerarşik yapı, yukarıda analiz edilen diğer 3 gazeteden farklılık göstermektedir. Gazete; saldırının nasıl, ne zaman, ne şekilde meydana geldiği, gemide kaç kişi olduğu, aktivistlerin akıbetlerinin ne olduğu yani ana olay örgüsünü oluşturan yapıyı, spotta veya sürmanşette değil, haber metninin içinde vermiş, saldırı sonrası siyasi ve diplomatik gelişmeleri ve saldırının Türkiye’den ziyade dünyadaki yankısını ise spottan vermiştir. Ana olayın konuları haber metninin içindedir. Dış haberler sayfasında detaylandırılan haberde ardalın bilgisi yüzeysel olarak verilmiş, Türk yetkililerinin değerlendirmeleri yer almış ancak o günlerde Netanyahu’nun “Askerlerimizin arkasındayız” değerlendirmesine yer verilmemiştir. Uzun cümleler etken yapıda kurulmuş, haberin inandırıcılığı saldırı anına ilişkin fotoğraflarla artırılmıştır. Gazetede genel olarak diğer saldırı haberlerine de bakıldığında, “haydut”, “terörist”, “korsan”, “Hitler”, “kuduz”, “köpek” gibi diğer gazetelerde kullanılan nitelemeler veya bu nitelemelerin dışında hiçbir sıfat kullanılmamıştır. Öyle ki “terörist saldırı” yakıştırması/ nitelemesi ya uzmanların ağızlarından verilerek haberleştirilmiş ya da Türkiye’de ve dünya kamuoyunda oluşan tepkiler üzerinden nefret söylemleri üretilmiştir. Hatta miting haberlerinde İsrail’e karşı atılan sloganlar diğer gazetelerde “İsrail’e lanet yağdı” şeklinde verilirken Zaman gazetesinde “İsrail aleyhine sloganlar atıldı” şeklinde verilmiştir. Bu bağlamda yorum yer verilmemesi açısından diğer gazetelerdeki haberlerle kıyaslandığında “tarafsızlık” ilkesinin daha çok göz önünde bulundurulduğu gözlemlenmektedir.

4 Haziran tarihli Zaman gazetesinde “Uluslararası soruşturmaya ilk delil Adli Tıp’tan” başlığıyla manşetten verilen haberde, 19 yaşındaki Furkan Doğan’ın Adli Tıp raporunun sonuçları yer almaktadır. Gazete ilk günlerde olmayan söylemini biraz sertleştirmiş ve haberin spotunda şöyle bir ifade yer almıştır: “Türkiye’ye döner dönmez Adli Tıp Kurumunda kontrolden geçirilen yardım gönüllüleriyle ilgili hazırlanan ilk rapor, İsrail vahşetini gözler önüne serdi. İncelemelerde 19 yaşındaki Furkan’ın 4 defa yakın mesafeden alınına kurşun sıkılarak öldürüldüğü tespit edildi. Rapor, uluslararası soruşturmada Türkiye’nin elini güçlendirecek.” Haberin devamında “...hayatının baharında şehit olan 19 yaşındaki Furkan Doğan’ın Adli Tıp raporu İsrail’in uyguladığı vahşeti gözler önüne serdi... Ayrıca İsrail’in aktivistlere karşı sergilediği acımasız tutumla ilgili yeni bilgiler geliyor. Saldırıdan sonra ağır yaralıların ellerine kelepçe takan askerler bununla da yetinmemiş, göğsünden yaralanan Fatih Kavakdan’ın yoğun bakımdayken hem ellerinin hem ayaklarının kelepçeli olduğu ortaya çıktı.” Haberde İsrail baskını “vahşet” olarak nitelleyen gazetede, çok ağır ifadeler olmamakla birlikte “acımasız tutum” gibi bir ifadeyi kullanarak İsrail tarafı olumsuzlanarak verilmiştir. Devamı iç sayfada olan haberde Furkan Doğan’ın kim olduğu ve yola çıkmadan önce herkesle helalleştiği bilgisi ardaan bilgisi olarak yer almaktadır. Sentaktik olarak cümleler kısa ve etken şekilde verilmiş ve Doğan’ın fotoğraflarıyla habere görsellik katılmıştır.

Sonuç ve Değerlendirme

Nefret söylemi çerçevesinde ele alınan “Mavi Marmara Saldırısı”nın Türk basınında nasıl haberleştirildiği Taraf, Vakit, Yeni Şafak ve Zaman gazeteleri üzerinden vanDijk’in söylem analizi methodologyyla makro ve mikro açıdan incelenmiştir. Çalışmanın teorik kısmında tanımlanan nefret söyleminin, antisemitizm bağlamında, yalnızca bu dört gazete üzerinden Türk basınında nasıl verildiği, okuyucunun kafasında nasıl ve ne şekilde kodlandığı, basın meslek ilkelerinin nasıl ihlal edilip duygusal ruh hâllerinin gazete sayfalarında nasıl habere dönüştüğü pratikte sergilenmeye çalışılmıştır.

Gazeteleri genel olarak değerlendirdiğimizde tematik olarak gazetelerin yanlılığını gösteren İsrail karşıtı hatta nefretinin sürekli ön planda olduğu tespit edilmiştir. Başlık-metinleri genelde uyumludur ancak gündemde sürekli “baskın” haberleri işlendiğinden haberlerde genellikle ardaan bağlam bilgisi verilmemiştir.

Haberlerini en ağır nefret söylemi ve antisemitik üslubuyla yapan Vakit gazetesinin 2005 yılında Almanya’da kapatıldığından daha önce çalışmanın kuramsal bölümünde bahsedilmişti. Haberlerinde duygusal davranan gazete, toplumca hatta dünyaca duygu yoğunluğu yaşanan o günlerde, duygularını, öfkesini ve nefretini haberlerine yansıtmıştır. Vakit gazetesinin fazlasıyla taraflı haberleri habercilik etiği açısından başarısız bulunmuştur. Hatta İsrail saldırısının vahametini anlatmak için çözümü, baskında vefat edenlerin kanlı cenaze fotoğraflarını ilk sayfadan yayımlamakta bulmuştur. Yeni Şafak gazetesi de Vakit gazetesi

kadar olmasa da haber söylemlerini “nefret” çerçevesinde oluşturmuştur. Vakit gazetesiyle Yeni Şafak gazetesi, İsrail için benzer sıfatlar kullanmışlar ve okuyucuya kuduz, köpek, hain gibi nitelemelerle İsrail’i kodlamışlardır. Haberlerde kullanılan görseller, Yeni Şafak’ta Vakit gazetesine göre daha dikkatli ve titiz seçilmiştir. Ancak yine de genel olarak Yeni Şafak gazetesinin nefret söylemi çerçevesinde oluşturduğu haberlerle, habercilik anlayışı açısından büyük falsolar verdiğini söyleyebiliriz. Taraf gazetesinin haberleri büyük çapta Yeni Şafak gazetesiyle haberlerin “nefret söylemine” yakınlığı açısından benzerlik göstermiştir. Taraf’ın yaptığı ve yukarıda da ele alınan özel haber, İsrail’e karşı toplumda oluşan nefreti yatıştırma-ya yönelik bir haber olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Görsel malzemenin çokça kullanıldığı haberlerde, öyle ki haber metinleri, logolar iç içe girmiştir. Alfabetik olarak oluşturan hiyerarşik sıralamada en sonda analiz edilen Zaman gazetesinde, yukarıda da belirtildiği üzere, haberlerini en tarafsız veren, nefret söyleminden mümkün olduğunca kaçan bir üslupla haberler ele alınmıştır. İlk günkü sıcak gelişmelerin ardından, rutin bir haber gibi sunulan olaylar, haber metinlerinde İsrail için hiçbir kötü sıfat kullanılmaması yukarıda detaylı analiz edilmiştir. Saldırıdan 4 gün sonra gazete söyleminde İsrail’i olumsuzlayıcı tabirler kullanmış ve bu haber nefret söylemi kapsamında incelenmiştir. Diğer 3 gazetede mitinglerden *“İsrail’e lanetler yağdı”* şeklinde bahsedilirken, mitinglerin Zaman gazetesinde *“İsrail aleyhine sloganlar atıldı”* şeklinde yer alması okuyucu açısından ruhsuzluk olarak algılsa bile basın etiği bakımından tarafsızlıktır.

Gazeteleri nefret söyleminin şiddetiyle alakalı bir skalaya vurduğumuzda; skalanın bir ucunda en ağır söylemleriyle Vakit gazetesini, diğer ucunda en hafif ve diğer gazetelere göre oldukça tarafsız davranan Zaman gazetesini, ortada yer alan Yeni Şafak’ı Vakit tarafına, Taraf gazetesini de Zaman tarafına koyabiliriz.

Sonuç olarak çalışmanın teorik kısmında tanımlanan nefret söyleminin, antisemitizm bağlamında, yalnızca dört gazete üzerinden Türk basınında nasıl verildiği, okuyucunun kafasında nasıl ve ne şekilde kodlandığı, basın meslek ilkelerinin nasıl ihlal edilip duygusal ruh hallerinin gazete sayfalarında nasıl habere dönüştüğü pratikte sergilenmeye çalışılmıştır. Aslında özeleştirii yapmak gerekirse bu çalışma tüm Türk basınına kapsamadığı gibi İsrail basınının söylemleri açısından da eksik bir çalışmadır. Türk basınında bu dört gazete dışında kalan gazetelerde de nefret söyleminin dili, analiz edilen gazetelerle çok da farklılık göstermemektedir. İsrail basının ele alınması açısından da “Hate Speech in Turkish and Israel Press: A Comparison Analysis of Mavi Marmara Raid” adlı Amerika’da yayımladıkları makale ile Doç. Dr. Şükrü Balcı ve Arş. Gör. Abdülkadir Gölcü⁶, Türkiye’den Vakit ve Yeni Şafak, İsrail’den ise Haaretz ve Jerusalem Post gazetelerini ele almışlar ve İsrail basınında durum, Türk basınından çok da farklı çıkmamıştır.

6 *Balcı, Ş. & Gölcü, A. (2011).

Kaynakça

- Alğan, C. & Şensever, L. (2010). *Ulusal basında nefret suçları: 10 yıl, 10 örnek*. İstanbul: Sosyal Değişim Derneği.
- Ankara teyakkuzda. (2010, 2 Haziran). *Taraf*.
- Antisemitizm. (1986). *Ana Britannica genel kültür ansiklopedisi*(C. 2, S. 169). İstanbul: Ana Yay. A.Ş. ve Encyclopaedia Britannica.
- Aydın, M. (2006). Bir küresel siyaset ideolojisi: Siyonizm, *Yarınlar İçin Düşünce Dergisi*, 11, 22-26.
- Aydın, M. (2011). *Güncel Kültürde Temel Kavramlar*, İstanbul: Açılım Kitap.
- Balci, Ş. & Gölcü, A. (2011 May 22-25). Hatespeech in Turkish and Israel press: A comparison analysis of Mavi Marmara raid. In *9 th International symposium communication in the millennium* (pp. 272-290). San Diego, San Diego State University.
- Balibar, E. (2000). Irkçılık ve milliyetçilik. In E. Balibar, & I. Wallerstein (Ed.), *İrk ulus sınıf: Belirsiz kimlikler* içinde (s. 50-87). İstanbul: Metis Yayınları.
- Binark, M. (2010). Nefret söyleminin yeni medya ortamında dolaşıma girmesi ve türetilmesi. T. Çomu (Ed.), *Yeni medyada nefret söylemi* içinde (s.11-53). İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Bostancı, N. (1999). *Bir kolektif bilinç olarak milliyetçilik*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Bütün dünya ayakta. (2010, 1 Haziran). *Zaman*.
- Cangöz, İ. (2008). Savaş haberlerinin sözsüz özneleri: Iraklı kadınların gazete haberlerinde temsili. İ. Cangöz (Ed.), *Uygun adım medya* içinde (s. 79-106). İstanbul: Ayraç Yayınları.
- Cevdet’imiz de şehitler kervanında.(2010, 3 Haziran). *Vakit*.
- Council of Europe -Comittee of Minister- (1997).*Recommendation*. No. R(97) 20-(Of the Committe of Minister to-Member States on “Hate Speech”).
- Çelenk, S. (2009). Ayrımcılık ve medya. B. Çaplı & H. Tuncel (Ed.), *Televizyon haberciliğinde etik* içinde (s. 205-228). Ankara: Fersa Matbaacılık.
- Çoban, B. (2009). Medya, resmî tarih ve milliyetçilik. B. Çoban (Ed.), *Medya milliyetçilik şiddeti* içinde (s.29-61). İstanbul: Su Yayınları.
- Çoban, B. (2010). Medya, toplumsal bellek ve barış. B. Çoban (Ed.), *Savaş ortamında barış medyasını yaratmak: Medya barış ve savaş* içinde (s. 9-41). İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Donanma açılacaktı.(2010, 3 Haziran). *Taraf*.
- Erhan, Ç. & Kürkçüoğlu, Ö. (2002). Arap olmayan devletlerle ilişkiler (4. Baskı). B. Oran (Ed.), *Türk dış politikası-Kurtuluş Savaşı’ndan bugüne olgular, belgeler, yorumlar* içinde (C. 2, s. 568-579). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Eroğlu, H. (1992). *Atatürk ve milliyetçilik*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi.
- Giddens, A. (2000). *Sosyoloji*. Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Groepler, E. (1999). *Antisemitizm Antik Çağdan günümüze Yahudi düşmanlığı tarihi*. İstanbul: Belge Yayınları.
- Guibernau, M. (1997). *Milliyetçilikler: 20. yüzyılda ulusal devlet ve milliyetçilikler* (Çev. N. N. Domaniç). İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Hırsız siyonistler. (2010, 7 Haziran). *Vakit*.
- Hitler’in çocukları. (2010, 1 Haziran). *Yeni Şafak*.
- Hobsbawm, E. J. (1995). *1780’den günümüze milletler ve milliyetçilik* (2.baskı) (Çev. O. Akınhay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- [http://www.coe.int/t/dghl/standardsetting/hrpolicy/other_committees/dh_lgbt_docs/CM_Rec\(97\)20_en.pdf](http://www.coe.int/t/dghl/standardsetting/hrpolicy/other_committees/dh_lgbt_docs/CM_Rec(97)20_en.pdf) adresinden 16 Haziran 2012 tarihinde edinilmiştir.
- İsrail’le ‘alçak koltuk’ krizi, 13 Ocak 2010, <http://www.milliyet.com.tr/Guncel/HaberDetay.aspx?aType=HaberDetay&KategoriID=24&ArticleID=1185364&Date=13.01.2010&b=İsrail’e%20alçak%20koltuk%20krizi> adresinden 24 Haziran 2012 tarihinde edinilmiştir.
- Hür, A (2005). *Küreselleşen antisemitizm ve Türkiye*. <http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=62> adresinden 26 Haziran 2012 tarihinde edinilmiştir.

- İnceoğlu, Y. (2009). *Medyada nefret söyleminin izlenmesi çalışma toplantısı*. <http://www.nefretsoylemi.org/detay.asp?id=43&bolum=makale> adresinden 18 Haziran 2012 tarihinde edinilmiştir.
- İnceoğlu, Y. & Sözeri, C. (2012). Nefret suçlarında medyanın sorumluluğu: "Ya sev ya terk et ya da..." Y. İnceoğlu (Der.), *Nefret söylemi ve/veya nefret suçları* içinde (s. 23-37). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- İsrail solundan Türkiye'ye selam. (2010, 7 Haziran). *Taraf*.
- İstanbul'dan uğurlandılar. (2010, 4 Haziran). 2010. *Taraf*.
- İşte vahşet anı. (2010, 4 Haziran). *Vakit*.
- Kanaryayı da vurdular. (2010, 6 Haziran). *Yeni Şafak*.
- Kararlılık diz çöktürdü. (2010, 3 Haziran). *Yeni Şafak*.
- Katile lanet yağdı. (2010, 5 Haziran). *Vakit*.
- Keskin, Z. E. (2004). Türkiye'de haber incelemelerinde Van Dijk yöntemi. Ç. Dursun (Der.), *Haber, hakikat ve iktidar ilişkisi* içinde (s. 391-405). Ankara: Elips Yayınları.
- Korsana lanet yağıyor. (2010, 2 Haziran). *Vakit*.
- Lewis, B. (2006). The new antisemitism. *The American Scholar*, 75(1), s. 25-36
- Olay trajik ancak Obama'yı anlayın. (2010, 5 Haziran). *Taraf*.
- Ordu Erdoğan'ı devirsin. (2010, 5 Haziran). *Taraf*.
- Pişman edin. (2010, 1 Haziran). *Taraf*.
- Rehineyiz. (2010, 2 Haziran). *Yeni Şafak*.
- Siyonist köpekler. (2010, 1 Haziran). *Vakit*.
- Şehitlerimizi uğurladık. (2010, 4 Haziran). *Vakit*.
- Tahmaz, H. (2012). Nefret söylemi ve barış meclisi. Y. İnceoğlu (Der.), *Nefret söylemi ve/veya nefret suçları* içinde (s. 185-204). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Tokgöz, O. (2003). *Temel gazetecilik*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Tür, Ö. (2009). Türkiye-İsrail ilişkileri: Yakın iş birliğinden gerilime? *Orta Doğu Analiz*, 1(4), 22-29
- Uluslararası soruşturmaya ilk delil Adli Tıp'tan. (2010, 4 Haziran). *Zaman*.
- Ülkü, G. (2004). Söylem çözümlemesinde yöntem sorunu ve Van Dijk yöntemi. D. Çiler (Der.), *Haber hakikat ve iktidar ilişkisi* içinde (s.371-389). Ankara: Elips Yayınları.
- Van Dijk, T. (1993). Principles of critical discourse analysis. *Discourse and Society*, 4(2), 249-283.
- Van Dijk, T. (2003). Söylem ve ideoloji: Çok alanlı bir yaklaşım (Çev. N. Ateş). B. Çoban & Z. Özarslan (Ed.), *Söylem ve ideoloji* içinde (s. 13-112). İstanbul: Su Yayınları.
- Yanına kâr kalmayacak. (2010, 1 Haziran). *Vakit*.
- Youshall not kill. (2010, 5 Haziran). *Yeni Şafak*.

1595 Tarihli “Defter-i Mufasssal Vilayet-i Gürcistan” Tahrir Defteri’ne Göre Azğur Nahiyesi

Shota Bekadze*

Azğur Nahiyesi’nin Osmanlı Hâkimiyetine Girmesi

Osmanlı Devleti ile Gürcü Krallıkları arasında 1453 yılında Fatih Sultan Mehmet’in İstanbul’u almasından sonra başlayan ilişkiler 1461 yılında daha da yoğunlaştı. Çünkü bu yıl Trabzon alınmıştı ve Osmanlılar artık Gürcülerle komşu olmuştu (Svanidze, 1999, s. 72).

Kafkasların kapısı durumunda olan Gürcistan XVI. Yüzyılda Safevi ve Osmanlıların savaş alanına dönmüştü. 1578 yılının Temmuz sonlarında Lala Mustafa Paşa Ardahan tarafından geçerek 8 Ağustos’ta Kacissihe Kalesi’ne geliyor. Burada amansız bir savaş oluyor. Aynı gün Ardahan sancak beyi Abdurrahman Bey ile Bayburt Alaybeyi Bekir Bey kendi askerleriyle Ulgar Dağı’nı geçip Posof’un merkezi Mere ve Ahıska yolu üzerindeki Vale Kalesi’ni fethetti (Kırzioğlu, 1998, s. 288).

Bu zaman Osmanlı ordusu Çıldır Gölü yakınlarında 30.000 kişilik İran ordusunun yolunu kesmişti (Lomsadze, 1999, s. 19). 9 Ağustos 1578 yılında Çıldır düzündeki Zurzna ve Sintsal köyleri arasında olan Osmanlı-Safevi Savaşı Osmanlıların büyük zaferi ile sonuçlandı (Lomsadze, 1999, s. 19). Bu zafer Osmanlılara Kafkasların yolunu açmış oldu. Zaten Osmanlı politikası da bunu amaçlıyordu. Çünkü Kafkasya üzerinden Hazar’a ve Orta Asya’ya ulaşılacak isteniyordu. 10 Ağustos’ta II. Menüçöhr 6000 atlı ile Lala Mustafa Paşa’nın kampına gelip ona tabi olduğunu bildirdi (Lomsadze, 1999, s. 19). Bu tarihten itibaren Samtshe-Saatabago toprakları Osmanlı sınırları içerisine katıldı. Azğur ve çevresi de bu yıllardan itibaren Osmanlı hâkimiyetine girmiş oldu.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı, Siyaset Bilimi.

Azğur Nahiyesi Osmanlı Hâkimiyetinde

Çıldır Zaferi'nden sonra Lala Mustafa Paşa, Ahıska'da Osmanlı hâkimiyetini daha da güçlendirmek için bölgede Osmanlı idari düzenlemelerini oluşturdu. 1 Temmuz 1579 tarihinde yeni kurulan Çıldır Beylerbeyliği'ne Müslüman olan ve Mustafa adını alan Menüçöhr'ü getirildi. Kardeşi Kvarkvare'ye de Oltu Sancak Beyliği verildi (Emecen, 1993, s. 300).

İlk kuruluştaki 6 olan Ahıska Eyaleti'nin sancak sayısı daha sonraları 14-21 arası değişmiştir (Turan, 1963, s. 222-223). 1595 yılı Tahrir Defteri verilerine göre Azğur Nahiyesi'nin sınırları şöyledir; Kuzey'de; Bedre Sancağı, Güney'de; Ahıska Sancağı'nın Güney Nahiyesi, Batı'da; Ahıska Sancağı'nın Güney Nahiyesi, Doğu'da; Ahıska Sancağı'nın Aspinza Nahiyesi.

Azğur Nahiyesi Osmanlı Hâkimiyetinden Sonra

Rus muhalefetçi siyaset adamı Lunin'in "Ahıska'nın alınması Paris'in alınmasından daha önemlidir" (Lunin, 1987, s. 15) sözleri Rusların XIX. Yüzyılın ilk yarısındaki Kafkasya politikasını sergilemektedir. Rusya için Kafkaslar çok önemli bir istikamet idi. Ahıska'nın alınması onlar için Avrupa'da Napalyon'a karşı savaşıarak Paris'in alınmasından çok daha önemli idi. Çünkü Ruslar sıcak denizlere inmek istiyordu. Karşısında ise Osmanlı gibi muhteşem bir devlet var idi. 1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Ruslar zafer kazandı ve Osmanlı 14 Eylül 1829 tarihinde çok ağır şartları olan Edirne Antlaşması'nı imzaladı. Bu antlaşmaya göre Ahıska Eyaleti'nin kuzey dört sancağı; Ahıska, Hertvis, Ahalkalak ve Bedre sancakları Ruslara savaş tazminatı olarak verildi. Çalışmada incelenecek olan Azğur Nahiyesi de tazminat olarak Ruslara verilen topraklardandır.

Evliya Çelebi'nin Gözüyle Azğur

Azğur Osmanlı kaynaklarında "sengistan (taşlık arazi)" (Akgündüz, 1994, s. 578) olarak kaydedilen Ahıska Bölgesinin Doğu Gürcistan'a, oradan da Kafkaslara açılan bir kapısı konumundadır. Azğur Kalesi 312 yıl bu topraklarda yaşamış Samtshe Atabeyleri Devleti'nin önemli bir savunma noktası olmuştur.

Azğur Kalesi hakkında en eski ve en detaylı bilgi 1647 yılında burayı ziyaret eden ünlü seyyah Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesi'nde verilmektedir. Buna göre, kale çok eski olup Azğur-i Aleksandr-i Gur adlandırılmaktadır. Kalenin özelliklerinden bahseden Evliya Çelebi Şeref Han Bitlisi'nin 1597 yılında Farsça kaleme aldığı "Şerefname" adlı tarihi kaynağı bilgilerine ve görüşlerine dayanarak Azğur Kalesi'nin Gürcistan'da yapılan ilk kale ve Iskender Zülkerneyn'in yapısı olduğunu yazmaktadır. Ahıska'ya bağlı kale'nin yüksek bir tepe üzerinde dörtgen şeklinde olduğunu bildiren seyyah kible taraftan kapısının olduğunu bildirerek kale hâkiminin ağa ve onun da 200 askeri olduğunu, kalenin dayanıklı ve sağlam inşa edildiğini, şehirde cami, han ve hamam, 40-50 dükkân olduğunu da yazmaktadır (Dağlı & Kahraman, 2005, s. 369).

Çelebi nahiye'nin ana nehri olan Kura hakkında şunları söylemektedir: "Bu şehir önünden akan nehir Ahıska Dağları'nda Oda Dağı'ndan Ahıska içinden geçerek bu şehrin bahçe ve bostanlarını sulayıp iner, Aras Nehri'ne katılır" (Dağlı & Kahraman, 2005, s. 369). Kura suyunun tatlılığından bahseden seyyah havanın temiz, şehrin bakımlı olmasını da yazmaktaydı.

Seyahatname'de Azğur halkı hakkında da bilgi vererek Gürcistan güzellerinden bahsetmiştir. Ayrıca Evliya Çelebi Azğur halkının Gürcü dilinde konuştuğunu bildirmektedir (Dağlı & Kahraman, 2005, s. 369).

Konumuza Ahıska Eyaleti'nin yasa kitabı olan "Gürcistan Vilayeti Kanunnamesi" (Akgündüz, 1994, s. 578) ile başlamayı uygun görüyoruz.

Gürcistan Vilayeti Kanunnamesi

Tahrir Defteri'nin mukaddimesinde şu bilgiler verilmektedir:

"Bu, Gürcistan Vilayeti'nin livalarına ait Mufassal Defter'dir. Sultan Selim Han'ın fermanıyla Defter Emni ve aynı vilayetin za'imlerinden Hayreddin ile Katib Defter-i Dergâh'ı Ali katiblerinden Nebi tarafından tahrir olunmuş ve 20-30 Zilka'de 981 tarihinde Hizane-i Amire'ye teslim edilmiştir" (Akgündüz, 1994, s. 578).

Osmanlı adaleti her yerde olduğu gibi Gürcistan'da da kendini göstermiştir. Halkın huzurunu korumak, onların yaşantısını güvence altına almak amacıyla kanunname düzenlemiştir. "Kanunname" idari, mali, cezai ve çeşitli alanlarda görülen emir fermanlarıyla vaaz edilen, kanun ve nizamları içerisine alan "yasa kitabı"dır. Memleketin intizamı açısından kanunnamelerin önemi büyük olmuştur.

Osmanlı'nın fethettiği yerlerde zaman kaybetmeden o yerin tahriri yapıldı ve bundan sonra da "kanunname" çıkarılırdı. Çıkarılan kanunlarda adalet ön plandaydı. Çünkü reaya adaletsiz olmazdı. 1595 tarihli Gürcistan Vilayeti Mufassal Defteri Kanunnamesi'nde Ahıska Eyaleti'nin zirai ekonominin hukuki ve mali esasları belirlenmişti.

Azğur Nahiyesi'nin Coğrafi Taksimatı ve Köylerin Toplam Vergi Miktarı

Konumuza "Defter-i Mufassal Vilayet-i Gürcistan" Tahrir Defteri'nin 9-10. sayfalarında olan Azğur Nahiyesi köylerinin toplam vergi miktarlarını bildirmekle başlamak istiyorum. Buna göre 1595 yılında 61 coğrafi birimi olan Azğur Nahiyesi'nin toplam vergi miktarı 516.850 akçe olmuştur (Cikia, 1947, s. 8). 30.000 akçe vergisi ile Azğur Rabatı Kalesi'ni, Defter'de reayasız ve 6 mahallesi olan 20.955 akçe vergisiyle Dğvari Köyü takip etmektedir. En az vergisi olan yer ise 500'er akçesiyle Gelasuban, Tevdoretuban ve Tkisi Köyleridir. Adabuk Mezrası 1000 akçe vergisiyle saydığımız köylerden 2 kat fazladır (bk. Tablo 1).

Tablo 1.*Azğur Nahiyesi'nin Köylerine Göre Vergi Miktarı (Cikia, 1947, s. 8-9)*

No	Karye	Hasıl	No	Karye	Hasıl	No	Karye	Hasıl
1	Azğur Kalesi Rabatı Köyü	30000	22	Ortskavi	6000	43	Godec	8500
2	Orpola	10000	23	Curel	4000	44	Slesa ... mahallesiyle	7000
3	Blorza	15000	24	Zğuder	19000	45	Kolsan	5000
4	Hideti	13000	25	Okire	5000	46	Zoreti	15000
5	Gelasuban	500	26	Zikilia	15000	47	Zatha	9000
6	Kopet	11000	27	Sinuban	11000	48	Agara	5500
7	Kvirike*	12000	28	Persa	21000	49	Kvabi	7500
8	Tkamlovana	10500	29	Giorgisminda	15000	50	Abkalta	3500
9	Sakunet	12400	30	Çohta	8000	51	Nekepaz	3000
10	Agara	9000	31	Mugaret	12000	52	Leknad Rabatı	3000
11	Dviri	20000	32	Zurzana	14000	53	Monastr	5000
12	Dgyar	20955	33	Sirioh	14595	54	Demotia	3000
13	Tazar mahallesi	2000	34	Gurkel	5000	55	Karakuzay	2000
14	Tisel	5000	35	Korta	12000	56	Sazare	3000
15	Ugaret	8000	36	Tbet	2000	57	Verana Çeçerek	3000
16	Zeduban	15000	37	Sease Kalesi Rabatı	5000	58	Adabuk mezrası	1000
17	Moksev	11000	38	Suhman	2000	59	Tevdoretuban	500
18	Sakvirike	7350	39	Agara	15000	60	Berketuban	1000
19	Sinis	10500	40	Sohteb	8000	61	Tkis	500
20	Cebuzi	4000	41	Beselta	6000			
21	Badela	1500	42	Peslet	4600			

XVI. Yüzyılda Osmanlı idaresine geçen Azğur Nahiyesi Ahıska Sancağı'nın Çeçerek Nahiyesi'nden sonra 2. büyük nahiyesidir. Azğur Nahiyesi'nde 61 coğrafi birim olup 1 şehir, 56 köy, 1 Tazar Mahalle yerleşimi, 1 Seahase Kalesi Mahallesi'yle, 1 Leknar Rabat'ı ve 1 Adabuk isimli mezra yer almaktadır. Nahiye 441 hane bulunmakta ve nüfusun çoğu köylerde yaşamaktaydı. Defter'de Azğur şehri'nin, 36 köyün tam tahrir dökümü verilmiştir. Berketuban köyünün ise yalnız 4 hane reisinin isim, baba adları ve vergi miktarı hakkında bilgi verilmiştir. Diğer 23 yerleşim yerinin, 2 Rabat, 1 mezra ve 19 köyün ise ancak vergi miktarı gösterilerek reayasız olduğu yazılmıştır. Tazar adlı 1 mahallenin ise tahrir dökümü verilmiştir. Ayrıca 1 adet Kvirikesminda köyü'ne bağlı Sarsan Secleb Mahallesi; Dğvari Köyüne bağlı 6 mahalle bulunmaktadır. Nüfus çoğunluğu köylerde yaşayan ve toplam 441 hane olan Azğur Nahiyesi'nin yıllık vergi miktarı 516.850 akçe idi. Nahiye hububat, bakliyat türleri yetiştirilmekte olup meyve ve bağcılık da çok gelişmişti. Üzüm şırası nahiye dışında da ün kazanmıştı. Nahiye hayvancılık ve arıcılık bölge halkının en fazla önem verdiği alanlardan idi. Ayrıca, Azğur Nahiyesi'nde küçük işletmelere de çok büyük önem verilmekte idi. Bu nahiye 29 değirmen ve 1 bezirhane vardı.

Çalışmamızın önemi Osmanlı coğrafyası sınırları içerisinde olan Ahıska Eyaleti Ahıska Sancağı Azğur Nahiyesi'nin sosyal-ekonomik durumunu "Defter-i Mufassal Vilayet-i Gürcistan" Tahrir Defteri ışığında vermek olmuştur. Bu bilgilerin daha sonraki yıllarda ekonomik bakımdan nasıl değiştiğini belirlemekte önemi olacaktır. Buna göre de Azğur Nahiyesi'nin tüm vergi kalemleri ve miktarları şu tabloda belirtilmiştir (bk. Tablo 2).

Tablo 2.*Azğur Nahiyesi'nin Tahriri Yapılmış Köylerinin Vergi Çeşitlerine Göre Toplam Hasılatı*

No	Vergi çeşitleri	Kile	Kıymet	No	Vergi çeşitleri	Kile	Kıymet
1	İспенç (438 nefer)		10.925	13	Adet-i ağnam		11.570
2	Hinta (Buğday)	11.440	137.280	14	Resm-i hınzır		7.270
3	Şa'ir (Arpa)	13.489	134.890	15	Resm-i yaylak		4.014
4	Çavdar	1.442	14.420	16	Resm-i yatak		770
5	Erzen	690	6.900	17	Resm-i yonca ve giyah		6.570
6	Nohut	62	1.860	18	Resm-i kevar		4.655
7	Mercimek	75	1.540	19	Bad-i heva ve Resm-i Arusiye		7.405
8	Bakla	64	960	20	Resm-i Tapu ve Daştebani		7.405
9	Şıra, 3795 men		30.360	21	Zekerek	228	2.330
10	Resm-i meyve		3.930	22	Resm-i marhasiye		1.002
11	Ceviz	108	2.060	23	Resm-i Asyab (30 bab)		1.290
12	Resm-i bostan		4.169		Resm-i bezirhane (1 bab)		60
Toplam.							398.719

Azğur Şehri

Nahiye merkezi olan Azğur çok eski bir şehir olmakla birlikte 107 haneden ibarettir (Cikia, 1947, s. 87). İспенç, resm-i hınzır ve marhasiye vergilerinden belli oluyor ki, nüfusun tamamı gayrimüslimden ibarettir.

Köyler

Köyler tahrir defterinde karye olarak bilinmektedir. Cikia (1947)'ya göre, köylerden büyüklüğüne göre 23 haneyle Sinuban Köyü /Gurkel Köyü'ne yakın/ ilk sıradadır. Nahiye'nin en küçük köyü ise 2 hane ile Kolsan Köyü olup onu 3 hanelik nüfusla Tkamlovana, Zirzane, Korta, Beyt, Zatha, Demotiya köyleri takip etmektedir. Nahiye köylerinin sakinlerinin tümü ispenç ve marhasiye vergilerini ödemekte idiler (Cikia, 1947, s. 86-109). Bu da onların gayrimüslim olduğunu göstermektedir.

Mezra

Mezra Arapça kelime olup şu anlamları taşımaktadır: 1. Ekime elverişli tarla veya yer; 2. En küçük yerleşim birimi (Türkçe Sözlük, I., 1998, s. 1556). Mezraların, ahalisi dağılan eski yerleşim birimi olduklarını her mezraya ait etmek doğru değildir. Zira Azğur Nahiyesi'nde olan

Adabuk Mezrası 1000 akçe vergi hasılatı ile coğrafi birim olarak tahrir listesinde gözükmektedir (Cikia, 1947, s. 109). Bu da mezraların küçük bir yerleşim birimi olduğunun kanıtıdır.

Mahalle

Mahalle Arapça kelime olup bir şehrin, kasabanın, büyükçe bir köyün bölündüğü parçalardan her birine verilen ad olduğu gibi onun coğrafi birim olması da mümkündür. Azğur Nahiyesi'nin Tazar Mahallesi (Cikia, 1947, s. 93)'nin defterde 3 hanelik nüfusu ve 2000 akçelik hasılatının vergi kalemlerine göre dökümü bunun coğrafi birim olduğunun kanıtıdır.

Azğur Nahiyesi'nin Nüfusu

Osmanlı toplumunda en önemli kesimi o zamanki adıyla desek "reaya" teşkil etmektedir. Reaya ekonomik hayatın tarım ve ziraata dayalı olan Osmanlı toplumunda üretimi elinde tutan, çeşitli vergileri vermekte yükümlü olarak devletin tüm hizmetlerini, savaş giderlerini, yöneticilerin masraflarını karşılayan bir sınıf idi. İmparatorluğun her yerinde olduğu gibi Azğur Nahiyesi'nde de ekonomi reayanın sırtına dayanmakta idi.

1595 yılı tahrir defteri çok titizlikle hazırlansa da nüfus hakkında tam bilgiye rastlamıyoruz. Ama vergi ödeyecek yaşa gelen şehirli, köylü, evli, bekâr, dul, göçebe her aile reisi; adı ve babasının adı ile yazılmış ve "hane" olarak kabul edilmektedir.

Nüfus hesaplanmasında araştırmacılar genel olarak Ömer Lütfü Barkan'ın kabul ettiği yöntem olan beşkat sayısı ile çarparak toplam nüfusu bulmaktadırlar (Dalgacı, 2008, s. 27). Ama bunu Ahıska Eyaleti'ne uygulamakta zorlanıyoruz. Zira Ahıska Eyaleti sakinlerinin aile büyüklüğü 5-8 çocuk arasındadır. Bunu Osmanlı hâkimiyeti sonrası Ahıska bölgesinde yapılan 1870 resmî (Zisserman, 1870, s. 1-34) nüfus sayımında da görmekteyiz. Buna göre Ahıska Eyaleti'ndeki aile büyüklüğünü 8 kişi olarak kabul etmeyi doğru bulmaktayız. Bu durumda nüfus=hane x 8 şeklinde olur.

Şehir Nüfusu

Nahiye merkezi olan Azğur'da 107 hane olduğu görülmektedir. 107 haneyi 8 katsayı ile çarptığımızda yaklaşık nüfusun 856 kişi olduğunu görmekteyiz. Bu rakam bile kent nüfus hesaplanmasında eksik sayılmaktadır. Çünkü tahrir defterlerinde kadı, asker, idari yöneticiler kayda alınmamaktadır. Bu yüzden şehir nüfusu genelde tahrir defterlerindeki fazladır. Kesin sayısı bilinmeyen yukarıdaki zümreler için nüfusun % 15'i kadar bir sayı eklenmektedir (Emecen, 1989, s. 57). Sayısı bilinmeyen zümreleri % 15 olarak eklediğimiz zaman Azğur'un kent olarak nüfusu 984 kişiyi bulmaktadır. Bazen sayı bilgilerine seyyahların yazılarından öğrenmek mümkün olmaktadır. 1647 yılında Evliya Çelebi Azğur'da bulunduğu zaman kalenin 200 askeri olduğunu yazmaktadır (Dağlı & Kahraman, 2005, s. 369).

Kırsal Nüfus

Kırsal nüfusu köy, mezra ve mahalledeki hane reislerinin sayısını 8 katsayı ile çarparak bulabiliriz. Tahrir Defteri'nde Azğur Nahiyesi'nde toplam 441 hane olduğundan bundan Azğur şehir hane sayısını düşersek köylerdeki hane sayısını bulmuş oluruz. Yani $441-107=334$ hane. Bunu da 8 katsayı ile çarptığımızda kırsal nüfusun yaklaşık sayısını $334 \times 8=2.672$ olarak bulmuş oluyoruz.

Nahiye Nüfusu

Azğur Nahiyesi'nin toplam nüfusu nahiyedeki coğrafi birimlerin tümünden ibarettir. Şöyle ki:

1. Azğur şehri nüfusu: 984 kişi
2. Köylerin Nüfusu: 2672 kişi

Nahiye'nin toplam nüfusu: 3656 kişi.

Nüfus konusunda şunu belirtmek istiyorum ki, bilinmeyen sebeplerden Azğur Nahiyesi'nde adı geçen Gelatuban /Blorza Köyü'ne yakın/, Dğvar, Ugaret /Zeduban Köyü'ne yakın/, Zeduban, Sakvirike, Cebuzi, Orzğavi, Sease Kalesi Mahallesi'yle, Suhan, Agara /Dedisimedi'nin Sinuban Köyü'ne yakın/, Buselta /Srioh Köyü'ne yakın/, Agara /Demotiya Köyü'ne yakın/, Abkalta, Nekepaz /Demotiya Köyü'ne yakın/, Leknar, Rabatı, Karakuzay, Sazare, Verane Çeçerek Köyü /Adabuk Mezrasına yakın/, Tevdoretuban, Tkis köyleri ve Adabuk Mezrası'ndan toplam 122.405 akçe hasıl elde edilse de bunların ziraatını yapanların kimler olduğu bilinmemektedir. Bu yerlerin tahrir dökümü verilmemiştir. Oysaki bu köylerden de vergi alınmakta idi. Hatta bazı köylerden reayası olmamasına rağmen rekor miktarda vergi toplanmakta idi. Altı mahallesi olan ve reayası olmayan Dğvari köyü (Cikia, 1947, s. 93) 20.955 akçe olan vergisiyle nahiye merkezi Azğur'dan sonra 2. Sırada olup vergisi 11.000 akçe olan 23 hanelik nahiyenin en büyük Köyü Sinuban'ı (Cikia, 1947, s. 98) vergi miktarına göre hemen hemen ikiye katlamıştır. Böyle bir durumda vergi vermekte mükellef olan köylerin hepsinin reayasız olması mümkün değildir.

Yerleştirme

Azğur Nahiyesi, nüfus ve yerleşim alanı itibarıyla Ahıska Eyaleti'ndeki büyük nahiyeleri içerisinde yer alır. Bu nahiye 1595 yılında Ahıska Eyaleti'nin Ahıska Sancağı'na bağlı olup nüfusu hakkında tam bilgi verilmemekte ve yalnız hane reislerinin isimleri ve baba adları yazılmaktadır. 118.355 akçe ödeyen ve reayasız olarak gösterilen 23 köyün nüfusunun neden olmadığı hakkında elimizde tam bilgi bulunmamaktadır. Diğer 1 şehir, 1 mezra ve 37 köyde ise 441 hane kayda alınmıştır. Azğur Nahiyesi'nin tahririne Azğur Rabat Kalesi ile başlanır. Azğur Nahiyesi köylerinin tahririni incelerken görüyoruz ki, burada hane reislerinin isimleri

ve onların verdikleri ispenç vergi miktarı, marhasiye, bad-i heva, tarım ürünleri miktarı ve tutarları, hayvancılık, bostancılık, arıcılık ve diğer ticari faaliyetlerden alınan vergilerin haricinde herhangi bir nüfus kaydı bulunmamaktadır.

Azğur Nahiyesi'nde Üretimi Yapılan Tarım Ürünleri ve Onlardan Alınan Vergiler

XVI. yüzyıl sonlarında Osmanlı İmparatorluğu'nun her yerinde olduğu gibi Azğur Nahiyesi'nde de ekonominin temeli tarım ve hayvancılığa dayanmaktaydı. Yalnız şunu söyleyebiliriz ki, Azğur Nahiyesi'nden vergi olarak toplanan 516.850 akçenin 328.339 akçesi tarım ürünlerinden ve hayvancılıktan alınan vergiler teşkil etmekteydi. Bu da Azğur Nahiyesi'nden alınan tüm verginin % 65'ini bulmaktaydı. 1595 yılında tarım ürünlerinden olan hinta /buğday/, şa'ir /arpa /, çavdar ve erzenin vergi tahrir dökümü verilmiştir. Bunları ayrıca inceleyeceğiz.

Şa'ir (Arpa)

Azğur Nahiyesi'nde arpa, ekimi yapılan tarım ürünlerinin ön sırasında bulunmaktadır. Bu bitki çok dayanıklı olup buğdayın ekilmediği yerlerde de ekilip ürün verebilir. Daha çok hayvan yemi olarak kullanılmaktadır. Defterde arpa "şa'ir" olarak adlandırılmaktadır. Arpadan Azğur Nahiyesi'nden tahriri yapılan 38 coğrafi birimden toplanan vergi miktarı 13.489 kiledir (bk. Tablo 3). Tahriri yapılmayan ve ancak hasılatı gösterilen diğer 23 köyde de arpa ekildiğini göz önünde bulundurursak bu rakam yükselmiş olur. Defterde her köyün hububat vergi miktarları "kile" olarak verildikten sonra onun ardından paralel olarak değeri "akçe" ile gösterilmiştir. Arpanın nahiyedeki tahrir kıymetinin toplamı 134.890 akçe olmuştur. Kilenin Gürcistan Kanunnamesi'nde miktarı gösterilmediğinden biz İstanbul kilesini baz almayı uygun buluyoruz. Zira o zamanlar İstanbul başkent idi ve çok yerde İstanbul kilesi ölçü olarak baz alınmakta idi. 1 kile 25.656 kg denk gelmekte idi (İnalçık, 2000, s. 444). Bu durumda 38 köyden 13.489 kile yani 34.607.378 kg arpa vergisi alınmakta idi. Bunun da tahrir kıymeti 134.890 akçedir. Buradan da görüldüğü gibi arpanın bir kilesinin kıymeti 10 akçedir. Gürcistan Kanunnamesi'ne gereğince 1/5 vergi alındığına göre üretim 67.445 kile olmaktadır. Kilesi 10 akçe olan arpanın 1kg fiyatı 0,39 akçe olmaktadır (bk. Tablo 4).

Tablo 3.*Azğur Nahiyesi'nin Tahriri Yapılan Köylerin Hububat Vergi Dökümü*

No	Köyler	Hinta		Şair		Çavdar		Erzen	
		Kile	Kıymeti	Kile	Kıymeti	Kile	Kıymeti	Kile	Kıymeti
1	Azğur Kalesi Rabatı	1.000	12.000	1.000	10.000	50	500	50	500
2	Orpola	400	4.800	300	3.000	10	100	10	100
3	Blorza	500	6.000	550	5.500	50	500	50	500
4	Hideti	400	4.800	400	4.000	50	500	50	500
5	Kopet	400	4.800	400	4.000	50	500		
6	Kvirikesminda-Sarsan Secleb Mezrasıyla	400	4.800	400	4.000	30	300	20	200
7	Tkamlovana	400	4.800	400	4.000	30	300	25	250
8	Sakunet	300	3.600	400	4.000	30	300	20	200
9	Agara-Tisel'e yakın	200	2.400	350	3.500	20	200	20	200
10	Dviri	800	9.600	600	6.000	10	100	10	100
11	Tazaris Mahallesi-Dg-var Mahalleleri Hariç	50	600	50	500	10	100		
12	Tisel	100	1.200	100	100	15	150		
13	Moksev	400	4.000	300	3.000	10	100	10	100
14	Tsinis	400	4.000	300	3.000	10	100	10	100
15	Badela	40	480	40	400	2	20		
16	Curel	100	1.200	100	1.000	30	300		
17	Zğuder	600	7.200	800	8.000	90	900	20	200
18	Okire	100	1.200	200	2.000	30	300		
19	Zikilia	300	3.600	400	4.000	100	1.000	30	300
20	Sinuban-Gurkel'e yakın	200	2.400	350	3.500	50	500	30	300
21	Persa	700	8.400	700	7.000	100	1.000	50	500
22	Giorgisminda	300	3.600	400	4.000	100	1.000	30	300
23	Çohta	200	2.400	300	3.000	50	500	10	100
24	Mugaret	200	2.400	350	3.500	50	500	30	300
25	Zerzane	300	3.600	430	4.300	50	500	30	300
26	Tsirioh	300	3.600	450	4.500	50	500	40	400
27	Gurkel-Tsinuban'a yakın	100	1.200	200	2.000	15	150	10	100
28	Korta	200	2.400	800	8.000	50	500	5	50
29	Biyet	50	600	40	400	20	200	5	50
30	Tsohteb	200	2.400	300	3.000	50	500	10	100
31	Godes	200	2.400	380	3.800	35	350	10	100
32	Slesa-Ukan Slesa Mahallesiyle	200	2.400	250	2.500	20	200	10	100
33	Kolsan	100	1.200	250	2.500	20	200		
34	Zoret	500	6.000	500	5.000	50	500	50	500
35	Zatha	200	2.400	360	3.600	55	550	35	350
36	Kvabi	200	2.400	250	2.500	20	200	10	100
37	Monastr-Agara'ya yakın	100	1.200	20	200	20	200		
38	Demotia	100	1.200	100	1.000	10	100		
	Toplam	11.440	137.280	13.489	130.300	1442	14.420	690	6.900

Tablo 4.*Azğur Nahiyesi'ndeki Ürünlerin 1 Kile, 1 kg. ve 1 Men'inin Tahrir Kıymetleri*

Ürünün çeşitleri	Kile	Kıymeti, akçe	kg	Kıymeti, akçe
Hınta/Buğday/	1	12	1	0,47
Şair/Arpa/	1	10	1	0,39
Çavdar	1	10	1	0,39
Erzen/Darı/	1	10	1	0,39
Nohut	1	30	1	1,17
Mercimek	1	20	1	0,78
Bakla	1	15	1	0,58
Ceviz	1	20	1	0,78
Şıra	1 (men)	8		

Hınta (Buğday)

Azğur Nahiyesi'nde hınta /buğday/ ekimi yapılan tarım ürünlerinden arpadan sonra ikinci yeri tutmaktadır. Tahriri yapılan 38 köyün tümünde buğday üretilmekte idi. Buğday karasal iklimi seven bitki olup Osmanlı'nın tüm eyaletlerinde olduğu gibi Azğur Nahiyesi'nde de en fazla ekilen yıllık bir bitkidir. Buğday besin maddesi olup çiftlik hayvanları için de yem olarak kullanılmaktaydı. Onun atık ürünü olan saman da hayvan yeminde kullanılmaktaydı. İncelediğimiz defterde buğdayın adı "resm-i hınta" olarak geçmektedir. Bu nahiyeden tahrir dökümü olan 38 köyden 11.440 kile (bk. Tablo 3) buğday vergisi toplanmakta idi. Yalnız hasılatları gösterilen diğer 23 kırsal bölgede de buğday ekildiğini göz önünde bulundursak bu rakam daha da yükselmiş olur. Gürcistan Kanunnamesi gereğince halktan 1/5 vergi alındığını göz önünde bulundurursak toplam üretim 57.200 kile olduğunu bulmuş oluruz. Bunun değerinin ise kesinlikle akçe olarak hesaplanması gerekiyordu. Bu yüzden tüm Osmanlı defterlerine baktığımızda öşrün yanında onun kıymeti de verilmiştir. Tahrir dökümünden görüldüğü gibi 1 kile buğdayın fiyatı 12 akçedir. Bu durumda 1 kg buğdayın fiyatı 0,47 akçeyi bulmaktadır (bk. Tablo 4).

Çavdar

Buğday ve arpadan sonra üretim olarak üçüncü sırayı çavdar almaktadır. Tahriri olan 38 köyün tümünde çavdar ekilmekte idi. Çavdar serin yayla iklimini sever. Hayvan yemi olarak kullanılmaktadır. Çavdardan alınan vergi miktarı 1442 kiledir (bk. Tablo 3). Azğur Nahiyesi'nde bunun üretimi 7210 kile olmuştur. Çavdarın bir kilesi tahrirde 10 akçe olduğundan bunun da arpa gibi 1 kg kıymeti 0,39 akçedir (bk. Tablo 4).

Erzen

Azğur Nahiyesi'nde üretimi yapılan bir diğer ürün de resm-i erzen başlığı altında vergi tahsil edilen darıdır. Erzen nahiyenin tahrir dökümü verilen 38 köyün 21 köyünde yetiştirilmekte idi. Buğdaygillerden olan darı, insan gıdası olarak kullanıldığı gibi hayvan yemi olarak da kullanılmaktaydı. Ahıska Eyaleti'nde darı olarak bilinen bu ürün günümüz Türkçesinde

kullanılan mısırdır. Ahiskalılar buna "Lazut" derlerdi. Mısır anlamına gelen darı kelimesi günümüzde Azerbaycan resmî dilinde hâlâda kullanılmaktadır. Tahriri yapılmış 38 köyden toplam 690 kile (bk. Tablo 3) vergi toplanmakta idi ki bunun da tahrir kıymeti 6900 akçedir. Tahrir kıymetinden de görüldüğü gibi erzenin 1 kilesinin fiyatı 10 akçedir. Yani 1 kg erzen 0,39 akçeyi bulmaktadır (bk. Tablo 4). Erzenin üretim miktarı 3450 kiledir.

Tablo 5.*Azğur Nahiyesi'nde Kişi Başına Düşen Üretim: Kile ve Kg. Olarak*

Ürünler	Toplam Üretim	Toplam Hane	Haneye göre, kile	Hanede 8 kişi başına, kile	Kg olarak
Hinta/buğday/	57.200	441	129,71	16,21	416
Şa'ir/arpa/	67.445	441	152,94	19,12	490
Çavdar	7.210	441	16,35	2,04	52
Erzen	3.450	378	9,13	1,14	29

Yukarıdaki tablodan da görüldüğü gibi Azğur Nahiyesi'nde tahriri yapılan 38 köye göre kişi başına düşen üretim miktarı buğday 16,21 kile veya 416 kg. şa'ir (arpa) 19,12 kile veya 490 kg, çavdar 2,04 kile veya 52 kg, erzen 1,14 kile veya 29 kg. olmuştur.

Azğur Nahiyesi'nde Hayvancılık ve Bunlarla İlgili Diğer Vergiler

Adet-i Ağnam

XVI. Yüzyıl sonlarında zirai ürünlerden sonra en büyük gelir kaynağı hayvancılık idi. Ahıska Eyaleti'nde büyük ölçüde koyunculuk ve domuzculuk gelişmişti. Mufassal defterde adet-i ağnam adı ile kaydolunan koyunculuk, hayvancılıkta ilk sırada yer almakta idi. Ondan alınan vergiye de resm-i adet-i ağnam denirdi. Bu vergi koyun ve keçiden nisan-mayıs aylarında alınırdı. Çünkü bu aylarda keçi ve koyunlar yavruardı. Gürcistan Kanunnamesi gereğince 2 koyuna 1 akçe (Akgündüz, 1994, s. 580) alınması kanunlaştırılmıştı. Bu nahiyeden toplam 11.570 akçe ağnam vergisi alınırdı (Cikia, 1947, s. 86-109). Kanun gereğince 2 koyuna ve 2 koyunlu kuzuya 1 akçe alındığından bu nahiyede toplam 23.140 küçükbaş hayvan vardı. Nahiye'de her hane ortalama 52 hayvan yetiştirilmekte idi. Nahiye'de küçükbaş hayvancılıkla hem orda mukim halk hem de göçebeler uğraşırdı. Giorgisminda Köyü Azğur Nahiyesi'nde 4500 akçe adet-i ağnam vergisi ile birinci sırada idi (Cikia, 1947, s. 99-100).

Domuzculuk

Hayvancılıkla ilgili diğer bir vergi de hınzır/domuz/ vergisidir. Defterde resm-i hınzır olarak adı geçmektedir. Bölge halkı gayrimüslim olduğundan domuzculuk burada çok yaygın idi. Tahrir dökümü verilen 38 köyün 37'sinde domuzculuk yetiştirilmekte idi. Azğur Nahiyesi'nden toplam 7270 akçe domuz vergisi alınırdı (Cikia, 1947, s. 86-109). 2500 akçe vergisi ile Giorgisminda Köyü 1. sırada bulunmaktadır (Cikia, 1947, s. 99-100). Her domuza bir akçe alındığına göre Azğur Nahiyesi'nde 7270 domuz olduğu bilinmektedir.

Nahiye’de iribaş hayvanlardan olan siğir ve mandanın da olması muhakkaktır. Onları halkın ancak süt, yağ ve peynir ihtiyaçlarını karşıladığı için vergiye tabi tutmamışlardı.

Resm-i Yonca ve Giyah, Resm-i Yaylak ve Resm-i Yatak

Hayvancılıkla ilgili vergilerden olan yonca ve giyah, yatak ve yaylak vergisi de bu nahiyede bulunmaktadır. Nahiye’den yonca ve giyah vergisi olarak 6570 akçe (Cikia, 1947, s. 86-109), yaylak vergisi olarak 4014 akçe (Cikia, 1947, s. 86-109), yatak vergisi olarak da 770 akçe (Cikia, 1947, s. 86-109) alınıyordu.

Yaylak, köy halkının yaz mevsimini geçirmek için olan yerleridir. Resm-i yaylak ve resm-i yatak dışarıdan gelen halkın hayvanlarının, özellikle koyunlarının kışlamasından alınan vergidir. Defterde bazen resm-i yaylak ve resm-i yatak olarak bazen de ikisi bir arada vergilendirilmiştir. Azğur Nahiyesi’nde bu vergi çeşitleri ayrı ayrılıkta vergilendirilmiştir. Yaylak vergisi sürülerini başka bir tıvarda ve miri yaylaklarda otlatan sürü sahipleri ve konar-göçer raiyetten yılda 1 defaya mahsus alınan vergidir. Gürcistan Kanunnamesi’ne göre kışlayan her sürüden 1 koyun alınması uygun görülmüştür (Akgündüz, 1994, s. 580). Sürü az olduğu zaman 10 koyuna 1 akçe alınması kanun gereği olmuştur.

Arıcılık

Defterde resm-i kefare olarak vergi çeşidinin bulunması bu bölgede arıcılığın olması ve balcılık yapıldığını göstermektedir. Arıcılığın tarihi insanlık tarihi kadar eskidir. Arıların ürettiği bal, içinde olan vitaminlerle insanlar için tarih boyunca şifa niteliğinde olmuştur. Arıcılık kutsal sayılan bir meslek olmuş, arı ve arı ürünlerine bütün dinlerde itibar edilmiştir. Hatta Kur’an’da da bu konuya dikkat çekilmiştir. Kur’an-ı Kerim’in 16. suresinin (Nahl) 68 ve 69. ayetlerinde şöyle buyrulmaktadır: “Rabbin bal arısına vahiy etti: Dağlarda, ağaçlarda ve onların kurdukları çardaklarda kendine evler edin. Sonra meyvelerin tümünden ye, böylece Rabbin sana kolaylaştırdığı yollarda yürü-uçuver. Onların karınlarından türlü renklerde şerbetler çıkar, onda insanlar için bir şifa vardır. Şüphesiz düşünen bir topluluk için gerçekten bunda bir ayet vardır.” Diğer taraftan Hazret-i Peygamber “Balda insanlar için şifa vardır” buyuruyor.

Osmanlı İmparatorluğu’nun diğer eyaletlerinde olduğu gibi Ahıska Eyaleti’nde de arıcılığa önem verilmişti. Zaten Ahıska Eyaleti’nin coğrafi konumu arıcılık için son derece uygun koşullara sahip idi. Azğur Nahiyesi’nin tahrir dökümü verilmiş 38 köyün tümünde arıcılık yapılmakta idi. 1595 yılı Osmanlı Tahrir Defteri’nde bu vergi türü resm-i küvvere olarak geçmektedir. Azğur Nahiyesi’nden toplam 4655 akçe resm-i kefare alınmakta idi (Cikia, 1947, s. 86-109).

Bakliyat

Araştırma kaynağımız olan tahrir defterine göre bakliyat türleri şunlardır: Nohut, mercimek ve bakla. Nohudun üretimi az olmasına rağmen tahrir dökümü yapılmış 38 köyün 21’inde

ekilmektedir. Bunlardan en fazla hasılatı 5 kile vergisiyle Azğur Kalesi (Cikia, 1947, s. 87)'dir. Bu köyden 150 akçe alındığına göre 1 kile nohudun fiyatı 30 akçeye (Cikia, 1947, s. 86-109) denk gelmektedir. En az vergi veren ise 1 kile nohudu veya 30 akçesiyle Tkamlovana Köyü (Cikia, 1947, s. 91)'dür. Azğur Nahiyesi'nde nohuttan toplam 62 kile veya 1860 akçe vergi hasıl edilmektedir (Cikia, 1947, s. 86-109).

Halkın önemli gıda maddelerinden olan mercimek de aynı nohut gibi 21 köyde yetiştirilmektedir. Nahiyeden mercimekten toplanan vergi miktarı 75 kile olup onun da tahrir değeri 1540 akçedir (Cikia, 1947, s. 86-109). 6 kile hasılatı ve 120 akçesiyle Azğur 1. sırada olduğu gibi ve en az olanı da 1 kile öşrü veya 20 akçe vergisiyle Tkamlovana'dır. Bir kile mercimek'in fiyatı 20 akçe idi. Ama nedense Zikila ve Giorgisminda Köylerinde hasıl olunan mercimeğin 1 kilesinin fiyatı 24 akçe olarak kayda geçmiştir (Cikia, 1947, s. 97-100).

Tahrir Defteri'nde adı geçen 3. bakliyat türü bakladır. Bakla 15 köyde yetiştirilmektedir. 8 kile öşrü ve 120 akçesiyle Azğur, Zikila ve Giorgisminda köyleri 1. sırada olup en az vergi veren 1 kile öşrü veya 30 akçesiyle Tkamlovana Köyü'dür. Nahiyede toplam bakla hasılatı 64 kile olup tahrir fiyatı ise 960 akçedir (Cikia, 1947, s. 86-109).

Azğur Nahiyesi'nde Bağcılık, Meyvecilik ve Bostancılık

1595 tarihli Tahrir Defteri'ne göre Azğur Nahiyesi'nde bağcılık ve meyvecilikle alakalı resm-i meyve, resm-i bostan, şıra ve ceviz adı altında vergi çeşitleri gözükmektedir. Defterde resm-i bostan adı altında hangi ürünlerin olduğu ayrıntılı yazılmamıştır. Bunların kavun, karpuz gibi ürünlerin olduğunu tahmin etmekteyiz. Tahrir dökümü olan 38 köyün tümünde yetiştirilen bostan ürünlerinin toplam vergi hasılatı 4169 akçe kaydolunmuştur (Cikia, 1947, s. 86-109).

Nahiyenin 20 köyünden meyveden 3930 akçe ve 13 köyünden ise cevizden 108 akçe vergi alınmakta idi (Cikia, 1947, s. 86-109).

Şıra Üretimi

Şıra üretimi Ahıska Bölgesi'nde çok eskiden yapılmakta idi. En eski şarapçılık örneği 8000 yıl öncesine ait olup bunun da Gürcistan'da olduğu keşfedilmiştir (Belluck, 2003, s. 728).

Şıra üzümünden yapılır. Üzüm yetiştirme Ahıska'nın en önemli ekin alanlarından biridir. Yalnız Osmanlı Devleti'nde değil dünyada yüksek alanlarda ve dağlık yerlerde üzüm yetiştirilen tek bir bölge Ahıska'dır. Ahıska Livası'nda en kaliteli üzüm çeşitleri şu köylerde yetiştirilmektedir: Azğur, Orpola, Blorza, Hideti, Tkamlovana, Sakuneti, Sinuban, Giorgisminda, Zurzana ve Agara. Bu köylerin rakımlığına bakıldığında yetiştirilen üzüm bağları 900-1700 m. yükseklikte olan yerlerdedir. Azğur Nahiyesi'nde yetiştirilen üzümün kalite farkı şu şekildedir:

1. Rakımı 900-1000 m. olan Azğur, Mugaret, Sakunet, Tkamlovana, Sinuban köylerinde yetiştirilen üzüm.

2. Rakımı 1000-1200 m. olan Persa Köyü'nde yetiştirilen üzüm.

Genelde üzüm bağları Kura, Posof ve Kvablian nehirlerinin güney, güneydoğu ve güneybatı kısımlarında daha iyi yetişmekte idi. Buranın üzümlerinden alınan şıra Ahıska'nın Güney Nahiyesi'nde teraslar üzerinde yetiştirilen üzüm şirasından daha kaliteli idi.

Cakeli Hanedanı'ndan olan ve XVI. yüzyıl Ahıska'sının en büyük siyasetçilerinden Dedisime-di'nin Azğur, Sinuban ve Giorgsimnda'daki üzüm bağlarında en kaliteli üzüm yetiştirilmekte idi (Cikia, 1947, s. 87-100).

Tahrir dökümü yapılan Azğur Nahiyesi'nin 38 köyünün 24'ünde şıra üretilmekte idi. Şıradan alınan vergi miktarının toplamı 3795 akçe olarak belirtilmiştir (Cikia, 1947, s. 86-109). Şıranın ölçü birimi "men"dir. En çok şıra yetiştiren köyler Azğur, Dviri, Zikilia, Giorgsiminda, Mugaret, Sirioh olup 300 "men"lik miktarı ile 1. sırayı paylaşmaktadırlar. Tkamlovana 20 "men"lik sırasıyla en az şıra üreten köydür (Cikia, 1947, s. 91).

Azğur Nahiyesi'nde Keten Üretimi

Azğur Nahiyesi'nde zekerek resmi de alınmaktadır. Onun tohumları % 40-45 yağ içermektedir. Bu yağ "bezir yağı" olarak bilinmektedir. Yağı alındıktan sonra tohumların geri kalan atığı hayvan yemi olarak kullanılmakta idi. Bu nahiyede üretilen zekerekten 228 kile vergi alınıyordu ki, bunun da o zamanki tahrir değeri 2330 akçe idi (Cikia, 1947, s. 86-109). Zekerekle ilgili tahrir dökümüne baktığımızda 1 kile zekereğin fiyatı 10 akçeye denk gelmektedir (Cikia, 1947, s. 86-109). Ama nahiye'nin Kopet Köyü'nde 50 kile zekereğin kıymeti 100 akçe (Cikia, 1947, s. 89-90) olarak gösterilmiştir. Bu durumda bu köyden alınan zekereğin 1 kile fiyatının 2 akçe olduğu gözükmektedir. Bunun da tahrir defterinde yanlış yazıldığıının kanısındayız.

Azğur Nahiyesi'nde Reayadan Alınan İспенç Vergisi

1595 yılında tahrir kayıtları yapılırken Azğur Nahiyesi'nin halkı gayrimüslim idi. Bu yüzden onlar ispenç vergisini ödemeye tabi tutulmuşlardı.

Osmanlı'nın fethettiği yerlerde ziraati artırmak için reayaya maksimum kolaylık sağlanırdı. Gürcistan Eyaleti taşlık ve verimsiz olduğundan tarımla uğraşan Hristiyan halktan ancak ispenç olarak 25 akçe (Akgündüz, 1994, s. 578) alınırdı. Onlardan Gürcistan Kanunnamesi gereğince çift vergisi, dönüm vergisi ve yarım vergi alınmazdı. Azğur Nahiyesi'nde tarımla uğraşan 437 kişi hane reisinden toplam 10.925 akçe vergi alınırdı. 4 hanelik nüfusu olan Demotiya köyü'nün tahrir dökümü olmadığından onların ispenç vergisi ödemesi hakkında elimizde herhangi bir bilgi yoktur (Cikia, 1947, s. 108).

Resm-i Marhasiye

Defterde resm-i marhasiye adı altında kayıt olan bu vergi çeşidi eyalette kilise vakıfları ve piskoposlara ait arazilerde, piskoposun yararına ödenen vergi idi. Halkın yükünü azaltmak amacı ile Defter-i Cedid-Hakani'de kaydolunduğu gibi bu verginin miktarı hane başına ikişer akçe (Akgündüz, 1994, s. 581) idi. Fazla alınması uygun görülüyordu. Azğur Nahiyesi'nden marhasiye vergisi olarak toplam 1002 akçe alınmakta idi. 214 akçesiyle en fazla marhasiye vergisi ödeyen yer Azğur Şehri'ydi. En az ödeyen köy de 4 akçelik vergisiyle Kolsan Köyü'dür. Marhasiye vergisi tahrir dökümü olan 38 köyün 32'sinden alınmakta idi. Orpola, Okire, Zikilia, Çohta, Zatha ve Kvabi köyleri marhasiye vergisi ödemeyen köylerdir ki bu da bu köylerde piskoposun olmadığını göstermektedir (Cikia, 1947, s. 86-109).

Bad-i Heva ve Resm-i Arusiye

Bad-i Heva Vergisi

Azğur Nahiyesi'nde yukarıda adı geçen vergilerin dışında değişik isimlerle adlandırılan şahsa ait vergi çeşitleri de vardır.

Bad-i heva giderlerinin bir kısmını sancakbeyi alır diğer kısmını da tımar sahibi sipahi aldığı için bazen bad-i heva vergileri nisf-ı bad-i heva olarak kaydedilmiştir. Azğur Nahiyesi'nde tahriri yapılan 38 köyün tümünden bad-i heva vergisi alınmakta olup toplam miktarı 7302 akçe olmuştur (Cikia, 1947, s. 86-109). Yalnız 2 köyün Zikilia ve Çohta köylerinin vergisi nisf-ı bad-i heva olarak kaydı gözükmektedir (Cikia, 1947, s. 97-100). Nisf-ı bad-i heva vergisinin toplamı 210 akçe olmuştur.

Resm-i Arusiye

Resm-i arus veya resm-i arusiye bad-i heva grubuna dâhil vergilerdendir. Gürcistan Kanunnamesi gereğince arusiye/gelin/ vergisi beylerbeyi, sancakbeyi ve tımar sahipleri arazilerinde evlenen bakire kızlardan altmışar akçe, dul kadınlardan otuz akçe alınması uygun görülmüştü (Akgündüz, 1994, s. 580). Bakire kızın gelin vergisi babası kimin vergi mükellefi ise ona verilirdi. Dul hanımlar kimin toprağında yaşıyorsa vergisini ona veriyordu. Ama büyük tımar sahipleri, avcı kızları, kale muhafızları ve bekârların gelir vergisi padişaha kaydolunuyordu.

Resm-i Tapu ve Daştebani

Bu vergi kavramlarını ayrı başlıkta şöyle açıklayabiliriz:

Resm-i Tapu

Bu vergi köy ve mezralarda yapılan evler için üzerinde olan toprağın öşrünü karşılamak amacıyla değerine göre tapu vergisi alınmakta idi. Genelde evler ürün vermeyen veya az

ürün veren topraklarda yapıldı. Bu durum verginin az ödenmesini sağlıyordu. Ayrıca o bölge halkı verimli toprakları ancak ekin için kullanmaya özen gösteriyorlardı. Bu tarih boyunca hep böyle devam etmişti.

Resm-i Daştebani

Daştebani koruma, kır bekçisi anlamına gelmektedir. Daştebaninin görevi ekinleri, bağ ve bahçeleri korumak idi.

Azğur Nahiyesi'nin tahrir dökümünde verilen 38 köyün tümünden tapu ve daştebani vergisi alınmakta idi. Tahrir Defterin'de bu iki vergi çeşidi genelde "Resm-i Tapu ve Daştebani" şeklinde kaydolunmaktadır. Yalnız Moksev, Zikilia, Gurkel'e yakın Sinuban ve Giorgismin'da köylelerinde "tapu" ve "daştebani" olarak kayıt altına alınmaktadır. Bu verginin toplam miktarı 7405 akçe olarak kaydedilmiş olup (Cikia, 1947, s. 86-109) tüm gelir sancak beyi hassına ait idi.

Azğur Nahiyesi'nde Değirmencilik ve Bezirhane

XVI. yüzyıl sonlarında Ahıska Eyaleti'nde bulunan işletmelerin başında değirmenler geliyordu. Su değirmenleri hububatın una çevrilmesini sağlıyordu. Değirmenlerden alınan vergi Mufassal Defterde "resm-i asiyab" olarak kaydedilmiş reayadan alınan vergiler içerisindeydi. Değirmenler çalışma süresine göre vergilendiriliyordu. Değirmen vergisi olarak her çalıştırılan değirmen için ayda 5 akçe alınırdu. Yani yıl boyu çalıştırılrsa 60 akçe, 6 ay çalıştırılrsa 30 akçe (Akgündüz, 1994, s. 580) alınması uygun görülmüştü. Gürcistan Kanunnamesi'nde değirmen vergisi için "Defterde kaydolunduğu kadar alınsın" diye yazılmıştı. Yeni yapılan değirmenler de eski değirmenler kadar vergiye tabi idi. 1595 yıl tahrir defterine göre Azğur Nahiyesi'nde 30 adet değirmen vardı. 6 adet değirmeniyle Dviri Köyü ilk sırada olup değirmenlerinin tümü yıl boyu çalışmaktaydı. Değirmenlerin yıl boyu çalışması için suyunun düzenli gelmesi gerekmektedir. Sakunet, Tisel, Sinuban, Sirioh, Gurkel, Korta, Godes, Slesa, Zoret, Zatha, Kvabi köylerinin değirmenlerinin suyu yeterli olduğundan yıl boyu hizmet vermekte idi. Hideti, Tkamlovana, Agara ve Persa köylerinin değirmenleri ise suyun yetersizliğinden yalnız 6 ay çalıştırılabiliyordu.

Mugaret Köyü'nde ise 2 adet değirmen olmasına rağmen değirmenler harap durumundaydı.

Azğur Nahiyesi'nden alınan resm-i asiyab vergisinin toplamı 1290 akçe olarak kaydolunmuştur (Cikia, 1947, s. 86-109).

Azğur Nahiyesi'nde olan küçük işletmelerden biri de bezirhanedir. Bezirhane zekerekten "bezir yağı" almak için gerekli işletmedir. Nahiyenin yalnız bir köyünde bezirhane vardır. Bu da Kopet Köyü'nde olup Manase ve Gabriyel kardeşlerinin mülkiyetinde idi. Onların bezirhane için yıllık ödedikleri vergi miktarı 60 akçe olarak kaydedilmiştir (Cikia, 1947, s. 86-109).

Sonuç

1595 Tarihli “Defter-i Mufasssal Vilayet-i Gürcistan” Tahrir Defterine Göre Azğur Nahiyesi çalışmamızdan şu sonuçlara varıyoruz:

1. Azğur Nahiyesi Ahıska Eyaleti’nin diğer nahiyeleri gibi Osmanlı hâkimiyetine dâhil olduktan sonra Osmanlı idari teşkilatına göre taksimlenmiş ve yönetilmiştir.
2. XVI. yüzyıl Tahrir Defteri’ndeki verilen bilgilerin incelenmesi daha sonra yapılmış tahrir bilgileri ile kıyaslamak için yararlı olacaktır.
3. Azğur Nahiyesi 250 yıl Osmanlı hâkimiyetinde kalmıştır. Bu kadar uzun süren Osmanlı kültürü bu bölgenin tarihine belirli izler bırakmıştır. Kafkaslarda Osmanlı hâkimiyeti yıllarını araştırmak, tanımak, bilmek ve öğrenmek hem Türkiye, hem Gürcistan, hem de tüm Kafkas tarihçiliği için büyük önem taşımaktadır.
4. Ahıska Eyaleti Ahıska Sancağı Azğur Nahiyesi’nin XVI. yüzyıl sosyal ve ekonomik durumu tahrir defterleri ışığında incelenmemiştir. Azğur Nahiyesi hakkında olan bu ilk çalışmamız bu konuda gelecekte yapılacak araştırmalar için ileri doğru atılmış ilk adım ve daha geniş kapsamlı araştırmalar için başlangıç olacaktır.
5. XVI. Yüzyıl Tahrir Defteri olan “Defter-i Mufasssal Vilayet-i Gürcistan” henüz günümüz Türkçesine çevrilmemiştir. Tarafımızdan yapılan Azğur Nahiyesi’nin günümüz Türkçesine çevrilmesi gelecekte Ahıska ile ilgili olan tahrir defterinin tamamının günümüz Türkçesine çevrilmesi ve basılması yolunda ilk adım olacaktır.

Çalışmamızda Adı Geçen Kelimeler Sözlüğü

Adet: Resim (Parlatır, 2011, s. 43), vergi.

Akçe: Osmanlılarda para birimidir. Orhan Bey zamanında bakır, Osman Bey zamanında gümüş ve Fatih Döneminde altın akçe basılmıştır.

Asiyab: Pehlevi kökenli olup su değirmeni anlamına gelmektedir (Sami, 2011, s. 36). Asiyab iki kelimeden müteşekkildir. Asiya değirmen (Sami, 2011, s. 36) ve “ab” ise “su” (Sami, 2011, s. 22) demektir.

Bad-i heva: Bad-i Heva havadan gelen, yani nereden geldiği belli olmayan bir vergidir. “Defter-i Mufasssal Vilayet-i Gürcistan” Tahrir Defteri’nde bu vergi bad-i heva ve resm-i arus şeklinde alınmakta idi. Tahrir Defteri’nde ayrıca ismi geçen resm-i tapu ve daştebani vergisi de bad-i heva vergilerindendir.

Behre: Su istifade ettiği için alınan vergi. Bu da mahsulün 1/5 /beşte biri/ kadar idi.

Bezir: (A.) 1. Tohum, ekilecek tane. 2. Keten tohumu, keten yağı (Parlatır, 2011, s. 191).

Bezirhane: Bu iki kelimededen türetilmiştir: Bezir, yani keten tohumu (Sami, 2011, s. 224) ve Hane : ev veya yer demektir. Bezirhane bezir yağı üretilen yer (Parlatır, 2011, s. 191) anlamına gelmektedir.

Defter: Osmanlı bürokrasisinde çeşitli kayıtların tutulması için kullanılan evrakın bir araya getirilmiş şekli (Yılmaz, 2010, s. 127).

Defter-i Mufassal: Arazilerin alanı, sınırları ve sahiplerini gösteren defter.

Erzen: Darı (Parlatır, 2011, s. 412) ve pirinç (Ayyıldız, 1991, s. 145) anlamlarında kullanılmaktadır. Gürcistan Vilayeti'nde darı anlamında kullanılan erzen günümüzde mısır olarak bilinmektedir.

Eyalet: Valiler tarafından yönetilen (Parlatır, 2011, s. 427) ve bir çeşit bağımsızlığı olan büyük il.

Hasıl: Gelir

Hinta: Buğday demektir (Parlatır, 2011, s. 628). Miktarı kile olarak belirlenerek karşısında da tahrir fiyatı yazılmıştır. Buğdayın kilesi 12 akçe idi.

İспенç resmi: Osmanlı topraklarında tarımla uğraşan gayrimüslimlerden alınan vergidir (Yılmaz, 2010, s. 286). Gürcistan Vilayeti taşlık olup toprakları az olduğundan Defter-i Atik gereğince bu bölgeden alınan ispenç vergisinin miktarı 25 akçe olarak belirlenmişti (Akgündüz, 1994, s. 578).

Karye: Köy (Parlatır, 2011, s. 852).

Kile: Keyl Arapça. Hububat ölçmeye mahsus ölçü, ölçek, kile (Sami, 2011, s. 942). İstanbul kilesi 25, 659 kg'dır (Yılmaz, 2010, s. 350).

Lala: Osmanlılarda şehzadeleri eğitmekle görevli tecrübeli devlet adamları.

Mahalle: Bir yerleşim biriminin bölündüğü her bir kısım (Parlatır, 2011, s. 991).

Menn: Gürcistan coğrafyasında "menn" ağırlık ölçüsü olarak sıra ölçümlerinde kullanılmıştır (Cikia, 1947, s. 91). Halil İnalıcık'a göre menn 12 okka, yani 15,388 kg olmak üzere ağır ve 6 okka yani 7694 kg olmak üzere hafif olmak üzere ikiye ayrılır (İnalıcık, 2003, s. 248). "Defter-i Mufassal Vilayet-i Gürcistan" Tahrir Defteri vergi değerlerinden anlaşıldığı gibi 1 menn 8 akçedir (Cikia, 1947, s. 91).

Mercimek: Farsça merdumek kelimesinden alınmış olup baklagillerden beyaz çiçekli bir tarım bitkisidir (Lens culinaris) (Türkçe Sözlük, I., 1998, s. 1537). Gürcistan Vilayeti'nde kilesi 20 akçe olan mercimek vilayetin hemen hemen her köyünde yetiştirilmekte idi.

Mezra: Ekim yapılacak arazi veya tarla (Parlatır, 2011, s. 1086).

Mufassal: İdari taksimata göre düzenlenen, nüfus, üretime ve vergilere dair bilgiler ihtiva eden ayrıntılı (Parlatır, 2011) tahrir defteri (icmal).

Nahiye: Bölge (Parlatır, 2011, s. 1252). Kazadan küçük, köyden büyük belde.

Öşür: Toprak ürünlerinden alınan onda bir vergi.

Reaya: Bir hükümdarın idaresi altında vergi veren halk için kullanılan bir deyimdir.

Resim: Arapça bir kelimedir. Birçok manasından başka "vergi" yerinde de kullanılır (Parlatır, 2011, s. 1403). Bu manasıyla o, devlet adına herhangi bir maldan tahsil edilen vergi demektir. Çoğulu "rüsûm" gelir. Bunun da çoğulu "rusûmât"tır.

Resm-i adet-i ağnam: Osmanlılarda küçük hayvan yetiştiricilerden alınan vergidir. Buna resm-i ganem, adet-i ağnam da denirdi (Yılmaz, 2010, s. 16). Gürcistan Vilayeti Kanunnamesi'ne göre resm-i ağnam iki koyuna bir akçe alınması kanun gereği olmuştur ki bu da abril (Nisan) ayında alınması uygun görülmüştür (Akgündüz, 1994, s. 580). Koyun ile kuzu bile sayılmak kanun olmuştur (Akgündüz, 1994, s. 580). Ahalisi olmayan bazı köylere gelip orada koyun edinseler defterde yazılı olmasa da koyun vergisini ödemekle hükümlü idiler (Akgündüz, 1994, s. 580).

Resm-i Arusiyye: Bad-i Heva vergilerinden olan resm-i arusiye düğün veya gerdekte gelinin bakire, dul ve gayrimüslim olmasına göre 60, 30, 15 akçe olarak değişik miktarlarda alınan vergi idi (Yılmaz, 2010, s. 37).

Resm-i Hinzır: Hinzır Arapçadan gelmiş olup domuz demektir. Çoğulu hanazırdır (Parlatır, 2011, s. 628).

Resm-i Kevare: Küvvare petek (Parlatır, 2011, s. 952) anlamında olup halk arasında arı kovanı (Türkçe Sözlük, II., 1998, s. 1797) anlamındadır. Kanunnamelerde buna kovan resmi de denir. Gürcistan Vilayeti Kanunnamesi'nderesm-i kevar olarak adlandırılan bu verginin miktarı her kovan başına ikişer akçe (Akgündüz, 1994, s. 580) olarak belirlenmiş olup tımar sahibine verirdi. Kovan resminin alınma zamanı genelde harman vaktinde güz aylarında idi.

Resm-i Marhasiye beher hane-i fi 2: Gürcistan Vilayeti Kanunnamesi'nde yasalaşan (Akgündüz, 1994, s. 581) ve Tahrir Defteri'nde resm-i marhasiye adı altında toplanan bu vergi eyalette kilise vakıfları ve piskoposlara ait arazilerde, piskoposun yararına ödenen vergi idi. Halkın yükünü azaltmak amacıyla Defter-i Cedid-Hakani'de kaydolunduğu gibi bu verginin miktarı hane başına ikişer akçe idi (Akgündüz, 1994, s. 581).

Resm-i Tapu: Devlet arazisi üzerine yapılan binalardan, koru ve harman yerinden alınan vergi (Parlatır, 2011, s. 1404). Büyüklük ve toprağın verimlilik derecesine 50, 40, 30 veya 20 akçe alınırdı (Yılmaz, 2010, s. 543).

Daştebani: Farsça bir kelime olup "deşt" kelimesi otlak veya mera anlamına gelmektedir. Daşteban otlakları koruyan, kır bekçisi demektir. Ceraim-i hayvanat denilen bu resim, herhangi bir şahsın atı veya sığırı başkasının ekinine girip zarar verdiği takdirde, hayvan sahi-

binden alınırdı. Gürcistan Kanunnamesi'nde yazıldığına göre bir kişinin sığır veya atı birisinin ekinine girse "zararlar tazmin ettirildikten sonra davar sahibine beş değnek vurulup davar başına beş akçe cerime alınması (Akgündüz, 1994, s. 581)"emir olunmuştu.

Şa'ir: Arpa (Sami, 2011, s. 31).

Şıra: Şıra (şarap) üretimi Ahıska Bölgesi'nde çok eskiden yapılmakta idi. Şıra üzümünden alınır. Şıranın ölçü birimi "men"dir. Bir men şıra sekiz akçedir.

Tahrir Defteri: Osmanlı Devleti'nde fethedilen yerlerde uygulanacak idari teşkilat ve sistem çerçevesinde, tayin olunan heyetler marifetiyle nüfus, arazi ve emlağın tespit ve kaydedilmesi işlemine tahrir, bu bilgilerin kaydedildiği deftere de tapu tahrir defteri denirdi.

Zekerek: Buna keten vergisi de denir. Arapça kettan olarak adlandırılan bu bitki küçük tohumları ve lifleri ile iplik yapılarak dayanıklı dokuma işlerinde kullanılmaktadır. İlk Çağ'da pamuktan sonra kullanılan ham maddedir.

Kaynakça

- Akgündüz, A. (1994). *Osmanlı kanunnameleri ve hukuki tahlilleri* (C. 1-7). İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Ayyıldız, E. (1991). *Türkçe-Arapça, Arapça-Türkçe Cep Lügati*. İstanbul: Ensar Neşriyat Tic. AŞ.
- Belluck, R. (2003, 28 Aralık). Now that's what you call a real vintage: Professor unearths 8.000-year-old wine. *The Independent*, s. 728.
- Cikia, S. (1947). *Defter-i mufassal vilayet-i Gürcistan* (1. kitap). Tbilisi: Gürcistan SSR Bilimler Akademisi Yayınevi.
- Dağlı Y. & Kahraman S. A. (2006). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi seyahatnamesi* (C. 2, 2. kitap). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Dalgıç, F. (2008). *45 numaralı tapu tahrir defterine göre Simav nahiyesi*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya.
- Emecen, F. (1989). *XVI. asırda Manisa kazası*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Emecen, F. (1993). Çıldır eyaleti. *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 8, s. 300-301). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- İnalçık, H. (2000). "Ağırlıklar ve Ölçüler". *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, 1, Paris.
- İnalçık, H. (2003). *Osmanlı İmparatorluğu klasik çağ 1300-1600* (Çev. R. Sezer). İstanbul: YKY Yayınları.
- Kırzioğlu, M. F. (1998). *Osmanlıların Kafkaz ellerinin fethi/1451-1590*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Lomsadze, Ş. (1999). *Mesheti i meshi*. Tbilisi: Merani.
- Lunin, M. S. (1987). *Pisma iz Sibiri*. Moskva: Izdatelstvo "Nauka".
- Parlatır, İ. (2011). *Osmanlı Türkçesi sözlüğü* (4. baskı). Ankara: Yargı Yayınları.
- Sami, Ş. (2011). *Kamus-i Türki*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık.
- Svanidze, M. (1999). *Osmanlı tarihi* (C. 1). Tiflis: Chronografi Yayınevi.
- Turan, Ş. (1963). *XVII. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun idari taksimatı/1631-32 tarihli bir idari taksimat defteri*. Atatürk Üniversitesi 1961 Yılı. Tiflis: İzdavaemiy Pri Kanselyarii Tiflisskogo Gubernatra.

Türkiye’deki İslami Eğilimli Sivil Toplum Kuruluşlarının Orta Doğu’ya Bakışı: İnsani Yardım Vakfı (İHH) Örneği

İslam Can*

Giriş

Sivil toplum kavramı özellikle Türkiye gibi sivil alana dair özgürlüklerin sınırlandırıldığı ülkelerde, entelektüel ve aydınların ümitle beklediği ve adeta toplumun bütün bunalım hâline çare olması düşünülen, kurtarıcı ya da *mesih kavramlarından* biridir. Moderniteye ait bir kavram olarak temellendirilen sivil toplum, Hegel’den bu yana felsefenin ve toplum kuramcılarının devletin sınırlarını tayin etmede kullandıkları bir söylem hâline gelmiştir. Aslında her ne kadar modern bir kavram olduğu düşünülse de sivil toplum olarak değerlendirilen ilk kavramsallaştırmayı Aristoteles’te görebilmek mümkündür. Aristoteles’in kullandığı ve Latinceye *societas civilis* olarak çevrilen *politike koinonia* ibaresi, sivil toplum kavramının ilk karşılığıdır. Fakat Antik Yunan Düşüncesi’nde Aristo’nun sivil toplum anlayışındaki vurgunun, öz itibarıyla yurttaşla yapıldığı da gözden kaçmamaktadır (Yıldız, 2004, s. 7-8). Sivil toplum kavramı, bu anlamda ontolojisini ve epistemolojisini Batı’ya borçludur. Tarihsel süreç içerisinde, çeşitli aşamalardan geçerek farklı kavramsallaştırmaların bünyesine eklemlenmesi sonucunda günümüze kadar ulaşan sivil toplum, yüklenilen farklı anlamlar bakımından hâlâ tek bir anlama işaret etmeyen bir anlam koduna sahip değildir. Sivil toplum kavramının ortaya çıkışı ve yapısı gibi özelliklere baktığımızda, Batı-dışı toplumlardaki

* Arş. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

sosyal dayanışmayı tanımlamakta farklı yorumlara rastlanabilir. Çünkü sivil toplum, 18. yüzyılda Batı Avrupa’da toplum hâlinde yaşamanın nasıl mümkün olduğunu anlamaya yönelik analitik bir araç olarak ortaya çıkan bir kavramdır (Sarıbay, 1998, s. 89). Öyle ki sivil toplum, demokrasiyle birlikte düşünülmesi gereken bir kavram olmakla birlikte, demokrasi belirli bir medeniyetin, Batı medeniyetinin gelişmesinin bir ürünüdür (Doğan, 2002, s. 110-126; Vergin, 2000, s. 242). Dolayısıyla sivil toplum, yapısı itibarıyla devletten bağımsız, Batılı düşünce geleneğinden neşet eden ve tarihsel süreçte burjuva tarafından desteklenen bir oluşturmudur. Sivil toplumun daha iyi anlaşılmasını sağlayacak *sivil kültürün* Batı’daki şekillenışı ise bu kavramın tarihsel serüveni hakkında bilgi vermektedir. Bu bağlamda çalışmamızın içeriğini oluşturan İnsani Hak ve Hürriyetler Vakfı (İHH)’nın bir sivil toplum örgütü olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceği ya da İslam’da ve Müslüman toplumlarında sivil toplum tecrübesinin olup olmadığı gibi tartışmalar üzerinde durulması yersiz bir yaklaşımdır. Öyle ki İslam’da sivil toplum düşüncesinin varlığı konusunda iki görüş vardır: Sivil toplum nosyonunun Batı tandanslı olduğunu, sivil toplumun varlığının demokrasinin varlığına bağlı olduğunu dolayısıyla İslam’ın bu anlamda demokrasiye sahip olmamasından kaynaklı olarak sivil toplum düşüncesine de sahip olamayacağını dile getiren düşünce.¹ Bunun yanı sıra, sivil toplumu Batı’nın düşünce geçmişinden bağımsız olarak ele alan, konuya sadece *insan haklarını koruma* merkezli bakan ve İslam’ın doğuşundan itibaren insanların hakkını göz ettiğini ifade ederek aslında sivil toplum düşüncesinin öteden beri var olduğunu iddia eden diğer görüş.² İkinci görüş, sivil toplumu ortaya çıkaran tarihsel süreci ve siyasal fark-

1 Bu düşüncenin önemli savunucularından birisi Ernest Gellner’dir. Gellner, sivil toplum ve İslam arasında uzlaşmaz bir ilişki olduğunu iddia eder. Bu savını İslam’ın sivil toplumun gelişimi için vazgeçilmez olan sekülerleşmeye karşı dirençli olduğu düşüncesi üzerine temellendirir. Her ne kadar Gellner, Türkiye örneğinin, Kemalist mirasın güçlü bir parçası olan askerî-siyasal seçkinlerin çoğulcu bir sivil toplumu kitlelere dayatması bakımından farklı olduğunu söylese de temel düşüncesi İslam’ın sivil toplumun gelişimi önünde engel oluşturduğudur. Ayrıca bk. (Akşit, Serdar & Tabakoğlu, 2004, s. 664). Ayrıca bu düşünceyle aynı paralelde olan Ocak (2004, s. 80)’a göre, şeyhülislamlık gibi İslam’ın Osmanlı İmparatorluğu’ndaki en yüksek makamı, hiçbir zaman bir ruhani otorite merkezi olmamış, devlet buna kesinlikle müsaade etmemiştir. Bu ise Osmanlı İmparatorluğu’nda İslam’ın devletin hâkimiyet ve kontrolünde olduğunu gösterir. O hâlde inanç olarak İslam’ı kuvvetle öne çıkaran Osmanlı Devleti, sıra onun kurumsallaşmasına geldiğinde onu devletin hâkimiyetine sokmakta tereddüt etmemiştir. Dolayısıyla sivil toplumun din eksenli ortaya çıkması Osmanlı toplumu için söz konusu değildir.

2 İslam’da sivil toplumun varlığını kabul eden görüşe göre İslam’ın tarih içindeki sivil toplum söylemlerini şu şekilde dönemlere ayırabiliriz: İlkini Hilfu’l-Fudûl ile başlayan, Müslüman olmayan insanların haklarının korunduğu *evrensel korumacı* sivil toplum yaklaşımı; ikinci olarak Osmanlı Döneminde devletle iç içe geçmiş, devletin bekasını gözetken, devlete karşı olmayan, burjuva yoksunu, dinsel motiflerin baskın olduğu *devlete eklemlenmiş* sivil toplum yaklaşımı; üçüncü olarak ise Bulaç’ın üzerinde çalıştığı Medine Vesikası ile devam eden, herkese ibadet, siyasi, kültürel ve ekonomik özgürlüklerini sağlayan ve temel ilke olarak bireyin özgürlüğünün diğer bireylerin özgürlüğü tarafından sınırlandırılmaması şeklinde formülize edilen *liberal İslamcı* sivil toplum yaklaşımı ve dördüncü olarak 1990 yılından sonra başlayan özellikle 28 Şubat Kararları’nın getirmiş olduğu yasaklardan sonra hız kazanan, cemaatlerin siyasi, sosyal ve ekonomik alana müdahalesini amaçlayan, resmî söylemle barışmayı hedefleyerek şeffaflığı ve hesap verilebilirliği önceleyen ve *legal cemaatçiliği* merkeze alan *İslami eğilimli sivil toplum yaklaşımı* (Can, 2011, s. 127).

İlaşmaları göz ardı ederek tek tip sivil toplum anlayışının olmadığını, sivil toplum algısının Batı düşüncesindeki söylem ve nosyonlardan bağımsız bir şekilde kurgulanabilirliğini ve toplumların yaşadığı coğrafyaya ve kültüre özgü bir sivil toplum algısının imkânını vurgulamaktadırlar. Ayrıca yine bu ikinci görüş içerisinde anılması mümkün olan liberal görüşe göre; İslam açısından demokrasi ve sivil toplum kavramları ontolojik olarak İslam'ın özünde vardır. Demokrasi, sivil toplum ve İslam arasındaki ilişki alışlageldiği üzere problemli bir üçleme gibi görünse de aslında uzlaşmacı yönleri vardır. Demokrasi ve sivil toplum ayrılmaz bir yapıya sahiptir. Sivil toplum, İslamiyet'in temellerinde hayat bulmaktadır.³ Demokrasiyle İslamiyet taban tabana birbirine zıt olmadığı gibi kişiyi en yüce değer olarak kabul eden İslamiyet ile demokrasi örtüşmektedir (Arslanel, 2006, s. 121-125). Mardin (1992, s. 58)'e göre ise Osmanlı toplumu özelinde düşünüldüğünde, bugünkü anlamda bir sivil toplum örgütlenmesi olmasa dahi dinî tarikatların birey ile devlet arasında köprü görevi gören ve sivil toplumun işlevini yerine getirmeye çalışan bir kurum olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.⁴ Günümüzde varlığını sürdüren İslami eğilimli sivil toplum örgütlerinin sivil toplumcu anlayışlarının merkezinde bu düşünce yatmaktadır. Buna göre, Batı'da ortaya çıktığı kabul edilen sivil toplum, Osmanlı'da zaten öteden beri mevcut olan bir kurumdur ve fakat Cumhuriyet'le birlikte bu miras geriletilmiştir. Dolayısıyla, bu düşünce içerisinde kendi öz değerlerimize sahip çıkarak Türkiye'de yeniden sivil toplumu tesis etmenin mümkün olduğu fikri önemli bir ağırlığa sahiptir.⁵ Ayrıca İslami eğilimli STK'ların ciddi bir biçimde destekledikleri sivil toplumcu anlayış, Batı'ya ait bir değer olarak değil Türk toplumunun kendi geçmişinde sahip olduğu bir olgu olarak kavramsallaştırılmaktadır (Akşit, Tabakoğlu & Serdar, 2002, s. 272). Küresel sivil toplum çağını yaşadığımız bu dönemde İslam'ın sivil toplum söylemini oluşturan İslami eğilimli STK'lar, İslamcı hareket ve düşünce içinde yeni bir duruma karşılık gelmektedir.⁶ Geleneksel tarikat ağının devamı olan ve kimi tarikatların dernek veya

3 İslam'da sivil toplum anlayışı özde mevcuttu. Çünkü "sayesinde bir ruh, etik ve sivil toplum ilişkisi oluşturmayı istediğimiz sivil toplumun, bireysel ve toplumsal diktadan arındırılmış, çoğunluğun diktatörlüğünden uzak ve azınlığı ezme çalışmasından temizlenmiş olması gerekmektedir. Bu toplumda insan, insan gibi onurlu ve şerefli olur. Haklarına saygı duyulur ve bu haklar korunur. Zira insan haklarına saygı sadece siyasi çıkarlarımız gerektirdiğinde dille söylenen bir söz değil aksine dinî bir direktiftir. Emiru'l müminin Ali (r. a) valisine sadece Müslümanlara değil bütün insanlara adaletle hükmetmesini emrediyordu... İslam toplumunda vatandaşlar gelecekle ilgili tayin etme, yönetimi denetleme ve yöneticileri hesaba çekme hakkına sahiptir. Çünkü sivil toplumda hükümet, halkın efendisi değil hizmetçisidir (Gannuş, 2010, s. 72).

4 Din eksenli düşünce temelinde kurulan ve dinî cemaat bağlantılı olan sivil toplum kuruluşlarının, sivil toplum düşüncesini araçsallaştırarak amaca hizmet eden bir yapıya dönüştürüldüğünü belirten bazı aydınlar, bu *sivil toplumculuk* hizmetinin de sivil toplum kuruluşu olarak değerlendirilebileceğini ifade etmektedirler (Ertürk, 2005, s. 3).

5 İslami eğilimli STK'ların Cumhuriyet Dönemi devlet anlayışı hakkındaki düşünceleri ve yaşadıkları tecrübe hakkında bk. (Akşit ve ark., 2004, s. 664-681). Ayrıca bk. (Yelken, 2005, s. 9-45).

6 İslami eğilimli STK'ların kuruluş amacı birbirinden farklı olabilmektedir. Bazıları ulusal düzlemde mücadele ederken bazıları da uluslararası arenada mücadelesini vermektedir. Ancak ortak kanaat bu STK'ların İslami has-

vakıf biçiminde yeniden örgütlenmesinden ibaret olan oluşumların yanında, bunlardan bağımsız olarak yapılan ve toplumsal taban olarak tarikat ağı üzerine oturmayan yeni sivil örgütlenmeler de dikkati çekmektedir (Akşit ve ark., 2004, s. 664). İHH İnsani Yardım Vakfına göre “Vakıfların pek çok şeyi üstlendiği bir vakıf mirası söz konusu elbette. Ancak daha sonra bu kültüre bir set çekilmiş. Yurt dışındaki NGO’ların birçoğu gelmişler ve bizim arşivlerimizi araştırmışlar, bunun ciddiyetini de anlamışlar.” ifadesiyle Osmanlı’daki sivil örgütlenmelere verilen öneme vurgu yapılmaktadır. Kısacası sivil topluma ve İHH’ya yönelik bu tartışmalar kapsamında bu çalışmanın baz aldığı görüş, İHH’nın bir sivil toplum örgütü olarak kabul edilmesinin yanı sıra, Batı’daki gibi bir sosyal ve siyasal gelişmeye bağlı olmasa da İslam’ın tarihsel söylemleri içerisinde sivil toplumun varlığına ilişkindir.⁷

Türkiye’de sivil toplumun gelişimi sıkıntılı bir süreci ifade etmektedir. Çünkü Türkiye’de sivil toplum konusunda en önemli problem, Cumhuriyet Dönemi’nin ilk yıllarına rastlayan Tek Parti Döneminde (1923-1946) yaşanmıştır. İslami eğilimli STK’ların da ifade ettiği gibi Tek Parti Dönemi tam gelişmemiş dahi olsa Osmanlı’dan sönük bir sivil toplum mirası devralmıştı. Fakat bu dönemin *tek tipleştirme* ve *homojenleştirme* politikaları karşısında az da olsa gelişmiş olan sivil toplum yapılanmaları adeta törpüldü (Çaha, 1999, s. 77-78). Günümüze kadarki süre içerisinde ise, bu tek parti siyaseti zaman zaman darbelerle, muhtıralarla ortalama her on yılda bir yeniden bu topluma anımsatıldı. Böylelikle sivil toplumun oluşmasına dair gelişme, Tek Parti Döneminde devralınan sivil toplum anlayışından ne yazık ki daha fazla ileri gidemedi. Dolayısıyla Türkiye’nin demokratikleşme serüveni ve dolayısıyla devlet-sivil toplum ilişkisine yönelik şu iki söylemin dikkatle analiz edilmesi gerekmektedir. İlki, devletin varoluşunun güçlü yapısıyla, zayıf toplum nosyonunun demokrasiye geçiş süreçlerinde yaşanan problemler ve ordunun siyaset alanına uyguladığı tahammülsüz müdahaleler diğeri ise demokratik bir sivil toplum teşekkülü için devlet ve sivil toplum arasındaki ilişkilerin demokratikleştirilmesi problemidir (Gürbey, 1997, s. 117; Tosun, 2001, s. 244).⁸ Sivil

sasiyete sahip olmalarıdır. Bunun yanı sıra “Her ne kadar temel bir paydayı paylaşılsalar da birbirinden farklılaşan kimliklere sahip olduğunun altı çizilmesi gerekmektedir. Bu farklılaşmayı sınıf, cinsiyet, eğitim gibi parametrelerin yanında ideolojik farklılıklarıyla da açıklamak mümkün görünmektedir. Bugün geline nokta itibarıyla kimi İslami eğilimli STK’lar evrensel insan hakları ilkelerini kendilerine temel referans noktası olarak koyarken kimisi Türk toplum değerlerini de içine alan İslami bir yaşam tarzını hayata geçirmek için çalışmaktadır.” (Akşit ve ark., 2004, s. 664)

7 Tarihsel süreç içerisinde İslam vahyinin inmeye başlamasının hemen öncesinden günümüze kadar İslam toplumlarında sivil topluma dair örgütlenmelerin bulunduğuna ilişkin bir çalışma için bk. Can, 2011, 101-132.

8 Keane (1994, s. 48)’e göre devlet, sivil toplumlarda ortaya çıkan çatışmalar ve ayrılıkların çözümüne aracılık etmesi için gereklidir. Çünkü sorunlar sadece ulusal olarak uygulanan yasalar aracılığıyla çözüme kavuşturulabilir. Bu ulusal yasalar kendi kendine sivil toplumun içerisinde çıkmayacağına göre, bu yasaların oluşturulması ve uygulanması için devlete ihtiyaç vardır. Bu süreçte devletin rolü son derece mühimdir. Türkiye’de uzun yıllar varlığını korumuş devlet anlayışında olduğu gibi, sivil toplumun problemlerine aracılık etmesi gereken bir yapı yerine, sivil toplumun yeşermesine engel teşkil eden bir devlet, elbette sivil toplumun gelişimini olumsuz yönde etkileyecektir.

toplumun gelişmesi ve dönüşmesi sürecinde ciddi problemler yaşanmasına rağmen İslam'ı kendine önemli bir referans noktası olarak alan İslami eğilimli STK'lar, Türkiye'ye özgü farklı toplumsal dinamiklere bağlı olarak sivil toplumun oluşum ve gelişim sürecinde önemli bir rol üstlenmişlerdir (Akşit ve ark., 2004, s. 664). Genelde yardım kuruluşları ve Müslümanların hak ihlaline yönelik ihtiyaçlardan doğan Mazlum-Der, Özgür-Der, Deniz Feneri, Kimse Yok mu, Cansuyu ve İHH gibi İslami eğilimli sivil toplum örgütleri, geçmiş dönemlerde yaşanan sivil topluma yönelik budama girişimlerinden sonra, yaklaşık 10-15 yıldan bu yana seslerini daha canlı ve gür çıkararak yeni umutların filizleri olmayı başarmışlardır. Son dönemde bu sivil toplum örgütleri içerisinde kendinden çokça bahsettiren İHH; yardım politikalarıyla, dünya coğrafyasında erişebildiği ülke sayısı ve en önemlisi Orta Doğu başta olmak üzere diğer bölgelerde yaşanan drama, zulme ya da katliama yönelik müdahaleci siyasetiyle sadece Türkiye'de değil dünyanın birçok ülkesinde geniş yankılar uyandırmış ve dünya gündemini yönlendirebilen bir sivil toplum örgütü olarak küresel bir nitelik kazanmıştır.

Küresel ve İslami Eğilimli Bir Sivil Toplum Örgütü Olarak İHH

Soğuk Savaş Döneminin ardından, dünya iki kutuplu konjonktürden tek kutuplu dünya düzenine doğru bir geçiş yaşadı. Kendini dünyanın tek süper gücü olarak gören ABD, küresel sermayenin desteğiyle birlikte dünyayı yeniden şekillendirmeye başladı. Uluslararası politika *yeni dünya düzeni* olarak adlandırılan bu sistem; enerji kaynaklarını, yeraltı ve yerüstü zenginliklerini kendi himayesine almaya çalışan devletlerin çatışmasını beraberinde getirdi. Bu kaynaklar bakımından zengin olan Müslüman coğrafyalar, kendilerini çatışmanın ve savaşın tam merkezinde buldular. Müslüman devletlerin ekonomik ve askerî bakımdan yeni dünya düzeniyle başa çıkamayacak kadar yetersiz olmaları, diğer güçlü devletlerin bu topraklarda tasarrufta bulunma teşebbüslerine kalkışmalarına neden oldu. Orta Doğu'yu da içine alan Afrika'dan Orta Asya'ya kadar olan bu bölgede; iç ve dış savaşlar, mezhep kavgaları ve çatışmalar yaklaşık otuz yıldır devam etmektedir. Bu bölgenin haritalarını yeniden çizmeye kalkışan dünya sistemi, bu coğrafyada yaşayan insanları açlığa, zulme ve işkenceye maruz bırakmış ve hatta önemli bir kısmını da göçe zorlamıştır. Osmanlı Devleti'nin tarih sahnesinden çekilmesinden sonra, Müslümanların hamiliğini yapacak caydırıcı bir gücün olmaması, Müslümanların bu gelişmelere müdahale etme şansını ortadan kaldırmıştır. Ne yazık ki 1969 yılında kurulan İslam Konferansı Örgütü dahi Müslümanların aleyhine gelişen dünyadaki bu gelişmelere, gereken müdahaleyi ziyadesiyle gösterememiştir (Karagül, 2006). Diğer yandan birçok alanda meydana gelen ve çağın getirdiği yeni değişimler ve dönüşümler sonucunda, toplumsal ve siyasal mekanizmaların yeni aygıtlarla bu dönüşüme cevap verdiği görülmektedir. Ulus-devlet yapısının çökmeye başladığı, sivil örgütlenmelerin ulus aşırı hüviyet kazandığı ve teknolojik gelişmelere paralel olarak gelişen iletişim alanındaki yenilikler, toplumların yeniden organizasyonunu destekler niteliktedir. Öyle ki

iletişim, ulaşım ve yaygın bilgilenmenin kazandırdığı avantajlar sayesinde daha da bilinçlenen ve güçlenen bireyler ve sivil toplum grupları; insan hakları, ekonomik gelişme, refah ve eğitim gibi insan hayatını ilgilendiren pek çok alanda mevcut sorunları daha çok ve yüksek sesle dile getirmeleri sonucunda, toplumsal kırılmaları ve çatışmaları daha da ağırlaştırmıştır. Güçlenen sivil toplum örgütleri, ulusal ve milletler arası bağlantılar sayesinde devletin siyasi meşruiyetini, sınırlarını ve statükoyu eleştirmeye ve meydan okumaya başladılar. Devlet otoritelerinde çözümlerin görülmesi, bu girişimlerin sonucunda oluşmuştur (Gözen, 2001, s. 149).

Dünyada yaşanan sosyal ve siyasal gelişmelerin sonucu olarak farklı kimliklerin ulus-devletin sınırları içerisinde tanınması ve kendilerini ifade edebilmeleri demokrasi açısından önemli gelişmeler olarak nitelenebilir. Postmodern söylemlerin ağırlık kazanmasıyla birlikte, siyasal yapılanmalar da dönüşüm göstermeye başlamıştır. En kapsamlı yapılanma olan ulus-devlet de bu süreç içerisinde belirli alanlardan çekilmek zorunda kalmıştır. Ulus-devletin çekildiği alanlardaki boşluğu ise sivil toplum yapılanmaları doldurmaya başlamıştır. Sivil toplum örgütleri bu alanı doldurmaya çalışırken yeni bir iktidar mekanizması üretmiştir. Güce sahip olma isteği, sivil toplumun araçsallaşmasında temel bir konuma sahiptir (Ertürk, 2005, s. 93). Ulus-devlet yapısının çözülmesinde ve sivil toplumun kendine önemli bir yer açmasında küreselleşmenin etkisi de küçümsenemeyecek kadar çoktur. Çünkü küreselleşme, ulus-devletleri siyasetin tek aktörü olmaktan çıkarmış ve bunun doğrudan sonucu olarak devlet hem siyasalın tek hedefi hem de uluslararası ilişkiler düzeyindeki siyasalın tek aktörü olmaktan çıkmıştır.⁹ Dünyada artan iletişim, ulaşım ve medya imkânları aynı zamanda kültürlerin ve kimliklerin ulus-aşırı trafiğini de alabildiğine yoğunlaştırmış ve ulusal, yerel düzeylerden küresel ölçeklere varan çok çeşitli sosyalleşme, gruplaşma ve faaliyetler için siyasal alanlar açılmıştır. İnternet kullanımı ve artan uluslararası ilişkiler çok güçlü ağların ve iş birliklerinin oluşumuna uygun bir zemin hazırlamıştır (Aktay, 2009, s. 1274). Teknolojinin yardımıyla iletişim kanallarının verimli kullanımı, sivil toplumun ya da sosyal grupların örgütlenmesine ciddi destek sağlamıştır. Özellikle küresel düzeyde etkinlik gösteren sivil örgütlerin en çok ihtiyaç duyduğu aygıt olan enformasyon ve bilgi paylaşımı, birçok kanaldan sağlanmaya çalışılarak ulusal ve küresel ölçekte bilinç oluşturulur ve bu aygıtların yardımıyla sivil bir güç inşa edilir. İnternet, medya, televizyon, telefon vs. gibi teknolojik aygıtlar, bu sivil örgütlerin iletişim damarlarını temsil eder. Teknoloji vasıtasıyla kurulan iletişim kanallarının toplumsal olaylara ne ölçüde etki ettiğini, tarihte biraz geriye giderek Körfez Savaşı'nın yaşandığı dönemde görebiliriz. Teknolojideki ilerlemelere bağlı olarak gelişen medyanın ve televizyo-

9 Küreselleşmenin bir sonucu veya nedeni olarak ön plana çıkan yeni iletişim ve ilişki kanalları, devleti uluslararası ilişkilerin tek aktörü olmaktan çıkardı. Bu durum siyasal varoluş veya davranışların niteliğini de büyük ölçüde değiştirdi. Devlet mutlaka yine en önemli siyasal aktör olmaktan çıkmış değil; fakat devlet, artık tek aktör ve alternatif siyasallıkları tamamen tüketebilen bir üst-belirleyici de değildir (Aktay, 2009, s. 1270).

nun bu etkisi, aslında bir ilk olma özelliğini de taşımaktadır. Tüm dünyanın evinde oturarak bir sinema filmi izler gibi bir şehrin yerle bir edilmesini ve savaşın karelerini canlı yayında izlemesi, sonrasında insanların doğal olarak ABD'ye karşı muhalif olmasını sağlamıştır. Bu tepki, küresel ölçekte birçok sivil toplum örgütünü harekete geçirmiş ve bu örgütlerin dünya halkları üzerinde bir sivil bilinç oluşturmalarını beraberinde getirmiştir. ABD'nin önce Afganistan'a daha sonra Irak'a girmesi, İsrail-Lübnan Savaşı, Somali Çıkartması, Arap Baharı sonrasında Libya'ya müdahale ve şimdi de Suriye'deki iç savaş gibi son on yılda yaşanan gelişmeler dikkate alındığında, yaşanan gelişmelerden doğru ve güvenilir olarak haber alınması, insan haklarının savunulması, ulusal ve küresel çapta örgütlenmeler için bilgi akışının, haberleşmenin, insanlar üzerinde *direnç merkezleri* oluşturma ve muhalefet etmede ne ölçüde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Amerika Birleşik Devletleri'nin, Irak'a karşı başlattığı sıcak savaş sırasında, Küba Devlet Başkanı Fidel Castro'nun internet ile ilgili şu değerlendirmeleri ironik olabilir: "Medya tekelleri, insanların zihinlerini manipüle ediyorlar ancak internet bu medya iktidarını yerle bir etmek için biçilmiş kaftandır. İnternet kültürel istilayı durdurmak için olağanüstü bir silahtır. İnternet sayesinde artık uluslararası iletişim tekelleri ortadan kayboluyor." Castro'nun bu sözleri tamamen bir durum tespitinden ziyade temenni ifade ediyor olsa da bir iletişim ve haberleşme ortamı olarak internetin teknolojik deterministlerin kehanetlerinin aksine zamanla bir direnme mekanizmasına dönüştüğünü ifade etmesi açısından son derece önemlidir. Ancak böylesi bir direnme mekanizmasından bahsetmek, Warkenstein'in *küresel sivil toplum* ve internet arasındaki ilişkiyi sorunlaştırması ve interneti tek başına küresel sivil toplumun ortaya çıkışına kaynaklık eden bir güç olarak görmesi ile elbette aynı şey değildir. Çünkü internet küresel bir sivil toplum yaratmamakta sadece küresel bir muhalefetin örgütlenmesine aracılık etmektedir (Altun, 2003, s. 12). İnternet ve toplumsal hareketler arasındaki etkileşim ve internetin sivil örgütlenmelerdeki etkisi, yaklaşık iki yıldan bu yana Orta Doğu'da yaşanan ve *Arap Baharı* olarak bilinen halk ayaklanmalarının gerçekleştiği dönemde de tartışılan konular arasındadır. Tunus'ta bir gencin sosyal ve ekonomik koşulları protesto etmek için kendini yakmasıyla başlayan halk ayaklanmalarının, Tunus'tan sonra diğer Arap ülkelerine sıçramasıyla Mısır, Libya, Ürdün ve Suriye gibi ülkelerde, örgütlenmelerini facebook ve twitter gibi sosyal medya üzerinden gerçekleştirdiği herkesin malumudur. Ayrıca halk hareketlerinin başladığı bu ülkelerdeki yöneticiler, halkın yönetime karşı ayaklanmasını önlemek için ya bu sosyal paylaşım sitelerine yasak getirerek ya da internet kullanımını bütünüyle ortadan kaldırarak bu sivil örgütlenmeleri engelleme yoluna gitmeye çalışmışlardır. Fakat Arap Baharı'nın günümüzde geldiği boyut dikkate alındığında, bu engellemelerin başarılı olduğu şüphesiz söylenememektedir.

Kitle iletişim araçlarının kullanımı, küresel sivil toplumun teşekkülünde ve etkinliğini arttırmasında elbette önemli bir araçtır ancak bu tek neden olarak görülmemelidir. Sivil toplumun küreselleşmesi, içinde yaşadığımız çağın, zaman ve mekân değişimiyle ilişkilendirile-

bilir fakat çok daha önemli bir neden ise bu örgütlerin ya da toplumsal hareketlerin; siyasi, ekonomik ve kültürel konjonktürün oluşturdukları gelişmelere göre ortaya çıkmalarıdır. Örneğin Uluslararası Af Örgütünün kurulduğu yıllar, Soğuk Savaş döneminin en yoğun yaşandığı döneme rastlamaktadır. Dünyanın bu iki kutuplu hâli, kendi hareket ve etki alanını genişletmek amacıyla sürekli yeni uluslararası durumlar oluşturma çabası içerisindeydi. Öyle ki her iki kutup da, mevcut siyasal durumun bir sonucu olarak, kendi tarafında yer alan ülkelerde yaşanan her türlü durumu göz ardı ederek hükümetlerin dayandığı siyasal söyleme bakılmaksızın sadece kendilerini desteklemeleri şartıyla meşru kabul ediyorlardı. Uluslararası boyutta insan hakları ve hukuk mücadelesi için destek verecek bir uluslararası kamuoyu oluşmasına katkıda bulunabilecek herhangi bir devlet ya da siyasal yapı bulunmadığı gibi her iki kutupta da bulunan muhalifler her türlü baskı ve şiddete maruz kalmakta ve gerekirse en kaba metotlarla susturulmaktaydılar (Sunar, 2003, s. 118). Şüphesiz çalışmamızın konusunu oluşturan İnsani Hak ve Hürriyetler Vakfı (İHH) da Bosna Hersek Savaşı sırasında birçok ülkenin inisiyatif almaması ve sadece bu savaşa seyirci kalmalarından dolayı Bosna halkına yardım etmek amacıyla ortaya çıkarak bulunduğu zamanın koşullarına, ortamına ve ruhuna uygun olarak küresel düzeyde belirmiştir.¹⁰

Küresel sivil toplum kavramı, sivil toplum tartışmalarında kısmen yeni bir kavrama işaret etmektedir. Günümüzün dünya olaylarına ve küresel durumlarına sadece lokal faaliyet alanında kalmayarak ürettiği çözümler ekseninde ulus-ötesi alanlar açan bir küresel sivil toplumdan söz etmek şüphesiz mümkündür. Sivil toplum örgütleri kapsamında değerlendirilen hükümet dışı ve farklı alanlarda faaliyet gösteren gönüllü kuruluşlar, düşünce kuruluşları ve bunun gibi birçok örgüt, artık ülke sınırları dışında da etkinlik alanları aramakta ve planlamalarını bu boyutta gerçekleştirmektedir. *Küresel sivil toplum* kavramını kapsamlı bir şekilde inceleyen John Keane ise bu kavramı; içerisinde bireylerin, grupların ve sosyal hareketlerin var olan güç ilişkilerini çözmek ve dönüştürmek adına, dünya ölçeğinde etkin bir şekilde organize olduğu ve manevra yaptığı, bağımsız bir sosyal alan olarak tanımlamaktadır (Kotan, 2010, s. 30). Politika yapıcılarının sadece partiler olmaktan çıktığı; dernekler, sendikalar, sermaye guruplarından oluşan sivil toplum örgütlerinin yeni politik aktörler olarak her geçen gün önem kazandığı günümüz dünyasında, güçlü ülkelerin özellikle gelişmekte olan ülkelerin iç siyasal sürecine dolaylı veya doğrudan etkileri, uluslararası düzeyde örgütlenmiş sivil toplum kuruluşlarının varlığını ve rollerinin artmasını beraberinde getirmekte-

10 Küresel sivil toplum örgütlerinin siyaset sahnesinde yer almalarının bir sebebi de küresel şartlarda yaşıyor olu-
şumuzla alakalıdır. Kaldor'un da tartıştığı gibi eskiye göre değişen; dünyanın farklı bölgelerinde yaşayan ve aynı
amaçları hedefleyen insanların ya da grupların ilişki kurabilme ve uluslararası çapta organize olabilme imkânı-
na sahip olmaları ve isteklerini sadece kendi devletlerine değil diğer devletler ve uluslararası siyasi kuruluşlara
da ileterek talepte bulunabilmelerinin mümkün olmasıdır. Diğer bir deyişle sivil toplum dediğimiz siyasetin bu
yeni tarzı, küresel karşılıklı bağımlılığın hem sonucu hem de sebebidir (Kaldor, 2003, s. 2).

dir (Şahin, 2006, s. 7-8). Ayrıca küresel sivil toplum hareketlerinin yaygınlaşmasıyla birlikte yerel meselelerde ve aynı zamanda yoğun olarak ulus-ötesi meselelerde, geleneksel devlet eksenli siyaset tarzları ve yöntemlerinin tekeli kırılmış ve uluslararası siyaset, küresel sivil örgütlerin müdahalesine açık hâle gelmiştir. Örneğin Kaldor’a göre “Siyasetin sahnesi, eski resmî ulusal kurumlardan yeni yerel ve ulus-ötesi alanlara doğru bir yön değiştirmiştir ve bu durum büyük oranda küresel sivil toplum aktivitelerinin bir sonucudur.” (Kaldor, 2003, s. 148). Küresel sivil toplum, bazı siyasal algılarda da yeni anlamlar kazanmıştır. Zira Kaldor (2003, s. 8)’a göre küresel sivil toplum, aktif vatandaşlığa bir alan açmıştır. Bu aktif vatandaşlık, resmî siyasal etki alanlarının dışında ve kendi kendini organize ederek gelişen bir olgudur. Bu durum vatandaşların içinde yaşadıkları şartları, hem kendi kendini organize ederek ve hem de siyasal baskı yaparak etki altına aldıkları bir alan açar.

İslami eğilimli küresel bir sivil toplum hâline gelen ve bu yönüyle dünyanın çeşitli kriz bölgelerine yaptığı yardımlar ve mevcut dünya sisteminin politik sorgulanamazlığını sivil direnişiyle kırmaya çalışan ve özelde Türkiye’nin genelde ise İslam Dünyası’nın ve dünyanın son birkaç yıldır önemli gündem maddeleri içerisinde yer alan Mavi Marmara Olayı’nın baş aktörü olan İHH; amaçları, vizyonu ve misyonuyla nasıl bir sivil toplum örgütüdür? İHH, 1990’lı yılların ortalarında Türkiye’de siyasal İslamcılığın hareketlenmeye başladığı ve ülke genelinde tartışıldığı bir ortamda kuruldu. Vakfın kuruluş amacı; 1992-95 yılları arasında devam eden Bosna Savaşı’nda, mağdur olan Boşnak Müslümanlara yardım götürmektir. Bu dönemde Türkiye’de İslami söylemlerle toplumsal tabanını oluşturmuş olan Refah Partisinin siyasal arenada etkin bir hâle gelmesi ve resmî devlet eksenli siyasetten koparak merkez-çevre bağlamında, iktidarın çevre lehine çalıştırılabildiği bir dönemin başlaması, Türkiye’de uzunca bir süre çevre düzleminde kalan ve İslami hassasiyetleri olan büyük bir nüfusun öz güven kazanarak Türkiye içerisinde, hem siyasal arenada hem de mümkün olan diğer sivil kamusal alanlarda seslerini duyurmaya başlamasına neden olmuştur. Bu öz güven aynı zamanda bu kesimin Türkiye’nin ötesinde dünyanın farklı bölgelerinde yaşayan ve ortak tarihî bağların ve dinî duygudaşlığın bulunduğu bölgelerle temaslar kurulması sonucunu doğurdu. Böylece Türkiye’de ve dünyada yaşanan olaylara kayıtsız kalmayan toplumsal bir muhayyile oluştu ve bu muhayyile hem siyasi hem de sivil bir hareket olarak mevcut hassasiyetlerin tam ortasında yerini aldı. Gün yüzüne çıkan bu kaygı ve hassasiyetlerden dolayı İHH, kendisini İslami eğilimli bir sivil toplum kuruluşu olarak tanımlamaktadır (Kotan, 2010, s. 16-17). İHH, çalışmalarını yürütürken ülkemizde ve çalışma yaptığı bölgelerde yardımlaşma, dayanışma ve kardeşlik duygusunun gelişmesini önemsemekte ve buna yönelik birçok sosyal ve kültürel faaliyette de bulunmaktadır. Vakfın başkanlığını, uzun yıllardan bu yana İHH’nin kurucuları arasında da yer alan Avukat Bülent Yıldırım yapmaktadır. İHH İnsani Yardım Vakfı, misyonunu belirlerken dünyada gelişen olayların niteliğine ve yardıma muhtaç insanların ihtiyaç önceliğine göre politikasını şekillendirir. Buna göre birinci önce-

lik, savaş ve savaşın etkisinin sürdüğü bölgelere verilirken ikinci öncelik afet bölgelerine ve üçüncü olarak da yoksullukla boğuşan tüm ülke ve bölgelerdedir. Bu öncelik sırasının temel alındığı yardım seferberliğinde nihai hedef ise; yeryüzünde adaletin hâkim olması, iyiliğin her yere yayılması ve kötülüğün önlenmesi için kardeşlik bilinciyle nerede olursa olsun muhtaç ve mazlum tüm insanlara ihtiyaç duydukları insani yardımı ulaştırarak onurlu bir yaşam sunmaktır. İnsanı yardıma muhtaç hâle getiren ve mazlum eden her türlü politika ve faaliyetleri önlemek üzere tüm insanların temel hak ve hürriyetlerinin ihlal edilmemesi için gerekli çalışmaları yapmayı şiar edinen İHH, değişen dünyada değişmeyen değerlerin yaşatılmasını sağlamayı ve iyiliği her zaman her yerde yaşatmayı ilke edinmiştir. Bu motivasyonla dünyanın çeşitli bölgelerine hizmet götüren İHH'nın çalışma prensipleri ise; bu yardım seferberlikleri neticesinde öncü olmayı, toplumlar arası köprü olmayı, hakem olmayı, mazlumun sesi olmayı, sömürünün olmadığı adil bir dünyanın yeniden inşasına katkıda bulunmayı, halkın emanetini en uygun şekilde kullanmayı, işlerinde şeffaf olmayı, markayı ya da ismi değil hizmeti öne çıkarmayı, etkinliklerinin siyaset malzemesi olarak kullanılmamasından kaçınmayı ve böylece din, dil, ırk ve mezhep ayrımı yapmadan yardımda bulunmayı kapsamaktadır ("Hakkımızda, Misyonumuz", 2012)

İHH İnsani Yardım Vakfı, sivil toplum söylemleri bakımından İslami eğilimli sivil toplum örgütü içerisinde değerlendirilebilecek ve resmî ideolojiden bağımsız olan fakat son on yıldır -Ak Parti hükûmetinin iktidara gelmesinden bu yana- devletin dış politikasıyla birçok konuda söylem birliği olan küresel bir sivil toplum örgütüdür. Diğer sivil toplum örgütlerinden farklı olarak İHH, ulusal bazda insan hakları konusunda mücadelesini sürdüren ve fakat dünyanın kriz ve savaş bölgelerindeki halkların haklarının savunuculuğunu yapmakla birlikte insani yardım konusunda da oldukça aktif davranan ve sivil toplum politikasını dünya siyasetine müdahaleye varacak kadar keskin bir biçimde kurgulayan bir sivil toplum yapılanmasıdır. İHH'nın diğer sivil toplum örgütlerinden bir diğer farkı ise küresel boyutta etkinliğini sürdüren sivil toplum örgütlerinin global yapılanmasını yerinde ve zamanında tespit ederek örgütlenmesini küresel ölçeğe yaymasını bilmesinden kaynaklanmaktadır (Can, 2011, s. 127-128).

İHH'nın Orta Doğu'ya Müdahalesi ve Kurgulanan Siyasal Hermeneutik

İnsani Yardım Vakfı İHH gibi İslami eğilimli STK'ların sivil bir örgütlenme modeli ile kamusal alanda belirmelerini, son yirmi yılın politik gündemine yön veren konulardan biri olan *siyasal İslam'ın yükselişi* ile ilintili ve eş zamanlı bir gelişme olarak okumak mümkünse de tüm bu İslami *sivil uyanışı* yalnızca söz konusu politik dinamiklerin bir iz düşümü olarak anlamak, konunun gerçek sivil bileşenlerini açığa çıkarma girişimlerinin ufku daraltıcı

olacaktır. Günümüz Türkiye'sinin İslami eğilimli STK'larının kendilerinden menkul var oluş nedenleri, sınıfsal referansları ve örgütlenme ilkeleri söz konusudur. Bu STK'ların varlıklarının bir yandan Türkiye'deki sivil toplumun farklılıkları *tolere* etme kapasitesini arttırıcı bir etki yarattığından diğer yandan ise sivil enerjinin *agonistik* (karşıdakini olduğu gibi tanıyan ve kabul eden) bir çatışmayı örgütleyebilmesi yetisi kazanması yolunda önemli katkılarda bulunduğundan söz etmek mümkündür (Akşit ve ark., 2004, s. 679). Ayrıca İslami eğilimli STK'ların varoluş tarihi, Türkiye'deki sosyal mobilizasyonların ve dönemin siyasi gelişmelerinin de etkisine göre şekil almıştır. Bu sosyal kırılmaların başında gelen kırsal bölgelerden kentlere göçlerin artmasının sonucunda, kentlerde *dinin yeniden keşfi* ve İHH gibi bu düşüncedeki örgütlenmeler artış göstermiştir. Bu duruma, modernitenin yaşadığı kriz, kimlik patlaması ve ulus-devlete duyulan güvenin aşınması gibi küresel nedenler de eklendiğinde, kimliklerin kendilerini ifade etme tarzı olarak sivil yapılanmalar ortaya çıkmıştır (Tosun, 2001, s. 220). Çünkü Türk toplumunda sivil inisiyatif, bağımsız ve toplumsal değerlerle barışık bir yapılanmayı uzun yıllardan bu yana tesis etmiş değildir. Öyle ki tarihe retrospektif bir geri dönüş yapıldığında görülmektedir ki Türkiye, Osmanlı Devleti'nin altı asır gibi bir süre boyunca hüküm sürdüğü toprakların bir bakiyesi olarak tarih sahnesinde yerini almıştır. Osmanlı'nın bir minyatürü olarak Türkiye, komşularıyla ve bu toprak parçalarıyla geçmişten gelen ortak bir tarih ve kültür mirasına sahiptir. Türkiye'nin Osmanlı'dan sonra toprak bakımından küçülmesi ve devlet yapısındaki değişimler, Türkiye'yi yaklaşık seksen yıl dışa kapalı ve komşularıyla sorunlu bir dış politikaya sürükledi. Turgut Özal'ın ilk defa bu dışa kapanmacı yapıyı aşmaya yönelik girişimleri bir ölçüde başarılı olsa da yeterli olamamıştır. Adalet ve Kalkınma Partisi (Ak Parti) hükûmetinin 2002 yılında iktidara gelmesiyle birlikte özellikle dış politikada var olan bu dışa kapanmacı tutum önemli teşebbüsler neticesinde kırılmıştır. Bu değişimin mimarı olan ve akademisyenken teorik çerçevesini çizdiği ve bu yöndeki tezlerini *Stratejik Derinlik* adlı kitapta toplayan Dış İşleri Bakanı Prof. Dr. Ahmed Davutoğlu, dış politikada "komşularla sıfır sorun ve dünyayla tam entegrasyon" stratejisini, dış işleri bakanı olmasıyla birlikte uygulama koyarak bu kırılmayı sağlamıştır (Bk. Davutoğlu, 2011). Teorik çerçeveyi dışa sonuna kadar açık olmak olarak kurgulayan Davutoğlu, Türkiye'nin hem komşularıyla hem de Güney Amerika ülkelerinden Uzak Doğu'ya, Orta Doğu'ya ve Afrika'ya kadar birçok ülkeyle, tarihte olduğu gibi yeniden ekonomik, kültürel ve siyasi bağlar kurmayı amaçlayan stratejisiyle bu ülkelerle antlaşmalar imzaladı. Vizelelerin kaldırılmasından karşılıklı ilişkilerin canlandırılmasına kadar birçok alanda planlanan bu yeni yol haritası, Türkiye'nin dünya sahnesinde etkin bir aktör olarak çıkmasını sağlayarak Türkiye'nin dünyanın çeşitli bölgelerinde yaşanan krizlere müdahale etme hakkını da kazandırmış oldu. Ak Partinin dışa açılmacı dış politikasıyla birlikte ortak hedefler edinen İHH, farklı coğrafyalarda ve yaklaşık 120 ülkede sürdürdüğü yardım faaliyetleriyle, küresel bir sivil toplum örgütü olduğunu dünyanın çeşitli bölgelerindeki insanlara ulaşıp ispatlamış-

tır. Bu faaliyetler, iyiliğin ve yardımlaşmanın küresel tesisine katkı sağlamakla birlikte, Türkiye ile diğer halklar arasında gönül köprüleri kurarak Türkiye'nin son yıllarda dış politikada hedeflediği dünyayla entegrasyon amacına da büyük katkı sağlamaktadır (Kotan, 2010, s. 66). Çünkü İHH Başkanı Bülent Yıldırım'a göre, İslam düşüncesinde yer alan ümmet bilinci, dünyanın hangi bölgesinde olursa olsun Müslüman kardeşinin sorunlarıyla ilgilenmeyi ve onunla hemhal olmayı gerektirmektedir. Bu mesuliyeti taşıyan İHH, dünyanın kriz bölgelerinde var olmayı ve Müslüman halka olabildiğince destek çıkmayı temel motivasyon olarak görmektedir ("Av. Bülent Yıldırım'la", 2008). Öyle ki kriz bölgelerinde Müslüman ülkeler tarafından oluşturulmuş herhangi bir teşekkülün olmaması ve yeni dünya düzeni söylemine sahip ülkelerin yerli halkta açtığı yaranın tedavisine dair ciddi girişimlerin bulunmaması, İnsani Yardım Vakfı İHH'nın açılan bu yaralara ilaç olmaya çalışarak her türlü fizyolojik ve psikolojik ihtiyaçları karşılamak için seferber olmasını sağlamıştır.

Son yıllarda İnsani Yardım Vakfı İHH, Ak Partinin dış politikada dünyayla daha fazla entegrasyonu ve kriz bölgelerine müdahale etmeyi amaçlayan siyasetiyle ortak zeminde buluşarak yeni bir siyasal hermeneutik geliştirmeyi başarmıştır. Kurgulanan bu siyasal hermeneutik söylem, özellikle Orta Doğu'da öteden beri yaşanan ve son yıllarda gelişen olaylar ekseninde biçimlenmiş ve herhangi bir sivil toplum örgütüne kıyasla çok daha fazla müdahil olunarak önemli inisiyatifler almayı gerektirmiştir. Mavi Marmara Olayı merkezli Filistin meselesi, Orta Doğu'nun ve dünyanın son iki yıldan bu yana önemli gündem maddelerinde sayılan Arap Baharı ve bunun sonrasında Tunus, Libya, Mısır ve güncelliğini hâlâ koruyan Suriye olayları, İHH'nın direkt ya da dolaylı olarak sivil toplum politikasına yön veren önemli gelişmelerdir. Bu ülkelerde Müslüman halkın ezilmesini önlemek ve hak arama mücadelesine tam destek vermeyi ilke olarak kabul eden bu siyasal hermeneutiği anlamlandırmak için bu gelişmeleri sırasıyla ele almak ve İHH'nın bu konularda nasıl bir tutum izlediğini öncelikle analiz etmek gerekmektedir (Can, 2011, s. 120). Öncelikle İHH'nın Filistin meselesi hakkında uygulamaya koyduğu sivil toplum politikalarına değinmek yerinde olacaktır. Medeniyetlerin beşiği olan Orta Doğu bölgesinin son yüzyılını karışıklıklar içerisinde geçirdiği ve Osmanlı Döneminin İlk Dünya Savaşı ile son bulduğu bu coğrafyanın kilit ülkesini Filistin oluşturmaktadır. Orta Doğu'nun jeopolitik, stratejik ve ekonomik önemi dünyayı yönetme iddiasında olan süper güçlerin bu ülkeye ilgisini yaklaşık yüz elli yıldır çekmekte ve bu bölgede bir Yahudi Devleti'nin yavaş yavaş kurdurulmasını beraberinde getirmektedir. 1948 yılında İngiltere ve Amerika'nın desteğiyle İsrail Devleti'nin kurulması, savaşların, katliamların, göçlerin yaşanmasına ve beş milyon Filistinlinin evlerini, yurtlarını terk etmek zorunda kalmasına neden oldu. Bu haksızlıktan dolayı İsrail'in 1967'den bu yana Gazze'ye uyguladığı denizden ablukayı kırmak ve 2006-2007'den bu yana yürürlükte olan uluslararası ambargoyu sonlandırmak için İHH, ilkin *Filistin'e Yol Açık* kampanyasıyla Filistinlilere yönelik uygulanan ambargoyu delme girişiminde bulundu ("Filistin'e Yol Açık", 2012). Ancak Mısır hükûmetinin bu girişimi

engelleme çabası sonrasında yaşanan sıkıntılar, Türk dış işlerinin etkin diplomatik müdahaleleri sayesinde çözüme kavuşturuldu. Mısır'ın Gazze'ye açılan sınır kapısının kapalı tutulması, Türk hükûmetinin de tasvip etmediği bir uygulama olduğu için Filistin konusunda İHH'nın aldığı inisiyatif Ak Parti hükûmeti tarafından da desteklenmiştir. Filistin konusunda İHH'nın diğer bir girişi ise dış politikada İsrail ve Türkiye arasında krize neden olan ve dünya kamuoyunun da yoğun olarak gündeminden düşmeyen *Mavi Marmara Olayı* olarak da bilinen *Rotamız Filistin, Yükümüz İnsani Yardım* kampanyası kapsamındaki gelişmelerdir. Dünyanın dört bir yanından 700'ü aşkın barış gönüllüsüyle birlikte yola çıkan Mavi Marmara Gemisinin 31 Mayıs 2010 tarihinde uluslararası karasularda İsrail'in saldırılarına maruz kalarak dokuz Türkün şehit edilmesiyle sonuçlanması İHH ve Türk dış politikasının danışıklı bir ortaklığı olmayıp aksine aynı amaç uğruna verilen farklı düzenlerdeki mücadelelerin kesişmesidir (Kotan, 2010, s. 63-65). Öyle ki Bülent Yıldırım Mavi Marmara Olayı ile birlikte ABD'nin Orta Doğu'daki önemli olan hâkimiyetinin sarsıldığını, siyonizmin çirkin yüzünü dünyanın gördüğünü, Türkiye'nin bölgede önemli bir aktör olarak varlığını gün yüzüne çıkardığını ve hatta İsrail'e savunma sanayisinde bir ölçüde bağımlı olan Türkiye'nin, kendi yazılımını ve savunma sanayisini özellikle bu olaydan sonra geliştirdiğini ifade etmektedir. Ayrıca Yıldırım'a göre Mavi Marmara, İslam dünyasının siyonizm ve emperyalizm karşısında sahip olduğu ezilmişlik psikolojisini önemli ölçüde kırmış ve bağımsızlık söylemlerinin dirilişine kapı aralamıştır (Öncel, 2012). Ayrıca İHH Başkanı, Mavi Marmara Olayı ile Arap Baharı arasında da sıkı bir etkileşimin olduğunu öne sürmektedir. Söz konusu geminin Tunus, Libya, Mısır, Suriye ve Yemen gibi ülkelerden katılan aktivistler, bu ülkelerde gerçekleşen Arap Baharı sürecinde ayaklanmaların liderliğini yapmışlardır. Arap Baharı'nın temelleri aslında Mavi Marmara Gemisinde atılmış ve özgürlük meşalesi ateşlenmiştir. Zira Yıldırım, Arap Baharı'nı *mazlumların baharı* olarak nitelendirmektedir. Çünkü Yıldırım'a göre, Mavi Marmara, aktivistlerin silaha karşı göğsünü siper ederek yaptığı mücadelenin sembolü hâline geldiğinden dolayı halk, bu devrimlerde mümkün olduğu kadar silahtan kaçınarak Mavi Marmara'dan aldıkları örneklikle bunu gerçekleştirdiler. Amerika ve diğer Batılı güçler, Libya'da olduğu gibi halkların gerçekleştirdiği bu ayaklanmalardan sonra sürece dâhil olmaya çalışarak enerji kaynaklarının kontrolünü ve yeni kurulacak siyasi yönetim üzerinde tasarruf hakkına sahip olmayı hedeflemişlerdir. Aksi hâlde bu halkların kendi kaderlerini tayin hakkına sahip olması, Orta Doğu'da hüküm süren ABD, İsrail ve diğer Avrupa devletlerinin bölgedeki etkinliklerini yitirmelerine ve kontrol edilemez bir İslam coğrafyasının dirilişine neden olacaktır. Şüphesiz Müslüman halklar ittifad-ı İslam (İslam birliği)'i istemekte ve bu devrimlerle birlikte ülkelerindeki siyasi mekanizmalara seslerini yükselterek inisiyatif almaya çalışmaktadırlar ("İHH İnsani Yardım", 2012).¹¹ Öyle ki Arap Baharı'nı gerçekleştiren

11 Yıldırım'a göre, İHH İnsani Yardım Vakfı ittifad-ı İslam'ın gerçekleşmesi adına önemli bir misyona sahiptir. Bu

halklar ülkelerinin bölünmesini istememekte ve ayrıca Müslüman halklar arasındaki yapay sınırların kaldırılmasıyla özgürleşeceklerini bilmektedirler ("Bülent Yıldırım'ın", t.y.). Ayrıca Orta Doğu'nun kalbi olan Filistin'in meselesi çözülmeden, Orta Doğu'ya barış gelemeyeceği düşüncesine sahip olan İHH, Müslümanların özgürce Mescid-i Aksa'da namaz kılınmaya kadar Filistin direnişinin devam edeceği sinyalini vermektedir. Türkiye'nin dış politika yaklaşımlarında eskiye nazaran olumlu değişimler ve ciddi adımlar attığını ifade eden Yıldırım, ittifad-ı İslam konusunda ise Türkiye'nin Müslüman halkların ağabeyi konumunda olduğunu ileri sürerek bu kurulacak İslam Birliğinde Türkiye'ye kurucu bir misyon yüklemektedir.¹² Büyük Orta Doğu Projesi (BOP) olarak bilinen ve Orta Doğu'da sınırları yeniden şekillendirmeyi amaçlayan projenin bile, bu birliği önleyemeyeceğini ifade eden Yıldırım, mazlumların baharı olarak adlandırdığı Arap Baharı'nın başlangıcının BOP'la aynı döneme gelse dahi aynı amaca hizmet etmediğini çünkü devrimlerin halkın kendisinin başlattığını ve BOP'un planlarını da hezimete uğrattığını öne sürmektedir ("Bülent Yıldırım'ın", t.y.).

İnsani Yardım Vakfı İHH'nın Orta Doğu'da üretmeye çalıştığı siyasal hermeneutiğin yanı sıra, bu bölgede kurduğu ilişki ağları sayesinde ülkeler üstü yapıya erişmiş ciddi bir saygı tesis etmeyi başarmıştır. Şu günlerde olabildiğince hararetli tartışmalara neden olan Suriye konusunda Türkiye, bölgede İran ve Irak olmak üzere dünyada ise Rusya ve Çin gibi ülkelerden farklı bir siyasi söylem geliştirmektedir. Bu söylem farklılıkları Suriye Olayı'nda da devletlerin uygulamalarına yansımakta ve diplomasi bu anlamda yetersiz kalabilmektedir. İHH ise bölgedeki bu uygulama ve diplomasi alanının yetersizliğini, kurduğu ilişkiler ağı sayesinde aşma yöntemini denemektedir. Örneğin iki Türk gazeteci olan Adem Özköse ve Hamit Coşkun'un haber yapmak için gittikleri Suriye'de kaçırılarak yaklaşık üç ay rehin tutulmaları sürecinde, Türkiye'nin dış ilişkiler kanalıyla ortaya koyduğu kurtarma çabasından ziyade İHH'nın İran üzerinden gerçekleştirdiği girişimler sonuç vermiş ve bunun üzerine gazeteciler serbest bırakılmıştır ("İHH'dan Adem Özköse", 2012). Bu durum ise küresel bir sivil toplum örgütü olarak İHH'nın, Orta Doğu'daki etkisinin yoğunluğunu ve bir sivil top-

misyon için hem muhtaçlara yardım faaliyetleri yaparak hem de mazlumların haklarının savunulması konusundaki bilinçlendirme kapsamında çalışmalar devam etmektedir. Yirmi yıldır kesintisiz sürdürülen bu çabaların, başta İslam dünyasında ve elbette küresel ölçekte yansımaları olmaktadır. İslam âleminde sömürüye karşı bir bilinçlenmenin olduğu ancak diğer yandan da beşerî ve siyasi olarak bir kuşatmanın sürdüğü görülmektedir. Bunun için Müslüman halkların bu zamana kadar gösterdikleri çabadan daha fazlası gösterilmelidir. Çünkü Müslüman yardım kuruluşlarının boş bıraktığı yerler, başka odaklar tarafından hemen doldurulmaktadır. İslam âlemi Türkiye'den ibaret değildir. Anadolu'nun selamını uzak bölgelere ulaştırmak, ümmetin fertleri arasındaki iletişimi güçlendirmek, onların haberlerini ilk elden öğrenmek, her renkten ve dilden Müslüman'ı buluşturmak ve sonuçta el ele vermelerini sağlamak zorundayız (Öncel, 2012).

- 12 İnsani Yardım Vakfı İHH'nın Başkanı Bülent Yıldırım'a göre, Türkiye'nin dış politika yaklaşımlarında Ak Parti öncesi döneme kıyasla ciddi olumlu adımlar atılmaktadır. Örneğin çok kısa süre öncesine kadar, Hamas ile birlikte anılmak terör listesine girmek için yetiyordu. Hatta Türkiye'de savcılar, Hamas'ı terör örgütü listesinde gördükleri için bazı insanları hapiste tuttu. Ancak Mavi Marmara saldırısından sonra Hamas'ın lideri gelip Meclis'e bile girdi. Artık Hamas'a terörist diyen terörist oldu ("Bülent Yıldırım'ın", t.y.).

lum örgütünden daha fazla bir yapıyı temsil ettiğini göstermektedir. Bu etkinliklerin ve Orta Doğu ülkelerine yaptığı birçok yardım faaliyetinin yanı sıra İHH, halkın önceki dönemler yaşadığı acı olayları da gündeme taşıyarak tarihte yaşanan bu olayları kınamayı ve Müslüman halkların zihninde diri tutmayı amaçlamaktadır. Örneğin İran-Irak Savaşı'nın devam ettiği günlerde bu iki ülke sınırında bir kent olan ve İran'ın kontrolünde bulunan Halepçe'ye 16 Mart 1988 yılında Saddam Hüseyin'in emriyle kimyasal ve biyolojik silahlarla tamamı sivil en az 5000 Kürt'ün öldürüldüğü ve 7000 Kürt vatandaşın yaralandığı Halepçe Katliamı'nı ve yine 26 Şubat 1988 tarihinde savaş devam ederken altı ayrı Kürt bölgesinde yürütülen operasyonlar sonucunda yaklaşık 180.000 kişinin soykırıma uğratıldığı Kanlı Enfal Olayları'nı da İHH, etnik yapı ayrımı gözetmeksizin Orta Doğu'nun toplumsal hafızasına yerleştirmeye çalışmaktadır.

Sonuç

Küresel ve İslami eğilimli sivil toplum örgütü olarak İHH'nın küresel ölçekte mücadelesini arttırması ve dünya siyasetinin oluşmuş klişe politikalarına karşı bir 'yarma hareketi' ve sivil toplum politikası üretmesi, Türkiye'nin dış politikasıyla ve özellikle Adalet ve Kalkınma Partisinin son dokuz yılda köklü bir paradigma değişimine uğrattığı uluslararası ilişkilerle yakından ilgilidir (Can, 2011, s. 123). İnsani Yardım Vakfı İHH'nın dünyanın çeşitli bölgelerinde yaptığı faaliyetler, iyiliğin ve yardımlaşmanın dünya üzerinde tesisine katkı sağlamakta birlikte Türkiye ile diğer halklar arasında bir ortak duygu paylaşımı oluşturarak Türkiye'nin son yıllarda dış politikada hedeflediği komşularla sıfır sorun, dünyayla tam entegrasyon politikasına önemli katkılar sağlamaktadır. Özellikle Türk dış politikasıyla aynı söylem bütünlüğüne ve aynı hassasiyetlere sahip olan İHH'nın, hükûmetin özellikle Orta Doğu siyasetiyle yolunun kesişmesini zorunlu kılmaktadır. Ayrıca diğer küresel sivil toplum örgütlerinden farklı olarak kriz ve savaş bölgelerine müdahaleyi en üst seviyeye çıkarıp halkların inisiyatif almasında sınırları zorlayan İHH, sivil toplum anlayışının bir gereği olarak devletleri, halkları ve bölgeyi bu kriz siyasetinin tarafları hâline getirmeye çalışarak sivil toplum algısında yeni bir siyasal hermeneutik oluşturmayı başarmıştır. Özellikle küresel ve ümmetçi bir argüman geliştiren İHH'nın, İslam Coğrafyasında yer alan kriz bölgelerindeki direnişlere söylem olarak doğrudan destek vermesi ve bu bölgelerdeki halka din ayrımı gözetmeksizin insani yardım konusunda mümkün olduğu sürece katkı sağlaması, geliştirilen yeni bir siyasi dil olarak okunmalıdır. Bu eylem politikası kapsamında Çeçenistan, Irak, Filistin, Sudan, Bosna-Hersek ve Suriye gibi savaş yaşamış ve hâlen yaşayan ülkelerdeki direnişler doğrudan desteklenirken savaştan zarar gören direnişçiler ve ailelerine de yardım edilerek direnişe sahip çıkılmaktadır ("Filistin meselesi", 2011).¹³ Dolayısıyla özelde Orta Doğu'ya genelde ise

13 Ayrıca Bülent Yıldırım'ın İsrail Kanal 10 Televizyonuna verdiği röportaj için bk. *İHH Başkanı İsrail TV'de!*. (Haziran

dünya siyasetine müdahale, dolaylı ya da direkt olarak ve İslami eğilimli bir STK olan İHH aracılığıyla gerçekleşmektedir.¹⁴ Ayrıca İHH'nın söz konusu bu ülkelerde yardım faaliyetlerini devam ettirmesinin yanı sıra Türkiye'de ve dünyada kamuoyu oluşturmak ve halkların gündemlerini bu bölgeler üzerinde yoğunlaştırmak adına birtakım kültürel etkinlikler gerçekleştirmektedir ("Av. Bülent Yıldırım'la", 2008).¹⁵ Bu girişimlerin başında kriz bölgeleri hakkında hazırlanan raporlar ve kitaplar bulunmaktadır. Bu raporlar¹⁶ ve kitaplar¹⁷, savaş bölgelerindeki insan hakkı ihlallerini, toplumun yapısını, dinsel grupları, ekonomik durumu, siyasi tarihini ve problemlerin çözümü için çıkış yollarını ortaya koymaya çalışarak kamuoyunun ilgisini sürekli diri tutmayı hedeflemektedir.

Kaynakça

- Akşit, B., Serdar, A., & Tabakoğlu, B. (2002). *Sivil toplumun ve katılımın güçlendirilmesinde sivil toplum kuruluşlarının rolü projesi*. Ankara: ODTÜ FEF Sosyoloji.
- Akşit, B., Serdar, A. & Tabakoğlu, B. (2004). İslami eğilimli sivil toplum kuruluşları. T. Bora & M. Gültekinil (Ed.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce-İslamcılık* içinde (s. 664-681). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aktay, Y. (2009). İslamcı politik teolojinin seyir notları. T. Bora & M. Gültekinil (Ed.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce-dönemler ve zihniyetler* içinde (s. 1258-1280). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Altun, F. (2003). Teknolojik determinizm ve bir muhalefet imkânı olarak internet. *Sivil Toplum Dergisi*, 3, 7-16.
- Arslanel, M. N. (2006). Sivil toplum, İslamiyet ve demokrasi. *Kamu Hukuku Arşivi Dergisi*, 9(2), 121-125.
- Av. Bülent Yıldırım ile İHH Hakkında (2008), <http://www.islammedya.com/roportaj> adresinden 10 Ocak 2008 tarihinde edinilmiştir.
- Bülent Yıldırım'ın aydınlık röportajı*. (t.y). www.mavimarmara.org/bulent-yildirim-aydinlik-roportaji adresinden 12 Ocak 2012 tarihinde edinilmiştir.
- Can, İ. (2011). Küreselleşme bağlamında İslam'ın yeni sivil toplum söylemi ve İnsani Yardım Vakfı İHH. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 29-30, 101-132.
- Çaha, Ö. (1999). *Sivil toplum, aydınlar ve demokrasi*. İstanbul: İz Yayınları.
- Davutoğlu, A. (2011). *Stratejik derinlik/Türkiye'nin uluslararası konumu*. İstanbul: Küre Yayınları.

28, 2009). <http://www.on5yirmi5.com/genc/haber.20155/bulent-yildirim-israil-tyve-roportaj-verdi>. adresinden 14 Eylül 2011'de edinilmiştir.

- 14 İslam'ın dünya siyasetine müdahalesi olarak da yorumlayacağımız bu durum, İHH'nın bir sivil toplum kuruluşundan daha fazla bir yapı olduğunu göstermektedir. Bu konuyla ilgili önemli bir başvuru olarak bk. Özkan, Lübnan'da oyunu biz bozduk. (t.y.). 14 Eylül 2011 tarihinde internet adresinden edinilmiştir.
- 15 Yıldırım'ın bu konudaki düşünceleri için ayrıca bk. Yıldırım, 2011.
- 16 Kriz ve savaş bölgeleriyle ilgili birçok rapor hazırlanmıştır. Örneğin *Doğu Afrika Kuraklık Raporu*, *Doğu Türkistan Özet Raporu*, *Mavi Marmara Raporu*, *Irak Raporu*, *Çeçenistan Raporu*, *Mescid-i Aksa Sempozyumu* vb. Ayrıntılı bilgi için bk. www.ihh.org/rapor-makale/tr internet adresine bakılabilir.
- 17 İHH Vakfı'nın kriz ve savaş bölgelerindeki duruma dikkat çekmek için hazırladığı kitaplar: İslam Coğrafyası Serisi: *Çeçenistan*, *Yasak Ülke Kayıp Vicdan* (Eds.) (2006); Adil Yurtkuran (2006), *Açe, Güneydoğu Asya'da Bir İslam Beldesi*; Ahsen Utku (2006), *Doğu Türkistan, İpek Yolu'nun Mahzun Ülkesi*; Aslıhan Akman (2006), *Azerbaycan, Kadim Coğrafyanın Genç Ülkesi*; Fatma Tunç Yaşar (2006), *Batı Trakya, Meriç'in Öbür Yakası*; Zahide Tuba Kor (2006), *Lübnan, İç Savaşların Gölgesinde*. Hatırat Dizisi-2: Asuman Kalufya (2006), *Afrika Menekşesi*, *Tanzanya*; İlmî Toplantılar Serisi: *Afrika: Zengin Kıtanın Açlık Öyküsü* (2007); Fayeze Khalil (2001), *Tarihin Tanığıyım Bir Filistinli Diplomatın Hayatı*.

- Doğan, İ. (2002). *Özgürlükçü ve totaliter düşünce geleneğinde sivil toplum*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Ertürk, D. (2005). *Bireyden cemaate sivil toplum*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya.
- Filistin Meselesi Salt Bir Vatan Meselesi Değildir! (2011). <http://insaniyardim.ihh.org.tr/37.-sayi/roportaj> adresinden 14 Eylül 2011 tarihinde edinilmiştir.
- Gannuşı R. (2010). *Laiklik ve sivil toplum* (Çev. G. Topçu). İstanbul: Mana Yayınları.
- Gözen, R. (2001). Batı'da İslam'ın yükselişi-müzakere (Haz. İ. Kurt & S. Tüz). *Küreselleşme, İslam Dünyası ve Türkiye* içinde (145-159). İstanbul: İSAV.
- Gürbey, G. (1997). Türkiye'de bir sivil toplum oluşumunun önündeki siyasi ve hukuki engeller. F. İbrahim & H. Wedel (Der.), *Orta Doğu'da sivil toplumun sorunları* içinde (s. 117-136). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kaldor M. (2003). *Global civil society: An answer to war*. Cambridge: Polity.
- Karagül İ. (2006). İslam coğrafyası kendi devrimine hazırlanıyor. (Röp. M. Argüç). *Vuslat Dergisi*, 59, (s. 48-52).
- Keane, J. (1994). *Demokrasi ve sivil toplum: Avrupa'da sosyalizmin açmazları, toplumsal ve siyasal iktidarın denetlenmesi sorunu ve demokrasi beklentileri üzerine* (Çev. N. Erdoğan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kotan, M. (2010). *Küresel bir sivil toplum olarak İHH*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Mardin, Ş. (1992). *Din ve ideoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mavi Marmara Olayı Hakkında (2011), <http://www.on5yirmi5.com/genc/haber.20155/> adresinden 14 Eylül 2011 tarihinde edinilmiştir.
- Ocak, A. Y. (2004). Osmanlı 'resmi (yahut imparatorluk)' ideolojisi. *Doğu Batı Dergisi*, 29, 73-82.
- Öncel, B. (2012). İHH İnsani Yardım Vakfı genel başkanı Av. Bülent Yıldırım ile İslam birliği üzerine söyleşi. *İlkadım Dergisi*, 283. <http://www.ilkadimdergisi.net/node/1183> adresinden 15 Eylül 2012 tarihinde edinilmiştir.
- Özkan, F. (2006, 5 Eylül). Lübnan'da oyunu biz bozduk! *Yenişafak Gazetesi*, 5-6.
- Sarıbay, A. Y. (1998). Türkiye'de demokrasi ve sivil toplum. A. Y. Sarıbay & E. F. Keyman (Ed.), *Küreselleşme sivil toplum ve İslam* içinde (s. 88-110). Ankara: Vadi Yayınları.
- Sunar, L. (2003). Küreselleşen sivil toplumun öncüsü: Uluslararası Af Örgütü. *Sivil Toplum Dergisi*, 3, 118-124.
- Şahin, K. (2006). Küreselleşme demokrasiyi güçlendiriyor mu? *Akademik İncelemeler Dergisi*, 1(2), 5-22.
- Tosun, G. (2001). *Demokratikleşme perspektifinden devlet-sivil toplum ilişkisi*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Vergin, N. (2000). *Din, toplum ve siyasal sistem*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Yelken, R. (2005). Türkiye'de devlet eksenli insan hakları söyleminden sivil toplum eksenli insan hakları söylemlerine geçiş (İHD ve MAZLUMDER örneği). *İnsan Hakları Araştırmaları Dergisi*, 8, 9-45.
- Yıldız, Ö. (2004). *Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği'nin epistemolojik düzeyi*. Yayınlanmamış doktora tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

Edebî Metinleri Eleştirel Bir Dikkatle Okumak: Eleştirel Edebî Okuryazarlık

Ömer Solak*

Giriş: Teorik Çerçeve

Türkiye’de 2000’li yıllardan sonra okuma süreçleri, okur yeterlilikleri/alışkanlıkları ve okuryazarlığı iletişim, toplum ve eleştirel kültürle ilişkilendiren çalışmaların sayısı artmıştır (Akkoyunlu & Kurbanoglu, 2003; Aşıcı, 2009; Kurudayıoğlu & Tüzel, 2010; Türkılmaz, Can & Karadeniz, 2010). Buna karşın edebî metinlerdeki sosyokültürel bağlamlara ve ideolojik niyetlere yönelik eleştirel okuma süreçlerini, bir okuryazarlık donanımı olarak tanımlayan araştırmalardan henüz söz edilemez. Bunun ilk nedeni, edebî okuma süreçlerinin “bilgi okuryazarlığı”, “medya okuryazarlığı” gibi bir okuryazarlık alanı olarak tanımlanmamış olması; ikincisi ise dünyadaki dönüşümüne rağmen bu sürecin hâlâ “okuma kültürü” kavramının ötesine geçmemiş olmasıdır. Oysaki tüm eleştirel okuryazarlıklar gibi bu çalışmada ilk kez tanımlanmaya çalışılacak olan “eleştirel edebî okuryazarlık” da kültür, edebiyat, ideoloji ve dil gibi cepheleri olan çok boyutlu bir kavramdır.

Eleştirel Edebî Okuma ve İlişkili Olduğu Kavramsal Alanlar

Eleştirel edebî okuryazarlık kavramına geçmeden önce onun teorik altyapısını oluşturan “beceri”, “okuryazarlık”, “edebî okuma” ve “eleştirel okuma” gibi temel kavramları tanımlamak gerekir. *Beceri* (skill), belli bir görevi yerine getirmek için harekete geçirilen kişisel yapılar veya çözüm stratejileridir. Zira birey, karşılaştığı her yeni durumda topladığı yeni verileri o konudaki ön bilgileriyle kıyaslayarak çözüme dair stratejilerini sürekli bir yeniden yapılandırır.

Okuryazarlık (literacy), önceleri sadece okuyup yazabilmekle ilgili “nötr bir teknik beceri” olarak tanımlanır. 1950’lerden sonra ise sosyokültürel beklentilerle yaşadıkları topluma ek-

* The 2nd International Conference on the Reform of Curriculum and Teaching and Teacher Development (22-24 Mart) Bildiri Kitabı, Hangzhou Normal University, Hangzhou (Çin Halk Cumhuriyeti) 2013, s. 242-249.

** Yrd. Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı.

lemlemek isteyen bireyler, gelişen kent yaşamı dinamikleri ve iletişim teknolojilerinin yarattığı sembolik sistemleri kullanabilmek için yeni becerilere ihtiyaç duymaya başlayacaktır. 1990'lardan sonra ise "okuryazarlık" olarak tanımlanmaya başlanmış olan söz konusu beceriler, kendi içinde pek çok *yeni okuryazarlık* (new literacies) alanına bölünmüştür. *Birleşmiş Milletlerin 1990'ı "uluslararası okuryazarlık yılı"* ilan etmesi de kavrama ilgiyi artırmış ve geleneksel yazı okuryazarlığını çok gerilerde bırakan "bilgi okuryazarlığı", "medya okuryazarlığı", "görsel okuryazarlık" gibi 34 yeni okuryazarlık alanı tanımlanmıştır (Snively, & Cooper, 1997). Dünyayı takip edebilme yolunda her biri bireye farklı birtakım beceriler öneren bu alanlar, nihai ve bütüncül bir "evrensel okuryazarlığı" hedeflemektedir (Miller, 1998).

1960'lardan sonra analitik düşünme süreçleri ile ilişkilendirilen okuryazarlık, onlara dair araştırmalarda bir metindeki düşüncelerin ve imajların düzenlenişini karşılaştırmalı bir yöntemle incelemek şeklinde anlaşılmaya başlanmıştır. Jack Goody, Eric Havelock ve Walter Ong gibi isimlerin bir okuma becerisi olarak işlevsel anlamlar yüklemesi ile kavram, disiplinler arası bir çalışma alanı hâline gelmiştir (Havelock, 1963). Nitekim Heat, *Kelimeleri Kullanma Yolları* (1983) adlı kitabında okuryazarlığı sosyokültürel bir olgu olarak incelerken; Sylvia Scribner *Okuryazarlığın Psikolojisi* (1991)'yle kavramın bilişsel süreçlerine; Ong da *Orality and Literacy* (1982)'de sözel iletişim boyutuna eğilmiştir. Nitekim kavram, 1990'lardan itibaren çocuğun dil gelişimini esas alan "*bütüncül dil*" (whole language) teorileri ile de ilişkilendirilerek incelenmeye başlanacaktır (Ege, 2006).

Kellner enformasyon teknolojilerinin devrimi olarak gördüğü bu çoklu okuryazarlıkları *fonksiyonel, kültürel ve eleştirel* okuryazarlıklar olarak üç sınıfa ayırır (akt. Cummins, & Sayers, 1995). Ona göre modern insan, karmaşık bir hayatı sürdürebilmek için üç farklı okuryazarlık kategorisini edinmelidir. Bunlar sosyal etkileşim ağlarını kullanabilme becerilerini kapsayan *işlevsel okuryazarlıklar*; yazılı ve görsel metinlerin iletişim örüntülerini anlayabilmek için gerekli ortak deneyimleri içeren *kültürel okuryazarlıklar* ve toplumdaki iktidar ilişkilerinin metinlere nasıl yansıdığına odaklanan *eleştirel okuryazarlıklardır*.

İşlemsel okuma teorisine (transactional theory) göre okuma, anlam elde etmek için, metinle interaktif bir çaba içine girmeyi gerektiren bir dizi bilgi, beceri ve stratejidir (PISA 2006, s. 45-55). Potansiyelini geliştirmek ve topluma dâhil olmak isteyen birey, metinleri anlamayı, kullanmayı ve tenkit etmeyi de bilmelidir (PISA 2009, s. 14). İşte *okuma okuryazarlığı* (reading literacy) bir metni başka metinlere eklemleyerek anlamayı gerektirir (OECD, 1999). *Uluslararası Öğrenci Yeterlilikleri Programı* (PISA) da bir metne genel seviyede nüfuz etmek, yorumlamak, ön bilgileri metinle birleştirebilmek ve metnin bakış açısını tartışabilmek gibi okuma okuryazarlığı becerileri öngörür. Metne dair kapsamlı ve genel bir kavrayış için okur, metin içi parçalara odaklanarak bilgiyi analiz edebilme ve kuşatıcı bir kavrayış için "*haricî bilgileri metne çek*"ebilme aşamalarından geçmelidir (PISA, 2006, s. 45-55).

Marksist eleştirel pedagoji geleneğine dayanan *eleştirel okuma* (critical reading) ise yazılı, görsel veya işitsel metinlere yönelik sorgulayıcı bir duruş, zihinsel bir tavır veya entelektü-

el tutumu gerektirir. Luke (2004)'a göre daha çok İngilizce konuşan ülkelerde yaygın olan eleştirel okuma, Neo-Marxist/Freirean ve the Australian olmak üzere iki temel ekole yaslanır (akt. Hagood, 2002, s. 250-60). Sorgulayıcı ve itirazcı bir tavırla metnin altında yatan anlam- ların kimin yararına veya kime karşı inşa edildiğini anlamak isterken her yönlendirme ça- basına karşı okurdan uyanık bir dikkat bekler. Farklılıkların metinde altının nasıl çizildiğine; neden belli sosyal grupların diğerlerine göre farklı konumlandırıldığına, insanların önemli sosyal konularda nasıl harekete geçtiğine, 'ötekileştirme'nin zararlı etkilerine odaklanan eleştirel okuma, dünyaya ve hayata dair yepyeni bir farkındalık yaratmaya çalışır (Leland & Harste, 2000, s. 5). Bunun için de sosyal pratikleri ve dil-iktidar-sosyal grup ilişkilerini itirazcı bir tavırla çözümlemeyen stratejilere ihtiyaç vardır.

Rita Baleiro (2011, s. 22) *edebî okuryazarlığı* (literary literacy) "*edebî bir metinde yorum üre- tebilmek için bireysel ve öz yansıtıcı bir etkileşim geliştirebilme yeterliliği*" olarak tanımlar. Ona göre edebî okuryazarlık, okuma okuryazarlığının edebî akademi tarafından pek çok pratiği kabul edilen bir dalıdır (2011, s.17-18). Edebî yorumlama eylemi ile ilişkili uygulamalar, Kern ve Schultz (2005)'a göre işlemsel okuma teorisi içinde tanımlanırken; Joy Moss'a göre de okuru dolu, duyarlı, tutarlı ve bağımsız bir okuryazar olmaya götüren zengin ve yorumsal bir etkileşim sürecidir. Ona göre ayrıca edebî okuryazarlık tutarlı bir edebî çözümleme veya bibliyografik bir araştırma yazısı yazabilmeyi de kapsar.

Eleştirel Edebî Okuma ve İlişkili Olduğu Alanlar

Bu başlık altında eleştirel edebî okuryazarlığının dayandığı kuramsal alanlar ele alınmaya çalışılacaktır. Bunlardan ilki, yeni okuryazarlık alanlarından biri olan *medya okuryazarlığı*dır (media literacy). Zira medya okuryazarlığı, medyanın farklı araçlar ve kanallarla toplumlar üzerindeki yoğun ve hızlı etkisine karşı medya kullanıcılarını dinamik ve eleştirel bir farkın- dalıkla donatmak ister (Kurt & Kürüm, 2010, s. 20). Geleneksel yazılı basılı edebiyatın, geli- şen çoklu medya ortamlarıyla okura ulaşmada yeni platformlara taşınması da edebiyatın ve medyanın eleştireliliğinde birtakım müşterekleri de beraberinde getirmiştir.

Alana bir başka kuramsal destek de modernizmin getirdiği tek kültürleşmeye ve yabancı- laşmaya bir tepki olarak doğan *postmodernizm*den gelir. Bu tavır, postmodern zamanların çok anlamlı ve çok katmanlı sanat eserlerinin çoğulcu armonisini fark edebilmek, egemen doğrulara, otoritelere ve kültürlere karşı çıkabilmek için sanat alımlayıcısından eser karşı- sında daha aktif ve üretken olmasını, sağlıklı bir demokrasi kültürü için yaratıcı ve eleştirel becerilerle donanmasını bekler.

Eleştirel edebî okuryazarlığın dayandığı eğitim kuramı ise yapılandırmacı yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre okur, öğrendiği her yeni bilgiyi aynen kabul etmez, onu önceki birikimleri ile sentezleyerek yorumlar. Böylelikle anlamın yaratılması sürecine etkin olarak katılan birey, üst düzey bilişsel beceriler oluşturabilir (Yıldırım & Şimşek, 1999, s. 9). Okurun eseri anlamlan-

dırma sürecindeki katkısını önemseyen *alımlama estetiği* (reception and reader-response) ise eleştirel edebî okumaya katkı yapan eleştiri kurucularının başında gelir. Kuramın öncü isimlerinden Wolfgang Iser'e göre anlam mutlak bir olgu değil; okurca alımlandığı sürece var olabilen bir potansiyeldir. O hâlde sınırları belirsiz bir alanda dolaşan okuru edilgenlikten kurtarmak, daha yaratıcı ve eleştirel kılmak gerekir (akt. Lensch, 2000, s. 36). Öte yandan alımlamacılar, yazarların bir sosyal uzlaşım olan dili kullanırken toplumsal bir "repertuar"a dayanmak zorunluluklarından dolayı "metin dışı"na da büsbütün uzak duramazlar.

Göstergebilim ise toplumsal anlamları olan göstergelerin ancak okur zihninde anlam kazanmasından hareketle okura uzak duramaz. Metinsel birliğin ve tutarlılığın adresi olan okur, kodların toplandığı ve anlama dönüştüğü bir merkezdir. Okur, müşterek toplumsal anlamları olan göstergelerle kodlanmış metni, bunları kullanarak okuyacaktır. Ne var ki onların metin bağlamında yeni anlamlar kazandığına şahit olunca bu yeni göstergesel evrenin bildiği evrenden farklı yapısını yeni anlamlandırma stratejileri ile çözümleyebileceğini kavrar.

Eleştirel edebî okumanın ilişkili olduğu bir başka alan da *edebiyat sosyolojisi*dir. Hem esere yazarı dolayımından giren ekonomik durum, toplumsal statü, moda, eğitim, ideoloji gibi tarihsel ve sosyal bağlamlar; kitap piyasası, yazar-yayınevi-dağıtımçı ilişkileri, okur zümrelerinin eğilimleri gibi edebî eserin kitlesel medya tarafları edebiyat sosyolojisinin çalışma alanlarıdır (Wilpert, 1989, s. 529). Bu koşullar içinde var olduğu için onlardan doğrudan veya dolaylı olarak etkilenen edebî eser, eleştirel edebî okuryazarlığın çözümleme çabasına ihtiyaç duyacaktır.

Eleştirel okulunun yaklaşımlarının bir başka çıkış noktası olan *eleştirel teori* ise neoMarksist *Frankfurt Okulu*'nun toplumsal yapının bütün alanlarını özgürleşmeci bir eleştirelilikle yeniden sorgulayan yaklaşımlarından çıkmıştır. Eleştirel teoriye göre edebî metinler, kapitalist kültür endüstrisinin etkisi altındaki kodlarla donanmış bir dille yazıldıkları için tüketim kültürü değerlerini ve ideolojilerini yeniden üreterek egemenlerin sosyoekonomik çıkarlarını meşrulaştırırlar (Pickering, 2008).

Metne karşı sorgulayıcı bir eleştirelilik öneren ve "eleştirel teori" gibi Marksist gelenekten gelen *eleştirel pedagoji* ise eğitimde olgunlaştırma, sosyalleştirme, doktrinleştirme ve elemeye karşı çıkarken egemenlerin örtük yönlendirmelerine karşı uyanık olmayı önemser (Nayhauss, 1995, s. 137). İki kutuplu dünyada ulusal ideolojilerin "insan yetiştirme" aracı olan eğitim; 1990'lardan sonra gelen globalleşme ile birlikte neoliberal ekonomi politikalarının tek tip ve tüketici bireyler oluşturma aracı hâline gelmiştir. Brezilyalı eğitimci Paulo Freire'nin *Ezilmişlerin Pedagojisi* ([1968] 2007) adlı eserine dayanan eleştirel pedagojiye göre birey, demokratik toplumun etkin birer üyesi olabilmek için her türlü sömürücü, ırkçı, cinsiyetçi ayrımcılığa; iktidarın manipülatif söylemlerine karşı eleştirel becerilerle donanmalı; bunların metindeki örtük yer alışlarını sezebilmelidir. Örtük birtakım stratejilerle itaatkâr insanlar yetiştirmeye karşı çıkan eleştirel pedagojiye göre eleştirel düşünme, egemenlerin hoşlanmadığı bir beceri türüdür.

Dil, metin ve söylem üzerine odaklanan ve farklı metinlerde dil, iktidar, ideoloji ilişkilerini çözümlemeye çalışan bir dilbilim dalı olan *edimibilim* (pragmatics) ve yeni okuryazarlıkların metin çözümleme setleri olarak geliştirilen *eleştirel söylem çözümleme* (Critical Discourse Analysis), *eleştirel dil farkındalığı* (Critical Language Awareness) gibi yöntemler de metni eleştirel bir çözümlemeye tabi tutarlar. CLA ırk, etnisite, din, sosyal statü ile marjinalleşmiş dilsel alanları tanıtarak etkin bir demokratik yurttaşlığın temellerini atar. Muhafazakar bir çözümleme biçimi olan ve dile sosyal pratiklerin bir yansıması olarak bakan CDA ise metinlerde egemen ideolojik söylemlerin ve her türlü toplumsal eşitsizliğin izini sürer (Fairclough, 1995).

Tüm bu yaklaşımlarda edebî söylemin metinde gömülü bir ideolojiden en küçük çağrışımına dek dikkatle çözülmesi gereken önemli bir söylem tipi olduğu kabul edilir (Cook, 1994).

Türkiye’de Edebî Metne Yönelik Okuma Yaklaşımları

Türkiye’de yapılan çalışmalara bakıldığında okumanın metne çok yönlü becerilerle yaklaşımdan ziyade okurun bireysel tercihleri, motivasyon ve ilgileriyle ilgili bir alan olarak tanımlandığı görülür. Türkçede okur becerileri ve eğilimleri ile ilgili alanlar ise daha çok okurun edebî tercihleri, takip ettiği yazarlar, yayınevleri, süreli yayınlar ve bütün bunlara yönelik tutumunu tanımlayan okuma kültürü kavramı ile karşılanmaktadır.

Calp (2005 s. 66)’a göre okumak; anlama, inceleme, seçme, karar verme, çevirme, yorumlama, analiz-sentez ve sonuç çıkarma gibi karmaşık beceriler gerektirir. Göğüş (1978, s.72) de F. B. Davis’ten nakille bir metni anlamak için şunları gerekli görür: “a. Yazının konusunu, görüşünü anlamak. b. Sözcüklerin anlamlarını kavramak. c. Yazının kuruluşunu kavrayıp izleyebilmek. d. Paragraflardaki düşünceleri açıkça görebilmek. e. Söz sanatlarını anlamak. f. Yazıyla ilgili sorulara karşılık verebilmek”. Demirel (2000, s. 102) de nitelikli bir okumanın amaçlarını şöyle sıralar: “a. Doğru, sürekli ve anlayarak okuma becerisini kazanmak. b. Sözcük hazinesini geliştirmek. c. Okumanın bilgi kazanmanın yollarından biri olduğunu kavramak. d. Doğru ve güzel dille yazılmış metinleri okuyarak anlatım gücünü geliştirmek. e. Okumayı zevkli bir alışkanlık hâline getirmek”. Değer ve Fidan (1998, s. 8)’a göre “okurun, yazarın iletisini algılama, anlama ve yorumlama süreci” olan okuma, zihinsel ve bilişsel bir süreçtir. Sedat Sever (1990) ise okumayı “basılı veya yazılı bir sayfa ile iletişime girme etkinliği” olarak tanımlar. Akşit Gökçürk de okuma becerilerini giderek genişleyen ardışık halkalar hâlinde 1. “temel okuma-yazma becerisi”, 2. “okuma alışkanlığı” ve okura “düşünce ve duyarlılığı geliştirici eleştirel bir yönseme kazan”dırmayı amaçlayan “eleştirel okuma” şeklinde sıralar (Gökçürk, 1980). Oya Adalı ise eleştirel okuma becerisini “okuduklarını zihninde canlandırmak, okuduğu metinde ileri sürülen düşünceleri anlamak, düşünceler arasındaki bağları kavramak, onları kendi birikimiyle karşılaştırıp bir düzene koymak, kendinde var olan bilgileri onlarla yeniden yapılandırmak, belleğinde saklamak istediklerini seçip ayırmak gibi hususlardan ibaret görür (Adalı, 2010, s. 3).

Türkiye’deki okuma çalışmalarına bakıldığında okuru edebî metinlerin ideolojik ve örtük katmanlarına, içinde şekillendikleri yazar, yayınevi, dağıtımcı, okur zümresi gibi sosyokültürel alanlara karşı farkındalıkla donatmayı amaçlayan eleştirel bir edebî okumanın gerekliliğine dair herhangi bir temasa veya kavramlaştırmaya rastlanılmaz.

Eleştirel Edebî Okuryazarlık

Bir Eleştirel Edebî Okuryazarlık Tanımına Doğru

Eleştirel edebî okuma, edebî metinlere yönelmiş bir *eleştirel okuma*dır. Ancak söz konusu eylem, eserin estetik özelliklerine odaklanmış bir sanat eleştirisi değil; eserin sosyal, ekonomik ve politik bağlamlarından kaynaklanan ideolojik angajmanlarını ortaya çıkarma eylemidir. Bu durum, okuru geleneksel okur becerilerinin ötesine geçmeye, örtük kodların dille nasıl organize edildiğini kavrayama iter. Edebî metinlerinin nasıl okunacağı sorusuyla ilgilenen *eleştirel edebî okuryazarlık*, edebî okuma eylemini yeni okur becerileriyle sosyal bir edim ve eleştirel bir kültür eylemi olarak yeniden kurmak ve okuru ideolojik olarak angaje metinlere karşı uyanık bir farkındalıkla donatmak ister.

Nitekim David Barton (2009, s. 167) "*Edebiyat ve okuryazarlık kavramları seçkin üst kültür ile kitle kültürünün neredeyse tamamen bilinçli mesafelerinden [dolayı] ayrı gelişmiştir.*" şeklindeki görüşüyle okuryazarlığın sınıfsal ve ideolojik açıdan bütünüyle masum bir alan olmadığına dikkat çeker. Albert ve Souchon (2000, s. 2) da okur için edebî metnin, kendisini ve yaşadığı toplumu gözlediği bir uzam, toplumsal olgulara ve kişisel duyarlıklara dair bir repertuar olduğunu belirtir.

Judith Langer (1998, s. 22), "*edebiyatın entelektüel olarak provokatif, insanileştirici ve dönüştürücü doğası*"na dikkat çekerken metnin mutlak bir anlamı olduğunu ve okumanın bu saklı anlama ulaşma çabası olduğunu savunan geleneksel anlayışların yetersizliğini vurgular. Zira anlam, okurun kendi yaşam deneyimi ve birikimi ile metinle hesaplaşırken yazardan bağımsız olarak ortaya koyduğu bir fenomendir (Lensch, 2000, s. 56). Nitekim 2000'lerden sonraki okuryazarlık çalışmalarında ortak eğilim, bireyin okuryazarlık süreçlerini bizzat kendisinin denetlemesi yönündedir (Collins, 1994).

Okumanın aktif bir süreç olduğunun kabulü, okurun önemini ve onun süreci içselleştirerek metne taşıdığı öznelliklerin ve metinler arası ön bilgilerin önemini arttırmıştır (Chastain, 1988, s. 223). Iser (1978), geleneksel "*masum*" okumadan ayırdığı "*bilinçli okuma*"yı edebî metni birtakım hipotezler ve onların doğrulanması süreçleriyle okumak olarak tanımlar. Öte yandan okur, metnin "*teklif edilen gerçekliği*"nde yaşamak için bu gerçekliğe uygun bir estetik tavır sergilemek zorundalığının da farkında olmalıdır.

Eleştirel Edebî Okuma Becerileri

Eleştirel edebî okuryazarlık, eleştirel okuryazarlığın becerilerini edebî metinlere taşımaya çalışan bir yaklaşımdır. Zira edebî metinler, sadece estetik değil; kitlelere yönelik belli sosyal ve ideolojik gayelerle yazılmış yapıtlardır. Gerçekliği estetik kaygılarla yeniden yapılandıran edebî metinler, birtakım sosyopolitik etkilerden uzak değildir. Bu da okurun içeriğe yönelik dikkatli ve sorgulayıcı bir okuma yapması ve verili olanla gerçek olanı eleştirel bir süzgeçten geçirmesini gerektirir (Perkins, 1998).

Ne var ki eleştirel okumanın edebî metinlere uygulanmasının ne tür becerileri kapsadığına dair farklı görüşler, sosyal gruplar ve pratiklerin dil üzerinden nasıl metne dönüştüğüne ve bunların nasıl çözümleneceğine dair farklı beceriler önerirler. Ancak bunların hepsi de eleştirel edebî okumanın, tüm okuma sürecine ve metinsel pratiklere aktif ve itirazcı bir yaklaşım sergilediği noktasında birleşirler. Nitekim Ricoeur (1991, s. 86)'a göre okur, edebî metinlerin sıklıkla belirsiz karakterli, çoklu anlam olasılıkları sunan, her türlü anlam üretme çabasına görkemli bir direnç gösteren, karmaşık sembollerle ve göstergelerle dolu çok anlamlı dünyasında gezinirken sadece ön bilgilerini ve varsayımlarını değil, farklı disiplinlerin verimlerini ve farklı eleştiri kuramlarının yaklaşımlarını göreve çağırmalıdır.

Stanley Fish'e "yorumlayan topluluklar" kavramı ile (1980) bir metinden anlam üretme süreçlerinin farklı topluluklar ve bağlamlara göre değişeceğini öngörür. Kaldı ki okuyucunun toplumsal pozisyonu ile ilişkili olan okuma ve yorumlama stratejileri, toplumsal bağlama ve okuryazarlık aktivitelerine göre şekillenir. Metinde söylenenler kadar söylenmeyenleri de sezebilen okur, metnin olay örgüsü ve karakterlerle şekillenen düşünce ve duygu atmosferine nüfuz ederek önce birtakım anlam birimlerine sonra da genel bir anlama ulaşabilir. Bu noktada yazarın tasarladığı/varsaydığı "metnin içindeki örtük okur" ya da "tüketici" okur ile metni çözümleyen, onun çok sesliliğini ortaya çıkaran bildirinin alıcısı durumundaki "gerçek okur" kavramlarını bilmek gerekir (Kıran, 2004, s. 52). Zira eleştirel edebî okuryazarlık, yazarın istediği/tasarladığı bir okur değil; yazarca önceden düzenlenmiş ve metnin yazıldığı kültürel ortama göre şekillenmiş iletilerinin farkındadır. Barton (2009, s. 37) ise okuryazarlık pratiklerini bireysel tavırlar, amaçlar ve "özel kişisel roller" in etkili olduğu bir alan olarak tanımlar. Ancak bu anlamlandırma sürecini sosyal çevrenin belirlediği gözden uzak tutulmamalıdır (Culler, 1980).

Joy F. Moss (2007, s.16)'a göre eleştirel bir edebî okur olmak, metin karşısında sorgulayıcı bir tutum takınarak güç, iktidar ve eşitlik sorunlarına dair iç görüşler geliştirmek demektir. Böylelikle okur, edebî metinlerde adaletsizlik ve eşitsizlikle karşılaştığında haklı bir kızgınlıkla karşılık verecektir. Bu şekilde gelişen bir sosyal farkındalık, onu yaşadığı dünyaya karşı daha sorumlu, aktif ve derinlikli kılacaktır.

Moss, *Edebiyat, Okuryazarlık ve Anlama Stratejileri* adlı kitabında (2005, s. 7) çok sayıda okuma, düşünme ve anlama stratejisi sunar:

Ana metni okumaya geçmeden önce bir metnin *dış metinsel* (peritext) özelliklerini ön kapağından başlayarak iç kapak, ön söz, ithaf, baş arka kapağına kadar tüm metinsel ve görsel özellikleri ile baştan sona gözden geçirmek. Daha derin bir anlam üretmek için metinle ilgili kişisel deneyimleri ve ön okuma tecrübelerini metne taşımak. Metne dair bütüncül bir yorum ve bakış açısı geliştirmek için onunla yüzeysel anlamının ötesine geçen ve anlam boşluklarını dolduran bir etkileşim kurmak. Metin içi yolculukta metinden elde edilen bilgilerle ön bilgileri birleştirerek yolunu bulmak. Metni çözümlemek, özetlemek ve sentezlemek için kritik bir etken olan ana fikri ve temayı belirlemek. Duyularını kullanarak ön bilgilerinden ve kişisel deneyimlerinden bağım-

sız olarak kendi estetik ve zihinsel imajlarını kurar ve kelimelerin kendini götürdüğü görüntülerin, seslerin, kokuların, hareketlerin, ilişkilerin ve hislerin tadını çıkarmak. Okuma sırasında hatta öncesinde veya sonrasında metinsel bileşenlere dair sonradan üzerlerinde tekrar düşünmesi gerekecek birtakım varsayımlar, çıkarımlar ve sorular yoluyla metinle derin bir etkileşim kurmak. Metni çözümlerken onun iç yapısındaki sistematik kategoriler açısından ve onlar arasındaki mantıksal ilişkilerden (metnin grameri) yararlanmak (örneğin ana karakterin içinden geçtiği birtakım aksiyon senaryolarına takılmadan karakterler, mekânlar ve zamanlar arasındaki mantıksal ilişkiyi gösteren kendi anlatı şemasını oluşturmak). Metinde neyin mantıklı olmadığını (anlamı bilinmeyen kelimeler kavramlar, karmaşık metinsel bileşenler ve bölümler gibi), bunun nasıl çözüleceğini (sözlüğe bakarak, tekrar okuyarak, kayıp detayı arayarak veya ön bilgileri kullanarak) bilmek ve metne dair kavrayışı bunlara göre yeniden gözden geçirip artırmak. Kendi okuma dünyası için gerekli bir metinler arasılığı sağlamak; yani metnin tetiklediği anlam olasılıklarını önceden okunan metinlerin anlamlarıyla ve kendi dünya kültürü, edebî birikimi ve yaşam deneyimleriyle birleştirmek; metin-metin, metin-okur ve metin-dünya bağlantıları kurmak. Okuma sürecinde kendi düşünme sürecinin farkında olarak okuma stratejilerini, bunlardan hangisinin etkili olacağını planlayabilen üst bilişsel bir okur olabilmek. Sesli düşünebilmek; yani zihinde cereyan eden kapalı zihinsel süreçleri açığa vurarak örtük fikirleri sezmek, doğrulamak, yorumlamak veya yeniden düzenlemek. Ve son olarak okuma sürecinin güçlü ve zayıf taraflarını açığa çıkarmak için başkaları ile tartışabilmek.

Rita Baleiro (2011, s. 21) da bir edebî okuryazarlık tanımına ulaşmaya çalışırken başarılı bir eleştirel çözümleme için gerekli becerilerin başında okurun metni bileşenlerine ayırabilmesini görür. Metinsel bileşenler tamamen okurun öznelliğine bağlı değildir. Okur, yazar tarafından seçilen kelimelerin ve onların ritim ses ve etkilerinin özel bir önemi olduğunu bilmelidir. Her metin, evrenin mikro düzeyde bir yeniden inşasıdır. Iser'den nakille buna "tutarlılığın inşası" adını veren Baleiro, kelimelerin sıralanışının bile yeni çok anlamlılıklara yol açtığını; metni tutarlı bir bütün hâlinde kavrayabilmenin yolunun ondaki açık ve örtük verilerden yararlanabilmekten geçtiğini belirtir. Ona göre okur, metnin edebî türünü ve formunu tanımlayabilmeli, tematik özünü ve yazarın niyetini sezebilmelidir.

Baleiro ayrıca Green ve Durrant (2001)'in akademik okuryazarlık için öngördükleri üç boyutlu tanımın, edebî okuma süreci için de uygun olduğu kanaatindedir. 1) *Eleştirel boyut*, birtakım tutarlı yorumlar ve varsayımlar geliştirebilmek için metinle aktif, dikkatli ve yansıtıcı bir şekilde etkileşim kurma sürecidir. Başarılı bir eleştirel çözümleme ise metnin birincil ve ikincil referanslarını ve anahtar alt metinlerini fark edebilmekle mümkündür. 2) *Kültürel boyut* ise farklı sanatsal ve kültürel ön bilgileri harekete geçiren bir karşılaştırmalı okuma yaparak metni ve yazarını metinler arası bir okumayla sosyokültürel bir bağlama yerleştirebilmektir. Bu ise a) edebî metinle diğer metinlerin veya sanat eserlerinin bağlantıları kurabilmek, b) edebî metni tarihi ve kültürel bir bağlam yerleştirebilmek, c) metinle yazarın biyografisi arasındaki referansları görerek metnin ait olduğu fikir sistemlerini ve kültürleri sezmek. Baleiro, Rosenblatt'tan nakille, bu becerinin metnin önceki edebî okumalara veya sanatsal ve kuramsal bilgi-

lerine hitap edebilmesi ile mümkün olduğunu ancak bu şekilde okurun metnin sunduklarını ön birikimlerine uyarlayabilmesinin mümkün olduğunu belirtir. Bu biraz da akademik metin çözümleme ve tutarlı yorum geliştirme stratejilerini metne dâhil edebilmek demektir. Ne var ki bu stratejiler, metnin tamamını yorumlamak için her zaman yeterli olmayabilir. Okurun yorumlamasının kendine özgülüğü de ihmal edilmemeli; okur mitik, dış güçler adı verilen kültürel çevrenin bir kuklası olarak görülmemelidir (Rosenblatt, 2005, s. 148).

Fairclough'a göre ise eleştirel bir edebî okuma, edebî metnin içerdiği mesajların örtük stratejilerini sezdirmeye odaklanmalıdır (akt. Chen & Li, 2011, s. 348). Metin -bizzat yazarının bunların bir üyesi olması nedeniyle- farklı sosyal grup söylemlerinden biridir. Nitekim kitlesel medya söylemi ile edebî eserlerin dili arasında pek çok paralellik kurularak yazılmış olabilir. Dolayısıyla okur, metnin söylemini eleştirel bir çözümlemeye tabi tutarak metindeki niyetlerin nasıl söyleme dönüştüğünü belirlemelidir. Öyle ki metin içinde yer yer değişen söylemlerin bile bu niyetlerle ilişkisi olabilir.

Lowery de Frankfurt okulunun eleştirel geleneğine dayandığını belirttiği eleştirel okuryazarlığın “sosyal olarak inşa edilmiş olan edebiyatın eşitsizliklerle dolu sosyal güç ilişkilerini cesaretle ortaya koyması” gerekliliğinden söz eder. Edebî eserlerdeki bu “sosyal realiteler”i ortaya koyabilme becerileri, her biri böylesi bir sosyal yapı içinde yaşayan okurları da daha donanımlı kılacaktır. Edebî eserde kimi zaman bir dil kalıbı veya bir kurgusal öge kimi zaman “masum” bir başka temsil olarak karşılaşılan yapıtların hangi ayrımcılıkları, ön yargıları veya eşitsizlikleri sürdürdüğünü bilebilmek temel bir eleştirel okuma becerisi olmalıdır (Lowery, 2000, s. 3-8).

Morgan da kavramın çocuk edebiyatındaki önemine dikkat çeker. Masallar, şiirler, romanlar, çizgi kitaplar, etkinlik kitapları gibi ürünler, “geleceğin ideal kuşağını oluşturma yolunda” bir ideoloji ve kültür transferi aracı olabilir (2009, s. 188-190). Çocuk kitaplarında ırk, cinsiyet, din, sosyoekonomik sınıf ve etnisite ile ilgili temsiller veya tüketim kültürüne karşı takınılan tavır başlangıç için önemli olabilir (Wolk, 2003, s. 105). Eleştirel bir okuma, çoğu metnin nötr olmadığını; yazarının angaje olduğu dünya görüşüne göre sınıfsallıkların, güç ilişkilerinin ve eşitsizliklerin onda kültürel ve ideolojik kodlar olan atasözlerine, deyimlere veya eylem kalıplarına dönüşebileceğini sergileyebilmelidir (Bainbridge vd. 2009). Helen Lenski (2008) de eleştirel bir okuma için şu becerileri öngörür:

Metnin amacını ve bunun ardındaki yazar niyetini dikkate almak, farklı sosyal grupların metindeki temsillerini ve fark edebilmek, metnin sunduğu dünya görüşünü sezmek, metnin kendi iletisini aktarma stratejilerini çözümleyebilmek, yazarın kullandığı dilin gücünü fark etmek, metni farklı perspektiflerden okuyabilmek, yazarın ifadelerine karşı eleştirel bir tavır alabilmek ve buna karşı kendi pozisyonlarını ortaya koyabilmek.

Norma Collins (1993, s. 3) de eleştirel edebî okumada esas olanın anlam yapıcılara yönelik bir eleştirel bilinç olduğunu söyler. Ona göre çocuk edebiyatı metinlerine yönelik eleştirel deneyimler hayata; hayat deneyimleri de edebî metinlere aktarılarak işe başlanabilir.

Gerçekliğin farklı algılara göre farklı perspektiflerle inşa edilebileceğini söyleyen Green ise (2001, s. 8-10), eleştirel okumanın statükoya ve eşitliklere meydan okuma işlevine vurgu yapar. Shor (1999) da aralarındaki ideolojik perspektifin altını çizmek için bir metni aynı konuda yazılmış diğer metinlerle karşılaştıracak donanımına ulaşmak, metnin kimin çıkarlarına hizmet edip kimleri görmezden geldiğini, bunun için okurun arka planında bulunan dil, din veya kültüre dair hangi kolektif kodları kullandığını ve tüm bunları ifşa etmek için metne hangi soruyu sormak gerektiğinin önemini vurgular.

Sonuç

Gelişen iletişim imkânlarıyla birlikte hem okuma edimine hem de edebî okumaya geleneksel tanımlarla bakmak yeterli değildir. Kitapla ilk tanışıklıktan başlayıp nitelikli bir okur olmaya giden süreçte farklı metinlerin bombardımanı altında hem yetkinleştirici edebî metinlere yönelmede hem de bu metinlerin sosyal, kültürel ve ideolojik olarak nötr olmadıklarını bilmede eleştirel edebî okumaya ihtiyaç vardır. İşte bu çalışmada dikkatli, donanımlı ve yaratıcı bir okuma şekli olan “eleştirel edebî okuma”nın edebî metne dönük hangi *eleştirel becerileri* gerekli kıldığı ele alınmıştır.

Eleştirel okur, edebî metinleri, kültürü anlamada bir kaynak olarak görürken edebî ibda sürecinde sadece estetik değil ekonomik, sosyal, politik ve tarihî bağlamların etkili olduğunu bilir. Yaşanılan dünyanın gerçekliklerinin edebî eserlerde motifler, kalıp sözler, eylemler, stereotipler gibi kurgusalıklar dolayımından nasıl sunulduğuna dair eleştirel bir farkındalık içindedir. Diğer bir deyişle gerçekliğin farklı bakış açılarıyla ve belli bir ibda süreci sonunda yeniden üretilebileceğinin ve olay, durum, duygu ve bilgilerin farklı algılara göre farklı şekillerde inşa edilebileceğini farkındadır. Edebiyatın farklı gerçeklik temsillerini (gerçekliği sanatsal bir dille estetize ederek sunma yolları) eleştirel bir gözle ve çözümleyici bir yaklaşımla ele alabilir.

Eleştirel edebî okuma, okuru edebî metinlere gizlenmiş sosyal eşitsizliklere ve dezavantajlara karşı duyarlı kılar. Metnin kimin çıkarına ve ne amaçla yazıldığını bu amaçların hangi dilsel kodlarla ve estetik araçlarla sunulduğuna odaklanmasını sağlar. Böylelikle metinleri artık evrensel ve tarafsız değil, zamanının sosyal ilişkilerini ve değerlerini yansıtan yapılar olarak gören okur, altı çizilen veya gözden kaçırılan değerlere bakarak kendi alternatif okumasını geliştirir.

Gerçekliğin okurla buluştuğu kitle iletişim araçlarının doğası ve tekniği ile etkileşerek aldığı yeni biçim ve biçimleri sezer. Bu noktada kendi eleştirel okumasının da kendi inancı ve değerleri ışığında metnin çoklu okuma imkânlarından biri olduğunun farkındadır. Bu eleştirel aktivitenin meselelere karşı sosyal bir duruş ve inisiyatif almasında yetiştirici etkisini hisseder. Eleştirel edebî okuma, bir okura sadece edebiyatla değil; medeniyetle ve kendi kendisiyle iletişim kurmasını sağlar.

Eleştirel okur, edebiyatın her yazarda, kültürel iklimde, devirde ve edebî formda farklılaşan bir dili ve söylemi olduğunun farkındadır. Bu farkındalık, edebî metinleri sadece yazara, döneme, sosyal, tarihsel, kültürel ve sınıfsal bağlama göre değil; birlikte kompoze edildikleri

kitap, dergi, gazete, web, blog gibi platformlara bakarak ve onların görsel, biçimsel öğeleriyle ilişkilendirerek çözümlemeyi gerektirir.

Edebî metne yönelik eleştirel beceriler, okurun kendi kişisel ön bilgilerini, okumalarını ve sanatsal kültürünün birikimini, duygu ve düşünce repertuarını da işin içine katan bir eleştirel yorumlama süreci ile eş zamanlı olarak yürüdüğünde bir bütünlük kazanacaktır. Bu noktada okur; kullanmalık metin, işlevsel metin, kurgusal metin ayrımının farkında olarak nitelikli edebî eserlerin özelliklerini kavrar. Eleştirel edebî okumayla edebî metinlere bilinçli bir seçme süreciyle yaklaşır. İdeolojik olarak angaje ve düşük estetik düzeyli metinlerle değil, daha nitelikli metinlerle hem estetik beğeni gelişir hem de düşünsel ve duygusal bir derinlik kazanılır. Bir yandan şefkat, sevgi, merhamet gibi evrensel bir duygu ve fazilet repertuarı kazanılırken bir yandan da metnin sosyal, tarihsel veya biyografik gerçeklikleri başarılı dil kullanımları ile edebiyat katına nasıl çıkardığı kavranır.

Okur, parçadan bütüne hem bir metni edebî, estetik ve güzel kılan unsurları tanıyacak becerileri kazanır hem de onun ideolojik angajmanlarına karşı uyanık bir dikkatle yaklaşmayı öğrenir. Bu öğrenme süreci onun içinde yaşadığı topluma araştıran, sorgulayan ve sosyal bir birey olarak eklemelenmesine yardımcı olur.

Kaynakça

- Adalı, O. (2010). *Etkileşimli ve eleştirel okuma teknikleri*. İstanbul: Papatya Yayıncılık.
- Akkoyunlu, B. & Kurbanoğlu, S. (2003). Öğretmen adaylarının bilgi okuryazarlığı ve bilgisayar öz yeterlik algıları üzerine bir çalışma. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 24, 1-10.
- Albert, M. C., & Souchon, M. (2000). *Les textes littéraires en classe de langue*. Paris: Hachette.
- Aşıcı, M. (2009). Kişisel ve sosyal bir değer olarak okuryazarlık. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 7(17), 9-26.
- Bainbridge, J., Heydon, R., & Malicky, G. (2009). *Constructing meaning: Balancing elementary language arts* (4th ed.). Toronto: Nelson Education Anderson.
- Baleiro, R. (October, 2011). A definition of literary literacy: A content analysis of literature syllabuses and interviews with Portuguese lecturers of literature. *TOJNED: The Online Journal Of New Horizons In Education*, 1, (4).
- Barton, D. (2009). *Literacy: An introduction to the ecology of written language*. Oxford, MA: Blackwell.
- Calp, M. (2005). *Özel öğretim alanı olarak Türkçe öğretimi*. Konya: Eğitim Kitabevi.
- Chastain, K. (1988). *Developing second language skills*. USA: H.B.J.
- Chen, L. & Li, S. (2011). The entering of ideology into the literary text relating realism with hypertextuality. *2011 international conference on social science and humanity IPEDR*. (Vol. 5, pp.347-351). Singapore: IACSIT Press.
- Collins, N. D. (1993). *Teaching critical reading through literature*. (Report No. 073) *ERIC Digest*. Bloomington, IN: Eric Clearinghouse on Reading English and Communication. (ERIC Document Reproduction Service No. ED363869)
- Collins, N. D. (1994). *Metacognition and reading to learning*. (Report No. 96) *ERIC Digest*. Bloomington, IN: Eric Clearinghouse on Reading English and Communication.
- Cook, G. (1994). *Discourse and literature*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Culler, J. (1980). The reader in the text: Essays on audience and interpretation. In S. Suleiman, I. Crossman (Eds.), *Prolegomena to a Theory of Reading* (pp. 46-66). Princeton: Princeton University Press.
- Cummins, J. & Sayers, D. (1995). *Brave new schools: Challenging cultural illiteracy through global learning networks*. New York: St Martin's Press.
- Değer, A. C.; Fidan, Ö. (1998). İkinci dilde okuma alt becerilerinin geliştirilmesine yönelik malzeme oluşturma-geliştirme önerileri. *Dil Dergisi*, 126, 7-18.
- Demirel, Ö. (2000). *Yabancı dil öğretimi*. Ankara: Pegem Yayıncılık.
- Ege, P. (2006). Çocuklarda okuryazarlık gelişimi. *Çocuk Çocuk Dergisi*, 65, 6-10.
- Fairclough, N. L. (1995). *Critical discourse analysis: The critical study of language*. Harlow, UK: Longman.
- Fish, S. (1980). *Is there a text in this class*. London: Harvard University Press.

- Göğüş, B. (1978). *Türkçe ve yazın eğitimi*. Ankara: Kadioğlu Matbaası.
- Göktürk, A. (1980). *Okuma uğraşı*. İstanbul: Çağdaş Yayınları.
- Green, P. (2001). Critical literacy revisited. (pp. 7-13). In H. Fehring, & P. Green (Ed.), *Critical literacy: A collection of articles from the Australian literacy educators association*. Newark, Delaware: International Reading Association.
- Green, B. & Durrant, C. (2001). Literacy and new technologies in school education: Meeting the l(IT)eracy challenge. *Critical literacy: A collection of articles from the Australian literacy educators association* (eds. H. Fehring and P. Green). Canada: International Reading Association e Australian Literacy Educators' Association. (pp.142-164)
- Hagood, M. (2002). Critical literacy for whom? *Reading Research and Instruction*, 41, 247-264.
- Havelock, E. (1963). *Preface to plato*. Cambridge and London: The Belknap Press of HUP.
- Iser, W. (1978). *The act of reading: A theory of aesthetic response*. Baltimore: JHUP.
- Kern, R. & Schultz, J. M. (2005). Beyond orality: Investigating literacy and the literary in second and foreign language instruction. *The Modern Language Journal*, 89(3), 381-392.
- Kıran, A. (2004). Göstergibilim ve yazınsal çözümlemeler. N. Öztokat (Ed.), *Disiplinlerarası ortam ve yöntem sorunları içinde*. İstanbul: Multilingual Yayınları.
- Kurt, A. A. & Kürüm, D. (2010). Medya okuryazarlığı ve eleştirel düşünme arasındaki ilişki: Kavramsal bir bakış. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2, 20-34.
- Kurudayıoğlu, M.; Tüzel, S. (2010). 21. yüzyıl okuryazarlık türleri, değişen metin algısı ve Türkçe eğitimi. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 28, 283-298.
- Langer, J. A. (1998). Thinking and doing literature: An eight-year study. *The English Journal*, 87(2), 16-23.
- Leland, C. & Harste, J. (2000). Critical literacy: Enlarging the space of the possible. *Primary Voices*, 9(2), 3-6.
- Lensch, M. (2000). *Was (nicht) im Buche steht*. Münster, New York, München, Berlin: Waxman.
- Lenski, S. (2008). Teaching from a critical literacy perspective and encouraging social action. In S. Lenski; J. Lewis (Eds.), *Reading success for struggling adolescent learners*. New York: The Guilford Press.
- Lowery, Mac, R. (2000). *Immigrants in children's literature*. New York: Peter Lang.
- Luke, A. (2004). Foreword. (Eds. M. McLaughlin, & G. Devoogd), *Critical literacy: Enhancing students comprehension of text*. New York: Scholastic.
- Miller, G. A. (1998). The challenge of universal literacy. *Science Magazine*, 241, 1293-1299.
- Morgan, H. (2009). Gender, racial, and ethnic misrepresentation in children's books: A comparative look. *Childhood Education*, 85(3), 187-190.
- Moss, F. J. (2005). *Literature, literacy and comprehension strategies*. Urbana, Illinois: Natl Council of Teachers.
- Nayhauss, H. C. G. (1995). Die entwicklung der deutschen literaturdidaktik seit 1945. *IÜ Alman Dili Edebiyatı Dergisi*, IX, 123-148.
- OECD (1999). *Measuring student knowledge and skills: A new framework for assessment*. Paris: OECD Publications Service.
- PISA (2006). *Assessing scientific, reading and mathematical literacy: A framework for PISA 2006*. Paris: OECD Publications Service.
- PISA (2009). *Assessment Framework: Key competencies in reading, mathematics and science*. Paris: OECD Publications Service.
- Perkins, J. (1998). Developing critical literacy with post-beginner learners. In A. Burns, & S. Hood (Ed.), *Teachers voices : Teaching critical literacy* (pp. 29-38). Sydney: NCELTR.
- Pickering, M. (2008). *Research methods in cultural studies*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ricoeur, P. (1986/1991). *From text to action: Essays in hermeneutics. II* (Trans. K. Blamey, & J. Thompson). London: Athlone.
- Rosenblatt, L. M. (1938/2005). *Literature as exploration*. NY: The Modern Language Association.
- Sever, S. (1990). Bilgi toplumu olma aşamasında, ülkemizde kitap ve okuma olgusu. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 23(2), 721-727
- Shor, I. (1999). What is critical literacy? *Journal of Pedagogy, Pluralism & Practice*, 4, 1.
- Snively, L., & Cooper, N. (1997). The information literacy debate. *The Journal of Academic Librarianship*, 23(1), 9-13.
- Türkyılmaz, M., Can, R. & Karadeniz, A. (2010). Alımlama estetiği ve okur merkezli yaklaşımın eski edebiyat eğitimine uygulanması. *Selçuk Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Dergisi*, 29, 153-172.
- Wilpert, G. Von. (1989). *Sachwörterbuch der literatur*. Stuttgart: Kröner.
- Wolk, S. (2003). Teaching for critical literacy in social studies. *The Social Studies*, 94(3), 101-106.
- Yıldırım, A. & Şimşek, H. (1993). *Nitel araştırma yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınevi.

Yeni Teşvik Paketi ve Girdi Tedarik Stratejisi (GİTES), Sanayileşme Stratejimiz Açısından Ne İfade Ediyor?

Tacınur Akça*

Giriş

Türkiye, özellikle 2001 krizi sonrası dönemde kapsamlı bir şekilde yeniden yapılanma sürecine girmiştir. Dünya genelindeki olumlu konjonktürün de etkisiyle, özellikle 2002-2007 yılları arası Türkiye sermayesi için hızlı büyüme dönemi olmuştur. Bununla birlikte, Türkiye’de bilhassa 2007 yılından itibaren belirginlik kazanan durgunluk eğilimi küresel ekonomik kriz ile çakışmıştır. Genel krizle birlikte birikim süreci sekteye uğramış, sanayi üretimi hızla düşmüş, işsizlik rekor seviyelere yükselmiş ayrıca dış ticarete ve uluslararası sermaye akımlarında duraklama yaşanmıştır. Bir dönem boyunca sermaye için kârlı koşullar oluşturan süreç ortaya çıkmıştır. Türkiye sermayesi yüksek katma değerli ürün ihracatı yapamamakta, ağırlıklı olarak hammadde ve ara malı ihraç etmektedir. Buna karşılık yatırım malı ihracatı 2000’li yılların ortalarına dek arttıktan sonra gerileme eğilimine girmiştir. Türkiye sermayesinin bu tarz yüksek katma değerli ya da teknolojik türde imalat ve ihracat yapamıyor oluşunun önemli nedenlerinden biri ise 2000’li yıllarda Çin ve Hindistan gibi ucuz emek-gücü temeline dayalı üretim yapan büyük ülkelerin dünya ekonomisi ile artan bütünleşmeleridir. Böyle bir ortamda, sermaye birikiminin sürdürülebilmesi ve uluslararası rekabet gücünün korunması/artırılması için sermaye kesimleri ve kamu kurumları el ele vererek yeni sanayi ve istihdam stratejileri belirlemiştir (Yaman & Öztürk, 2012, s. 537).

* Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi.

Türkiye'nin bu yönde çalışmalarından biri olan ve özellikle yatırımları teşvik etmek amacıyla yatırımcılara birçok destek ve avantaj sağlayan yeni teşvik paketi ile ne gibi değişikliklerin yaşanacağını önümüzdeki süreç gösterecektir. Genişleyen bir sektörel yapı, iş gücü maliyetlerinin azaltılmasına yönelik destekler ve finansman olanaklarının genişletilmesine yönelik yaklaşımlarla hazırlanan teşvik paketiyle beraber, Türkiye'de önceki yıllarda yayımlanan diğer teşvik paketlerinden farklı olarak il bazlı her bölgenin gelişmişlik düzeyine göre değişken bir teşvik sistemi uygulaması planlamaya konulmuştur.

Yeni Teşvik Sistemiyle Birlikte Getirilen Yenilikler

Yeni teşvik sisteminde yer alan genel teşvik uygulamaları, bölgesel teşvik uygulamaları, büyük ölçekli yatırımların teşviki ve stratejik yatırımların teşviki ile birlikte uygulamaya konulan desteklerle yatırımların teşvik edilmesi planlanmaktadır (Ekonomi Bakanlığı, 2012b).

Genel teşvik uygulamalarıyla, bölge ayrımı yapılmaksızın teşvik edilmeyecek yatırım konuları ile diğer teşvik uygulamaları kapsamında yer almayan ve belirlenen asgari sabit yatırım tutarı şartını sağlayan yatırımların KDV İstisnası ve Gümrük Muafiyeti destekleri ile desteklenmesine devam edilecektir. Yapılan yatırım 6. bölgede¹ yer alıyor ise yeni bir uygulama olarak asgari ücret üzerinden hesaplanan gelir vergisi stopajı desteği ve sigorta primi işçi hissesi desteği sağlanmaktadır (Ekonomi Bakanlığı, 2012b).

Bölgesel teşvik uygulamaları kapsamında yatırıma katkı oranı % 15 ila % 50 arasında kademelendirilmiştir. Yatırımlara bir an önce başlanması hedeflendiği için 2013 sonuna kadar başlanılan yatırımlar için uygulanan teşvik oranları sonraki dönemlere kıyasla daha yüksek olarak belirlenmiştir. Vergi indirimi desteği yatırım döneminde ve tüm faaliyetlerden elde edilen kazançlara uygulanabilecektir. Yani, İstanbul'daki bir firma Van'a yatırım yaparsa bu harcamalarını belirlenen oranda vergi matrahından düşebilecektir (Ekonomi Bakanlığı, 2012b).

Büyük ölçekli yatırımların teşvikinde, teknoloji ve Ar-Ge kapasitesinin artırılması ve uluslararası alanda rekabet üstünlüğü sağlayacak yatırımlar bu kapsamda değerlendirilecektir. Sektöre göre büyük ölçekli yatırım tutarları ise farklılık göstermektedir (Ekonomi Bakanlığı, 2012b).

Stratejik yatırımların teşvikinde ise yeni teşvik sistemi ile ithalat bağımlılığı yüksek ara malı ürünlerinin Türkiye'de üretilmesi hedeflenmektedir. Bu çerçevede, yatırımlar hangi ilde yapılırsa yapılsın, stratejik yatırımlar aynı desteklerle ve aynı koşullar altında desteklenecektir. Stratejik sektörlerde aranan kriterler şu şekildedir;

1 Bölgesel teşvik uygulamalarında, iller sosyoekonomik gelişmişlik düzeyine göre 6 bölgede sınıflandırılmıştır. En çok teşvikin verildiği 6. bölgede yer alan iller; Ağrı, Ardahan, Batman, Bingöl, Bitlis, Diyarbakır, Hakkâri, Iğdır, Kars, Mardin, Muş, Siirt, Şanlıurfa, Şırnak ve Van'dır.

- İthalat bağımlılığı yüksek (% 50 ve üzeri) ara malı veya ürünlerin üretimi,
- Asgari yatırım tutarı 50 milyon TL olması
- Asgari % 40 katma değer üreten yatırımlar,
- Üretilecek ürünle ilgili toplam ithalat değerinin son 1 yıl itibarıyla en az 50 Milyon \$ olması (yurt içi üretimi olmayan mallarda bu şart aranmayacak).

Tablo 1.
Yeni Teşvik Sistemi

Genel Teşvik Uygulamaları	Bölgesel Teşvik Uygulamaları	Büyük Ölçekli Yatırımların Teşviki	Stratejik Yatırımların Teşviki
KDV İstisnası	KDV İstisnası	KDV İstisnası	KDV İstisnası
Gümrük Vergisi Muafiyeti	Gümrük Vergisi Muafiyeti	Gümrük Vergisi Muafiyeti	Gümrük Vergisi Muafiyeti
	Vergi İndirim	Vergi İndirimi	Vergi İndirimi
	Sigorta Primi İşveren Hissesi Desteği	Sigorta Primi İşveren Hissesi Desteği	Sigorta Primi İşveren Hissesi Desteği
	Yatırım Yeri Tahsis ve Faiz Desteği	Yatırım Yeri Tahsis	Yatırım Yeri Tahsis ve Faiz Desteği, KDV İadesi

Kaynak: Ekonomi Bakanlığı, (2012).

Girdi Tedarik Stratejisi (GİTES)

Türkiye'nin girdi tedarik stratejisiyle ana hedef, 2023'te dünya ticaretinden aldığımız payın artırılması ve ihracatın 500 milyar dolara çıkması olarak konulmuştur. Ayrıca tüm tedarik zincirinde tedarik sürekliliği ve güvenliği ile ihracatta sürdürülebilir küresel rekabet gücü artışının sağlanması, daha fazla katma değer Türkiye'de bırakılması, ara malı ithalat bağımlılığının azaltılması ana amaçlar arasında yer almaktadır (Ekonomi Bakanlığı, 2012b).

GİTES ile yapılması hedeflenen çalışmalar ise (Ekonomi Bakanlığı, 2012a; Sanayi ve Ticaret Bakanlığı, 2011);

- Önemli girdilerin yurt içi tedarik imkânları veya alternatif tedarik kaynakları araştırılması,
- Sanayi için gerekli, dış ticarete konu olan kritik girdilerin tanımlanması, bunlar için veri tabanı oluşturulması,
- Yatırım teşvik politikaları ve devlet yardımı uygulamalarının envanteri çıkarılmış girdi ihtiyacı temelinde uygulanması imkânlarının araştırılması,

- Orta-yüksek teknoloji üretimini geliştirilmesi hedefine yönelik girdi tedarik politikalarının belirlenmesi,
- Sektör temsilcileri ile yapılacak görüşmeler sonrasında revize edilecek ön raporların İhracata Dönük Üretim Stratejisi Değerlendirme Kuruluna sunulması,
- Kurulun değerlendirmelerinin, ihracat odaklı üretimde daha rekabetçi bir yapıya geçilmesi için uygulanacak girdi tedarik politikalarının belirlenmesinde esas alınması.

Hem GİTES hem de yeni teşvik paketinin en belirgin ortak hedefini, yatırımları teşvik ederek ara malı ithal girdi bağımlılığını azaltmak olarak özetleyebiliriz. Bu hedefler doğrultusunda, Tablo 1 ve Tablo 2’de, Türkiye’nin son yıllardaki ara malı ithalat ve ihracat rakamları değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Tablo 2’de Türkiye’nin ara malı ithalat rakamlarına baktığımızda, ara malı ithalatının artan bir seyir izlediğini söyleyebiliriz. En önemli artış ise 2012 yılının ilk yedi aylık dönemindedir. Söz konusu dönem 2011 yılının ilk yedi aylık dönemiyle kıyaslandığında önemli bir artışın gerçekleştiği görülmektedir.

Tablo 2.

Ara Malı İthalat Rakamları

Yıllar	Ara Malı ithalatı (Milyon\$)	Toplam İthalat (Milyon\$)	Ara Malı İthalatı (%Pay)
2010	131.445	185.544	% 70
2011	173.140	240.838	% 72
2011 (Ocak-Temmuz)	100.597	140.796	% 71
2011 (Ocak-Temmuz)	102.798	137.912	% 75

Kaynak: TÜİK, (2012).

Tablo 3’te ise, ara malı ithalatının olduğu gibi ara malı ihracatının da artan bir seyir izlediği görülmektedir. Aynı şekilde 2012 yılının ilk yedi aylık döneminde ara malı ihracat rakamlarımızda önemli bir artış gerçekleşmiştir.

Tablo 3.

Ara Malı İhracat Rakamları

Yıllar	Ara Malı ihracatı (Milyon\$)	Toplam İhracat (Milyon\$)	Ara Malı İhracatı (%Pay)
2010	56.381	113.883	% 49
2011	67.942	134.969	% 50
2011(Ocak-Temmuz)	44.908	88.693	% 51
2011(Ocak-Temmuz)	55.019	100.055	% 55

Kaynak: TÜİK, (2012).

Sonuç

Türkiye'nin son yıllardaki ihracat ve ithalat rakamlarına göre, yeni teşvik sistemi ve GİTES'te belirlenen hedeflerin gerçekleşmesi 11 yıllık bir süreçte (2023 yılı için) ihracatın çok fazla bir ilerleyiş kaydetmesi anlamına gelmektedir. Yatırımları teşvik etmek, kamu kaynaklarından ödeme yapmak, vergi istisna ve muafiyetleri sağlamak gibi kalemlerin devlet bütçesine ciddi bir yük getirmesi kaçınılmazdır. Devlet söz konusu bu ve benzeri teşvik paketleri ile bu fedakârlıkların karşılığını almak isteyecektir fakat istenilen hedeflere ulaşamadığı zaman devlet ciddi anlamda mali kayba uğrayabilir. Türkiye'nin uzun yıllardır ekonomik olarak en büyük problemi cari açık sorunudur. Bu soruna yönelik uzun vadeli yapısal reformlar uygulamaya konulabilir. Teşvik paketlerinin nasıl bir çözüm getireceğini ya da herhangi bir faydasının olup olmayacağını ise zaman gösterecektir.

Kaynakça

- Ekonomi Bakanlığı. (2012). *Dış ticaret istatistikleri*. www.ekonomi.gov.tr adresinden 10 Temmuz 2012 tarihinde edinilmiştir.
- Ekonomi Bakanlığı. (2012a). *Cari açık, GİTES ve yeni teşvik sistemi*. Ankara.
- Ekonomi Bakanlığı. (2012b). *Yeni teşvik sistemi: Yatırımlarda devlet yardımları*. Ankara.
- Sanayi ve Ticaret Bakanlığı. (2011). *Ihracata dönük üretim stratejisi ve girdi tedarik stratejisi*. Ankara.
- TÜİK (2012). *Dış ticaret istatistikleri*. www.tuik.gov.tr adresinden 1 Temmuz 2012 tarihinde edinilmiştir.
- TÜİK (2012). *Dış ticaret istatistikleri*. www.tuik.gov.tr adresinden 10 Temmuz 2012 tarihinde edinilmiştir.
- Yaman, M. Ö. & Öztürk Ö. (2012). Türkiye sanayi strateji belgesi ile ulusal istihdam strateji belgesinde ortaya konulan vizyon. *Özgürlük Dünyası Dergisi*, 228, 537-538.

Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK), sosyal bilimler alanında kurumsal faaliyetler yürüten İlmi Etüdler Derneğinin disiplinlerarası sosyal bilim çalışmalarını teşvik etmek üzere düzenlediği çalışmalardan birisidir. TLÇK, Türkiye’de yaşanan özgün akademik üretim sorununu aşmaya yönelik kuşatıcı yöntem ve yaklaşımları teşvik ederek lisansüstü çalışmaların niteliğinin artırılması yönünde ortaya konan çabalara katkı sağlamayı hedeflemektedir.

TLÇK, ilk defa 2007 yılında hayata geçen, beş yıllık süre zarfında yılda bir kez olmak kaydıyla çeşitli sosyal kurum/kuruluşların destek ve ortak çabalarıyla hayat bulmuş olan Genç Akademisyenler Buluşması’nın İLEM öncülüğünde büründüğü yeni kimliktir.

2007 yılında Disiplinlerarasılık/Disiplinlerötesilik temasıyla yola çıkan ve beş yıl boyunca düzenlenen Genç Akademisyenler Buluşması, 2012 yılından itibaren Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi adıyla gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Çalışmanın bu yeni formatı daha geniş sosyal bilim çevreleri ile bilgi ve birikim paylaşmak; lisansüstü çalışmalar yapan araştırmacılar arasındaki etkileşim düzeyini artırarak ortak dil ve yöntem geliştirmelerine imkân sağlamak gibi amaçlarla düzenlenmiştir.

9 Haziran–1 Temmuz 2012 tarihleri arasında Konya Büyükşehir Belediyesinin katkılarıyla Konya’da düzenlenen Kongreye Global Politikalar Araştırma Merkezi (GLOPOL), Selçuk Üniversitesi, Selçuklu Belediyesi, Meram Belediyesi destek ve katkı vermişlerdir. Kongreye toplam 189 adet tebliğ başvurusu yapılmıştır. Ana temanın Kent ve Değişim olduğu Kongrede 3 gün süresince 30 oturumda Hukuk, İletişim, Edebiyat, Tarih, Felsefe, Sosyoloji, Psikoloji, İktisat, Siyaset Bilimi, Uluslararası İlişkiler, Mimarlık ve Temel İslam Bilimleri disiplinlerinden toplam 108 bildiri sunulmuştur. Elinizdeki bu kitap, I. TLÇK kapsamında çeşitli disiplinlerde sunulan 20 adet bildirinin tam metinlerinden oluşmaktadır.

