



II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi

Bildiriler Kitabı - I

6-8 Mayıs 2013, Bursa



İstanbul 2013

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

Editör

Ümit Güneş / Yıldız Teknik Üniversitesi

Editörler Kurulu*

Tekin Atmaca, İlmî Etüdler Derneği | **Kübra Bilgin**, İLKE İlim Kültür Eğitim Derneği | **Ali Çançelik**, Sudan Kuran-ı Kerim ve İslami İlimler Üniversitesi
Muhammed Turan Çalışkan, İlmî Etüdler Derneği | **Yunus Çolak**, İlmî Etüdler Derneği | **Fatih Durgun**, Bilkent Üniversitesi | **Taha Eğri**, İstanbul Üniversitesi
Muhammed Göçgün, Marmara Üniversitesi | **Yusuf Ziya Gökçek**, Marmara Üniversitesi | **Süleyman Güder**, İLKE İlim Kültür Eğitim Derneği | **Arife Gümüş**,
İLKE İlim Kültür Eğitim Derneği | **Melek Yıldız Güneş**, İlmî Etüdler Derneği | **Latif Karagöz**, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi | **Ahmet Köroğlu**, Kırklareli
Üniversitesi | **Furkan Yıldız**, Kırklareli Üniversitesi | **Hasan Ramazan Yılmaz**, İstanbul Ticaret Üniversitesi | **Muhammed Esad Tiryaki**, İlmî Etüdler Derneği

Tashih

Ümmü Habibe Şengül

Tasarım ve Uygulama

Furkan Selçuk Ertargın

ISBN: 978-605-5382-79-7 (1.c) • TAKIM NO: 978-605-5382-78-0 (Tk)

Düzenleyen Kurumlar

İlmî Etüdler Derneği (İLEM) | Uludağ Üniversitesi | Bursa Büyükşehir Belediyesi

Basım

Star Ajans Matbaacılık

Alaaddin bey Mah. 634 Sk. Nilüfer Ticaret Merkezi 2. Bölge Ayaz Plaza No: 24 Nilüfer, Bursa • Tel: 0 224 245 18 09 Fax: 0 224 245 33 20
www.staratmatbaacilik.com • star@staratmatbaacilik.com

Düzenleme Kurulu

Lütfi Sunar, İstanbul Üniversitesi (Başkan) | **Nihat Erdoğan**, İstanbul Şehir Üniversitesi | **Ferudun Yılmaz**, Uludağ Üniversitesi
Taha Eğri, İstanbul Üniversitesi | **Furkan Yıldız**, Kırklareli Üniversitesi (Kongre Sekreteri)

Bilim Kurulu*

Berat Açıl, İstanbul Şehir Üniversitesi | **Metin Aksoy**, Selçuk Üniversitesi | **Fahrettin Altun**, İstanbul Şehir Üniversitesi | **Berdal Aral**, Fatih Üniversitesi | **Tayyar Arı**, Uludağ Üniversitesi | **Yalçın Armağan**, İstanbul Şehir Üniversitesi | **Hüsamettin Arslan**, Uludağ Üniversitesi | **Edip Asaf Bekaroğlu**, İstanbul Üniversitesi
Mesut Ayar, Kırklareli Üniversitesi | **Hediyeullah Aydeniz**, Marmara Üniversitesi | **Büyüamin Bezci**, Sakarya Üniversitesi | **Abdülhamit Bırışık**, Uludağ Üniversitesi | **Ali Büyükkaslan**, Marmara Üniversitesi | **İbrahim Canbolat**, Uludağ Üniversitesi | **Halit Çalış**, Selçuk Üniversitesi | **Murat Çemrek**, Selçuk Üniversitesi
Tamer Çetin, Yıldız Teknik Üniversitesi | **Ercan Dülgeroğlu**, Uludağ Üniversitesi | **Halil İbrahim Düzenli**, Mardin Artuklu Üniversitesi | **Süleyman Elik**, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **A. Teyfur Erdoğan**, Yıldız Teknik Üniversitesi | **Erol Göka**, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | **İsmail Latif Hacinebioğlu**, Süleyman Demirel Üniversitesi | **Mustafa Kara**, Uludağ Üniversitesi | **Ali Kaya**, Uludağ Üniversitesi | **M. Cüneyd Kaya**, İstanbul Üniversitesi | **Yasemin Kaya**, Uludağ Üniversitesi | **Bilal Kemikli**, Uludağ Üniversitesi | **A. Saim Kılavuz**, Uludağ Üniversitesi | **Kasım Küçükaltap**, Uludağ Üniversitesi | **Bedri Mermutlu**, İstanbul Ticaret Üniversitesi | **Mustafa Öçal**, Uludağ Üniversitesi | **Ali Yaşar Sarıbay**, Uludağ Üniversitesi | **Lütfi Sunar**, İstanbul Üniversitesi | **Murat Şentürk**, Kırklareli Üniversitesi | **Ahmet Ulvi Türkbağ**, Galatasaray Üniversitesi | **Mustafa Asım Yediyıldız**, Uludağ Üniversitesi | **Ferudun Yılmaz**, Uludağ Üniversitesi

* Soyadına göre alfabetik sırada



Bursa Büyükşehir Belediyesi Kitaplığı



Yapım / © 2013 Bursa Kültür A.Ş. Bu kitabın tüm yayın hakları Bursa Kültür A.Ş.'ye aittir. Yazılı izin olmadan kısmen ya da tamamen yeniden basılamaz.

Dağıtım / Bursa Kültür A.Ş. - Merinos Atatürk Kongre Kültür Merkezi B Kapısı Osmangazi-Bursa/Türkiye
Tel: + 90 224 253 26 46 Faks: + 90 224 253 14 85 info@bursakultur.com / www.bursakultur.com



TAKDİM

Öncelikle II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi vesilesiyle, lisansüstü çalışmalar yapan araştırmacı ve uzman ilim ve bilim adamlarımızı Bursa’da ağırlamaktan duyduğum mutluluğu belirtmek isterim

Lisansüstü çalışmaların niteliğinin artırılmasına yönelik İlmi Etüdler Derneği tarafından başlatılan bu organizasyonu desteklemek bizim için bir onur vesilesidir. İnaniyorum ki, Türkiye’nin bütün üniversitelerinde gerçekleştirilen bu akademik çalışmalar geleceğin inşasında önemli bir altyapı oluşturmaktadır.

Bu kongre, araştırmacı ve uzmanların ortak bir dil geliştirmesine katkı sağlarken, çalışmaların camianın daha verimli, daha özgün bir kimliğe kavuşmasına yön vermekle birlikte uzmanlar arasındaki etkileşimi de en üst seviyeye çıkarmaktadır.

“Bursa: Şehir ve Mekan” ve “Bursa’da Sosyal Yapı ve Değişim” gibi konular başta olmak üzere, biz yerel yöneticileri de yakından ilgilendiren konuların konuşulup tartışıldığı II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi, sadece akademik camiaya değil, Türkiye’nin tüm şehirlerine ışık tutacak mahiyette bir verimlilikte geçmiştir.

6-8 Mayıs 2013 tarihlerinde Bursa’ımızda gerçekleştirilen ve katılımcılar arasında bilgi birikim paylaşımı açısından son derece yararlı geçtiğine inandığım II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi’nin sonuçlarının yer aldığı bu çalışmanın, tüm lisansüstü çalışmalarına ışık tutmasını temenni ediyorum.

Saygılarımla

Recep ALTEPE

Bursa Büyükşehir Belediye Başkanı

SUNUŞ

Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK), sosyal bilimler alanında kurumsal faaliyetler yürüten İlmî 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.

6–8 Mayıs 2013 tarihleri arasında Bursa Büyükşehir Belediyesinin ve TÜBİTAK’ın katkılarıyla Bursa’da düzenlenen kongreye Uludağ Üniversitesi destek vermiştir. Kongreye toplam 335 adet tebliğ başvurusu olmuş, bu başvuruların 146 tanesi kabul edilmiştir. Kongrede 3 gün süresince 42 oturumda Hukuk, İletişim, Edebiyat, Tarih, Felsefe, Sosyoloji, Psikoloji, İktisat, Siyaset Bilimi, Uluslararası İlişkiler, Mimarlık ve Şehircilik, Eğitim Bilimleri ve Temel İslam Bilimleri disiplinlerinden toplam 142 bildiri sunulmuştur.

Elinizdeki bu kitap, II. TLÇK kapsamında sunulan bildirilerden oluşmaktadır. Kongre öncesinde ve sonrasında sarf edilen yoğun emek ve çabanın ürünü olan bu kitabın hazırlanmasında metinleriyle katkı sağlayan yazarlara, emeğini esirgemeyen değerli İLEM üyelerine, Bursa Büyükşehir Belediyesi ve Uludağ Üniversitesi mensuplarına teşekkürü bir borç biliriz.

Ümit Güneş

II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi
Bildiriler Kitabı Editörü

İÇİNDEKİLER

Ahmet Ayhan Koyuncu Özne ve Hakikat Bağlamında Modern ve Postmodern Epistemolojinin Eleştirisi: Vasat'ı Yakalama Üzerine Bir Deneme	7
Haydar Barış Aybakır Wallerstein'de Tarihsel Kapitalizm ve Sosyal Bilimler	21
Hasan Yeniçirak Paul Feyerabend ve Thomas Kuhn'da Bilgi Anlayışı	39
Hüseyin Damak Kentsel Dönüşüm Projelerine Gecekondu Sakinlerinin Gözüyle Bakmak: Ankara-Derbent Mahallesi Örneği	51
İhsan Kutlu Rasyonel Ritüeller: Modern Dünyadan Rasyonel Ritüel Örnekleri	63
Emine Dalıcı Mistik Tecrübenin Özüyle İlgili Çağdaş Kuramlar Bağlamında Türkiye'de Mistik Tecrübe Çalışmaları	77
Hamit Yüksel Kayseri'de Çingen Olmak	91
Hilal Alkan Zeybek Yoksulluğa Dokunmak: Ötekiyle Karşılaşmada Bedenin Ahlakî Dönüşümü	101
İslam Can Çokkültürlülük Tartışmaları Işığında Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP)'nin Çokkültürlü Politikalarını Anlamaya Giriş	115
Fatma Coşkun Heybeliada'nın Değişen Gündelik Yaşam Pratikleri Üzerinden Sosyolojik Analizi	133
Çiğdem Sema Sırma Görsel Analiz Tekniğinden Yararlanarak Bir Sinema Filmini Okumak: Engelli Bireylere İlişkin Kültürel Tanımlamalar	149
Hatice Nur Aladağ Kemalizm ve Bektaşilik İlişisini Girit Mutfak Kültürü Üzerinden Okumak	161

Ejder Ulutaş

Pozitivizmin Ulus-devlet İnşasına Etkileri: Türkiye Toplumu Örneği 171

Cenk Beyaz

İkinci Meşrutiyet Dönemi Türkiye'sinde İktisadi Modernleşme ve Kalkınma Düşüncesine Parvus Efendi'nin Katkıları 187

Çağatay Sarp

Tanzimat Hareketlerinin Osmanlı-Türk Toplumsal Yapısı Üzerindeki Etkileri 205

Hüseyin Kırak

Osmanlı'dan Günümüze Bursa'da Musiki 221

İlknur Ekiz

Kalkınma Politikası Olarak Barajlar ve Toplumsal Değişim: Karaman-Ermenek Örneği 235

Merve Betül Üçer

Müzikte Anlamların Yeniden Üretimi: Hip-Hop Kültürünün Türkiye'deki Görüntüleri Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme 249

Nesrin Doğan

Karşılaştırmalı Olarak 77 Yıl Sonra Kurna Köy Çalışması 263

Osman Akgül

Sosyal Devletin Evrimi, Türkiye'de Sosyal Devlet Teoride mi, Pratikte mi? 277

Tuğba Güner, Gülsüm Korkut

Teorik Temelleri Bakımından Türkiye'de Sosyal Güvenlik Uygulamalarına Ahlakî ve Sosyoekonomik Yaklaşım 289

Özne ve Hakikat Bağlamında Modern ve Postmodern Epistemolojinin Eleştirisi: Vasat'ı Yakalama Üzerine Bir Deneme

Ahmet Ayhan Koyuncu*

Giriş

Bilgi insanlık tarihi kadar eski bir olgudur. İnsanın yaşamını devam ettirebilmesi elindeki bilgilere bağlıdır. İnsanlık tarihi süreç içerisinde birbirinden farklı bilgi türleri ortaya çıkarmıştır. Dönemin ruhuna uygun olarak bazı bilgi türleri diğer bilgilerden daha prestijli olarak kabul edilmiştir. Bugün genel olarak bilgi türleri 6 başlık altında ele alınmaktadır. Bunlar bilimsel bilgi, sanatsal bilgi, dinî bilgi, felsefi bilgi, teknik bilgi ve gündelik bilgilerdir.

Bu bilgi türleri içerisinde biri olan bilimsel bilgi, modern özellikleriyle Yeni Çağ'da ortaya çıkmıştır. Olgucu temellerini İngiliz ampirizmde, idealist temellerini Fransız ansiklopedistlerinde ve Saint Simon-Comte pozitivizmde bulan modern bilimin en önemli özellikleri evrensellik ve nesnellik iddiasıdır. Bu iddianın temelinde hümanizmin "tanrısal öznesi" ve hakikatin bütün çıplaklığıyla pozitif bilimler aracılığıyla bilinebileceği varsayımı yatmaktadır. Descartes *yöntemsel şüphecilik* yaklaşımı ve Bacon *idoller* ile bu noktada önemli katkılar yapmışlardır.

Ancak 20. yüzyılın özellikle ikinci yarısı bu iddiaların kıyasıya eleştirildiği bir dönem olmuştur. Modern bilim, Frankfurt Okulu mensupları ve postmodernist düşünürler tarafından

* Arş. Gör., Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

sert bir şekilde eleştirilmiştir. Modern bilimin eleştirilmesi, bilgiye ilişkin farklı bir yaklaşım ortaya çıkarmıştır. Postmodern bilgi teorisi olarak da adlandırılan bu yaklaşım, modernliğin tüm iddialarını yıkıcı bir şekilde eleştirmiş ve bu iddiaların meta anlatılar olduğunu ileri sürmüştür. Evrensel ve nesnel bir bilimin mümkün olamayacağı öne sürülerek bilgi iktidar, direniş, yerel ve kısmi bağlamlar çerçevesinde ele alınmıştır. Ancak bu yaklaşım da öznenin konumu ve hakikatin çoğulluğu söylemleri ile beraberinde epistemolojik bir kriz meydana getirmiştir. Hakikat artık inşa edilen bir olgu olarak tanımlanmaya başlanmıştır. İnşa edilebilir olması her iktidarın kendi hakikatini inşa ettiği iddiasını beraberinde getirmiş ve artık *hakikat rejimleri* kavramını kullanıma sokmuştur. 'Toplumsal'ın sonu ilan edilmiş ve "Artık ne açıklaması yapılacak bir nesne kalmıştır ne de o açıklamayı yapacak özne." denmiştir.

Her iki yaklaşım da aşırılıklar içermektedir. Özne ne modernliğin "tanrısal" öznesidir ne de bütünüyle iktidarın belirlediği bir "uyruk"tur. Hakikat de ne modern bilimin iddiası gibi sadece bilimle elde edilebilen bir şeydir ne de çoğul bir yapıya sahiptir. Bu çalışma her iki yaklaşıma da eleştiri getirmektedir ve her iki yaklaşımın bazı özellikleri bağlamında bir özne ve hakikat tanımı arayışındadır.

Bilgi

Tarihi insanla birlikte başlayan bilginin en genel tanımı, özne ile nesne arasındaki etkileşimden doğan ürün olarak ifade edilebilir (Şahin, 2006, s. 19). Bilgi, ilk kez felsefe tarafından bir nesne olarak ele alınmıştır. Felsefenin bir alt dalı olan epistemoloji, bilgi problemini kendisine konu edinen bir felsefi alt disiplindir. Yani *bilgi bilim*, *bilgi felsefesi* veya *bilgi teorisi*dir. Bilgi nedir, bilginin konuları nelerdir, bilginin imkânı var mıdır, bilginin kaynağı ve ölçütleri nelerdir, bilginin alanı, kapsamı ve sınırları nelerdir gibi sorulara cevap bulmaya çalışır (Arslan, 2002, s. 27-31).

Çalışmanın anlaşılması açısından bu konuları özet bir şekilde açıklamakta fayda vardır. Bilgi felsefesi açısından 6 tür bilgi mevcuttur. Buna göre bilimsel bilgi, sanatsal bilgi, dinî bilgi, felsefi bilgi, teknik bilgi ve gündelik bilgi bilginin farklı türleridir. Her bilgi türü farklı alanların bilgisidir. Bu ayrımın temelinde bilginin niteliği yatmaktadır. Bunun dışında bilgi sınıflamalarında kriter değiştiğinde türler de değişir. Örneğin Özenç Uçak (2010, s. 718), bilginin "kullanılma biçimine", "kaynağına", "rekabet üstünlüğüne" ve "niteliğine" göre gruplandırılarak bu 4 grup altında farklı türlere ayrıldığını aktarmaktadır. Bu bilgilerin her birisinin imkânı, kaynağı, alanı, ölçütleri, kapsamı, sınırları vs. farklıdır. Bilginin varlığına ilişkin iki ana görüş vardır. Bu görüşlerden ilki temsilciliğini antik dönemde Sofistlerin üstlendiği mutlak bilginin olmadığı görüşüdür. Bunun karşısında ise bilginin mümkün olduğu görüşü vardır. Sokrates, Platon, Aristoteles gibi düşünürler bilgin mümkün olduğunu ifade ederler. Bilginin mümkün olması beraberinde bilginin kaynağının ne olduğu konusundaki tartışmaları getirir. Buna göre üç ana ekol vardır. Bilgi akılla, deneyle ve sezgiyle elde edilir. Bilgi konu-

sunda ana yaklaşımların daha alt başlıklar hâlinde sınıflandırılarak izahatı mümkün olmakla birlikte bu çalışmanın doğrudan konusu olmadığı için ayrıntılarına inilmeyecektir.

Bilgiye yaklaşım modern dönemlere doğru önemli bir değişim geçirmiştir. Bu dönemlere kadar bilgi bir *erdem* olarak kabul edilirken (Skirbekk, & Gilje, t.y., s. 72), özellikle Bacon'un eleştirileri ve yaklaşımı bilginin *güç* olarak kabul edilmesine yol açmıştır (Bacon, 2002, s. 13). Bilginin erdem olarak değerlendirildiği anlayışta bilgilerimiz daha mutlu ve daha erdemli bir yaşam sürdürebilmek için yapılan etkinliklerdir. Platon'un ideal devleti eğitim merkezinde yaşam oluşumunu merkeze alır. Üç sınıflı yapının temel belirleyicisi eğitimidir. Bu anlamda bu ideal devlet eğitim aracılığıyla şekillenir. Dolayısıyla bilgi, daha erdemli bir yaşam için elde edilmesi gereken bir şeydir. Ancak Bacon'un özellikle *Yeni Atlantis* adlı eserinde kuramsallaştırdığı bilgi, tabiata hâkim olmak için bir araç hâline gelmiştir. Bacon (2002, s. 61) insanın bilgi sayesinde tabiatın lütfuna ihtiyaç duymayacağını şöyle ifade eder:

(...) büyük ve çeşitli bağ ve bahçelerimiz var. (...) yine yapay olarak aynı bağ ve bahçelerde, ağaçlar ve çiçekleri mevsimlerinden önce veya sonra çiçek açıtırıp doğal olarak vereceklerinden daha çabuk yemiş verdiriyoruz. Yine yapay olarak onları olacaklarından daha büyük, meyvelerini daha iri, daha tatlı, doğal koku, renk ve biçimlerinden farklı olarak yetiştiriyoruz.

Bacon'un bu ifadeleri, Descartes, Newton, Galileo gibi düşünürlerin de katkılarıyla bilgi türlerinden birisi olan bilimsel bilgiyi daha ön plana çıkarmıştır. Aydınlanma çağı bilgiyi gökten arza indirmiştir. Bilgi bilime dönüşmüştür. Bilim de bir bilgidir ama herhangi bir bilgi değildir. Bilgi, bilinenleri belli bir yöntemle düzenli bir birliğe kavuşturarak bilimsel olur (Vatandaş vd, 2009, s. 51). Bilinenler ise doğayı, toplumu ve insan düşüncesini yöneten yasalarla ilgili şeylerdir (Osipov, 1977, s. 11). Böylece bilgi modern anlamıyla bilime dönüşmüş ve hakikate ulaşabilmenin tek aracı olarak kabul edilmeye başlanmıştır.

Modern Bilgi/Bilim

Modern bilgi her şeyden önce modern toplumun gerçekliğinin bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Modern toplum gerçekliği, Rönesans'la birlikte görünmeye başlayan, Sanayi Devrimi'yle altyapısal boyut kazanan ve Aydınlanma hareketi sonucunda üst yapısal temelleri belirlenen bir süreçtir (Yıldırım, 2007, s. 114). 17. yüzyılda Avrupa'da başlayan ve sonraları neredeyse tüm dünyayı etkisi altına alan modernlik toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerinin köklü bir değişimini ifade eder (Giddens, 2004, s. 11). Bu köklü değişimi meydana getiren moderniteye geçişi belirleyen dört devrim vardır. Bu devrimler bilimsel, siyasal, kültürel ve endüstriyel devrimlerdir (Jeanniere, 2000, s. 97). Newton'un Yer Çekimi Kanununu keşfetmesiyle başlayan bilimsel devrim iki dünya görüşü arasında kopuşu belirledi. Doğrudan Tanrı ve melekleri tarafından yönetilen bir doğadan kendini düzenleyen bir doğaya, Tanrı'nın ihtişamını anlatan bir doğadan doğanın yasalarının belirlenimciliğinin dışında bir şey anlatmayan bir doğa anlayışına geçiş oldu. Bu evren, mekanik olarak dü-

zenlenmiş, determinizme boyun eğen ve insanın yasalarını keşfetmek zorunda olduğu bir evrene dönüştü. Bu evrenin anlaşılabilmesinin en önemli yolu ise matematikti (Jeanniere, 2000, s. 97-98). Böylece felsefeden bilime geçiş süreci başlamıştı. Bu geçiş hümanist felsefe ile başlamış ve insan özne hâline gelmiştir. Hümanizmle başlayan süreç bilginin niteliğinin değişmesi ile devam etmiştir.

Geleneksel düşünceden ayrıışan modern düşüncenin temelleri hümanist felsefe üzerinden şekillendirilmiştir. Hümanizm geleneğin Tanrıyı merkeze alma düşüncesine karşı insanı merkeze almayı hedefler ve insanın bir özne olarak egemenleşmesi demektir. Tarihsel ve toplumsal varoluşun insan üzerine kurgulanarak yorumlanmasıdır. Hümanizm hareketi önce sanat ve edebiyat etkinlikleriyle baş göstermiştir. Resim, heykel, felsefe, edebiyat metinlerinde insan varoluşunun egemen öznesidir (Yıldırım, 2007, s. 116). Hümanizm, ilk olarak felsefi ve edebî bir düşünce ya da kavram olarak 14. yüzyılda İtalya’da ortaya çıkmıştır. Modern kültürün önemli bir unsuru olan hümanizm, insanın değerini kabul eden; onu her şeyin ölçütü olarak tanımlayan, insan doğasını, yetilerini, ölçüsünü (sınırlarını) ya da ilgilerini konu edinen bir felsefedir (Kale, 1992, s. 763). Başlangıcı 14. yüzyıl olarak kabul edilse de zirveye ulaştığı dönem 16. yüzyıldır. Bu yüzyıl düşünürler tarafından *hümanizm yüzyılı* olarak adlandırılır (Yağşi, 2012, s. 41).

Bu anlayışla üretilen yeni yöntemler, yeni kavramlar ve yeni gerçeklik okuma tarzlarıyla beraber geleneksel bilgi paradigması bunalıma girmiş ve yeni gerçekleri açıklayamaz olmuştur (Yıldırım, 2007, s. 115). Bilimsel devrimlere birçok akademi, kolej, dernek ve araştırma kütüphaneleri eşlik etmiş ve bünyelerinde bitki bahçeleri, anatomi laboratuvarları, gözlem evleri ve kütüphaneler gibi birimler oluşturmuştur. Bilimsel devrimler modernliğin ruhunda gizlenen geleneği lağvetme tutumunun bir yansıması olarak eski rejimi meşrulaştıran her çeşit bilgi biçimlerine karşı büyük bir nefret duymuştur (Yıldırım, 2007, s. 115-116).

Hümanizm dışında modern bilimin şekillenmesinde etkili olan önemli faktörlerden birisi de bilgi tartışmalarında deneyciliğin daha yüksek düzeyde kabul görmesidir. Deneyi merkeze alan modern bilimi Galileo ile başlatmak mümkündür çünkü Galileo “Ben bir taşın ya da cismin neden düştüğü ile değil, nasıl düştüğü ile ilgileniyorum.” diyerek modern bilimin yaklaşımını ifade etmektedir (Şaylan, 1999, s. 131-132). Artık “neden” sorusu yerine “nasıl” sorusu bilginin merkezî problemine dönüşmüştür. Büyük ölçüde gözlem ve deneye dayanan deneysel bilimler, deneyci düşünürler tarafından en üst gerçek bilgi biçimi ve hatta çoğu zaman yegâne bilgi biçimi olarak kabul edilmiş ve yüceltilmiştir (Benton, & Craib, 2008, s. 27). Deneyci yaklaşımın temsilcilerinden birisi Locke’dur. Locke insanın doğuştan bilgiye sahip olmadığını, bilgilerin deneysel yollarla elde edildiğini savunur. İnsan zihnini *tabula rasa* (boş levha) olarak nitelendirir. Ona göre sahip olduğumuz bütün bilgilerin yegâne kaynağı deneydir. Deney, bilginin hem kaynağı hem de aracıdır. Felsefi dilde ifade edilirse her türlü bilgi *a posteriori* bilgidir (Arslan, 2002, s. 45).

Deneyci bilgi anlayışının yedi ana öğretisi mevcuttur. Buna göre:

1. İnsan zihni boş bir levhaya benzer. Bilgilerimizi dünya hakkındaki duysal deneyimlerimiz ve onunla etkileşimlerimizden elde ederiz.
2. Gerçek bir bilgi iddiası deneyimlerle (gözlem veya deneyle) sınanabilir.
3. Sınanabilirlik ilkesi gözlenemeyen varlıklar veya kendilikler hakkındaki bilgi iddialarını dikkate almamayı gerektirir.
4. Bilimsel yasalar genel, tekrarlanan deneyim örüntüleri hakkında önermelerdir.
5. Bir olguyu bilimsel olarak açıklamak onun bilimsel bir yasanın somut bir örneği olduğunu göstermektir. Bu bilimsel açıklama anlayışı bazen 'kapsayıcı yasa' modeli olarak adlandırılır.
6. Bir olguyu açıklamak onun genel bir yasanın somut bir örneği olduğunu göstermekse yasayı bilmek bu tipten olguların gelecekte nasıl ortaya çıkacaklarını öngörmemizi sağlamalıdır. Bu bazen 'açıklama ve öngörü simetrisi' tezi olarak bilinir.
7. Bilimsel nesnellik açık bir (sınanabilir) olgusal önermeler ve (öznel) değer yargıları ayrımına dayanır (Benton, & Craib, 2008, s. 28).

Modern bilimin oluşumunda önemli ayaklardan birisi de rasyonalizmdir. Modernlik Aydınlanmadan neşet etmiştir (Konuk & Bayram, 2009, s. 27), Aydınlanma ise akıl çağı demektir. Kant'ın ifadesi ile insan, kendi hatası ile düştüğü hatadan yine kendi çabasıyla yani aklını kullanarak kurtulacaktır (Kant, 2000, s. 17). Aydınlanma döneminde akla ve insana olan yeni uyanmış bir güven söz konusuydu. Aklın, hakikatin yerini aldığı dünyevi bir Mesihçilik vardı. Aklın yardımıyla insan gerçeğin en derin hakikatlerinin üzerindeki perdeyi kaldıracak ve maddi ilerlemeyi başaracaktı. İnsan, yersiz otorite ve teolojik yetkiyi bir kenara bırakarak yavaş yavaş özerkleşecekti (Skirbekk & Gilje, t.y., s. 316).

Aydınlanma felsefesinin genel anlamda sahip olduğu unsurlar şöyle sıralanabilir: insan doğası gereği iyidir. İnsan yaşamının amacı bu dünyada iyi olmaktır, öbür dünyada değil. Bu amaç insanın tek başına bilimi kullanmasıyla gerçekleştirilebilir (bilgi güçtür). Bu amaca ulaşmak için aydınlanmaya ihtiyacımız vardır (Skirbekk & Gilje, t.y., s. 316). Bu unsurların hâkim olduğu Aydınlanma felsefesi gittikçe daha fazla kabul görmeye başlamıştır.

Aydınlanma dönemi akıl çağıdır denmişti. Rasyonalist felsefenin temsilcileri, klasik dönemde Platon ve modern dönemde Descartes, Spinoza ve Hegel gibi isimlerdir. Rasyonalistler deneyin hareket noktası olduğunu da duysal olanın zihin makinesini harekete geçiren bir kıvılcım rolü oynadığını da reddeden filozoflardır. Descartes'e göre her türlü doğru bilginin örneği matematiktir. Matematikte bir ilk ilkeler, bir de bu ilk ilkelerden hareketle yapılan çıkarsamalar vardır. Gerek bu ilk ilkeleri kendi gücü ile keşfeden gerekse bu ilk ilkelerden

hareketle çıkarsamalar yapan akıl veya zihindir. İlk ilkeler “Düşünüyorum o hâlde varım.” türünden, kendisinden asla şüphe edilmesi mümkün olmayan ve Descartes’in sezgi yoluyla elde edildiğini söylediği ilkelerdir (Arslan, 2002, s. 46). Bu düşünürler *tümdengelim* yöntemini kullanırlar ve gerek sezgi gerekse tümdengelim bütünüyle akısal işlemlerdir. Böylece rasyonalistler deney öncesi bilginin imkânına da inanırlar.

Böylece hümanizm, deneycilik ve rasyonalizm temelinde yükselen modernlik, geleneği dışlayarak kendisini var etmiştir. Bu anlayış, daha önce de ifade edildiği gibi bilgi konusunda kökten bir değişime sebep olmuş ve bilgi bilime indirgenmiştir. Modern bilim süreç içerisinde sistematize edilmiş ve neyin bilimsel neyin bilimsel olmadığını belirlemek için bilimsel bilginin özellikleri ortaya çıkmıştır. Modern bilimin genel anlamda kabul görmüş bazı özelliklerini sıralarsak olgusalılık, genelleştiricilik ve tekilleştiricilik, eleştirelilik, seçicilik ve sınırlılık, nesnellik, doğruluk ve gerçeğe ulaşma, mantıksallık ve son olarak da anlaşılabilirlik ve açıklık ilkeleri modern bilimin özelliklerini oluşturmaktadır (Şahin, 2006, s. 46-52). Yine bu konuya ek olarak nedensellik de sayılabilir. Nedensellik modernitenin bilgi anlayışında çok etkili olmuştur (Şaylan, 1999, s. 146). Kısacası modernliği simgeleyen temel kavramlar rasyonellik, aklın egemenliği, mantık, bilimsel/evrensel doğrular, bilimsellik, algoritmik, sistematik düşünme, pozitivizmdir (Kale, 2002, s. 29). Modernlik evrensel, ilerlemeci ve etken bir özne anlayışı ortaya koymuştur. Artık insan, her şeyi anlayabilme potansiyeline sahiptir. Olgun olmama hâlinde kurtulmuş ve olgunlaşmıştır.

Bilimin bu özelliklerinin bazı varsayımları vardır. Bu varsayımlara göre doğa kesin olarak bilinebilir ve insan özne olarak onu bilme kapasitesine sahiptir. Bir sonraki bölüm bu konuların tartışılmasına ayrılmıştır.

Modern Özne ve Hakikat

Her çağda o çağın ruhunu, yani *zeitgeist*i, oluşturan temel metafizik anlayışa denk düşen bir insan tanımı vardır. Modern düşünce buna en iyi örnektir. Modernlik, hem insanın dünya tasavvurunun hem de buna paralel olarak insanın kendini algılayışının köklü bir biçimde geleneksel dünyadan ayrılarak yeni, modern bir biçimde tanımlandığı bir dönemdir (Deniz, 2006, s. 220). Geleneksel anlamıyla, özne-nesne arasındaki ilişkinin bir ürünü olarak tanımlanan bilgi, elde edilme sürecinde öznenin hem kendi yapısını, bir başka deyişle, kendi içeriğini belirlediği hem de nesnesini elde ettiği bilgi aracılığıyla konumlandırır, tanımlayan ve belirleyen öznenin ön plana çıktığı bir etkinlik olarak görülmektedir (Ay, 2003, s. 13). Bu tanımlama bir bilen özne varsayımını beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda modernliğin olmazsa olmazlarından birisi akılcılıksa diğeri de öznedir. Akılcılaştırma olmaksızın modernlik olmaz ama kendisini, hem kendisi hem de topluma karşı sorumlu hisseden dünya içinde bir öznenin olmadığı yerde de modernlik olmaz (Touraine, 1995, s. 227-228).

Bu anlamıyla özne, Descartes'ın felsefi düşüncüyü yeniden ve nihai bir temel üzerine rasyo- nel bir kesinlikle kurmak istemesi ile oluşmuştur (Deniz, 2006, s. 223). Ancak öznenin ilk kur- gulanması Antik Yunan'da ortaya çıkmıştır (Ay, 2003, s. 19). Platon ve Aristoteles'in bilgiye ilişkin yaklaşımları bir özne kurgulaması temelindedir. Fakat modern anlamıyla öznenin ku- ruluşu Descartes'ın felsefesiyle şekillenmiştir. Descartes'ın amacı, Platon ve Aristoteles dâhil kendisinden önceki filozofların bulamadığı felsefi bilgiye başlangıç noktası olacak kesin ve şüphesiz bilgiyi bulmaktır. Bu kesin ve şüphesiz nokta, Arşimet'in bütün dünyayı kaldırmak için istediği hareketsiz ve sabit nokta gibidir. Bu bilgi bir kere bulunduğu anda, bu noktadan kalkarak diğer bilgiler kesin bir yolla elde edilebileceklerdir. Bu Arşimet noktası, Descartes için *cogito ergo sum* yani düşünen öznedir (Deniz, 2006, s. 223).

Descartes sonrasında Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel gibi isimlerin de düşünceleriyle katkı yapması özne-nesne dikotomisinin şeksiz ve şüphesiz kabulüne yol açmış ve bilgi konu- su felsefi noktadan bilimsel noktaya doğru yönelmiştir. Modern dünya artık bir yandan tanrısal bir özne tarafından yaratılan ve diğer yandan da akılcı yasalara göre düzenlenen bir dünyadır (Touraine, 1995, s. 229). İnsan ve doğa algısı değiştiği için eski bilgilere güven kalmamıştır. Artık dünyanın yeniden, yeni gerçeklik okuma tarzı ile bilinmesi gerekmektedir. Böylece bilimsel bilgi önce doğa bilimlerinde sonra da sosyal bilimlerde, gerçekliğin tek kaynağı olarak görülmeye başlanmıştır. Modern bilginin gerçekliği bir nesne olarak ta- sarlaması bilginin teknik bir doğayla çalışmasını sağlamıştır (Yıldırım, 2007, s. 123). Doğa bilimlerinin elde ettiği başarılar, sosyal bilimlerle uğraşan bilimcileri de etkilemiş ve hem doğa bilimlerinin hem de sosyal bilimlerin aynı yöntemle işlediği, bilimlerin bir olduğu ilkesi savunulmuştur. Sosyolojinin kurucularından ve isim babası olan Comte, pozitivizm anlayışını bu ilke üzerine kurmuştur. Her iki alan da bilimsel olduğuna göre aynı yöntemi kullanır: bilimsel yöntem. Aralarında bazı farklar vardır ancak bunlar önemli farklar değildir.

Comte'a göre insanlık tarihi üç aşamadan geçmiştir: Teolojik dönem, metafizik dönem ve pozitif dönem. Pozitif dönem insanlık tarihinin ulaşacağı son noktadır. Bu dönemde in- san artık bilim aracılığıyla tüm sorunlarını çözebilecektir. Comte'un pozitivizmi, temelinde ampirizmin yani insani deneyimin yattığı bir bilim inancına dayanıyordu. Comte, bilim ve teknolojiye inancı ile Saint Simon'dan güçlü biçimde etkilenmişti ve Bonald ile Maistre'nin antiatomistik teorilerini, rasyonalist ilerleme anlayışı ve insanın kusursuzluğu düşüncesiyle uzlaştırmaya çalışmıştı (Swingewood, 1998, s. 59). Bilimi her şeyin çaresi olarak gören Com- te, "Bilimin ilaç olamayacağı politik kötülükler varsa, bilim bize en azından, doğa yasaları gereği çaresi olmayan bir şey olduğu inancıyla ve böylece çektiğimiz acıların getirdiği hu- zursuzluğumuz dinsin diye, bunlara çare bulunamayacağını kanıtlar." (Swingewood, 1998, s. 62) diyerek "akıllı bir teslimiyet"e ulaşır (s. 67). Comte'un pozitivizmi evrensellik üzerinden hareket eder. Sadece Comte değil, o dönemin birçok düşünürü bu evrenselci söylemi be- nimsemiştir. Comte'un hocası Saint Simon, Marx, Durkheim gibi düşünürler de bu evren- selci anlayışa sahiptir. Evrenselci söylem Hristiyanlıktan miras alınmıştır ve bu evrenselci miras, özellikle Aydınlanma sonrası, bilim kullanılarak canlı tutulmuştur (Bayram, 2009, s. 4).

Modern düşünürlerin evrensellik iddiası, hakikatin tekilliği ve bu hakikatin bilgisinin de ancak bilimsel bilgi aracılığıyla bilinebileceği kabulünü de beraberinde getirmiştir. Böylece bir hakikat söylemi ortaya çıkmaktadır. Felsefeden bilime geçiş de bu hakikati arayışta bir araçsal değişikliğin ifadesidir. Hakikat artık felsefi spekülasyonlarla ortaya konulamayan ve ancak bilim aracılığıyla elde edilebilecek olan bir şey olarak görülmeye başlanmıştır. Bu anlamda hakikat dışsal bir niteliğe sahiptir (Bayram, 2005, s. 44).

Hakikat kavramının ikili bir anlamı vardır. Birinci anlamı gündelik dildeki kullanımıdır. Buradan hareket ettiğimizde, hakikat kavramının gündelik dildeki ilk kullanımının “doğruluk” sorunuyla ilişkili olduğunu söyleyebiliyoruz. İnsanın zihnindeki tasarım ile bu tasarımın ilgili olduğu nesne arasında bir uygunluk varsa elimizdeki bilginin doğru olduğunu, yoksa yanlış olduğunu düşünüyoruz. Bunu yaparken de -esas olarak- zihinsel tasarımlarımızı dilin kalıbına döküp önermeler biçiminde yapılandırdıktan sonra, onları denk düşmelerini beklediğimiz olgularla karşılaştırıyoruz. O hâlde, hakikatin ilk boyutunun, ilişkilendirme, ölçme ve karşılaştırma gibi bir dizi işlem çerçevesinde kendini ortaya koyan bir “uygunluk” veya “doğruluk” sorunu olduğunu rahatlıkla ileri sürebiliyoruz. (Aytaç, 2010, s. 14-15). Ancak hakikat kavramının ikinci anlamı gündelik dildeki kullanımından farklı olarak “gerçeklik” ile ilişkilidir. Türkçede “doğruyu söyleyeceğime...” ifadesi bazen “gerçeği söyleyeceğime...” olarak da ifade edilir. Doğrusu birinci anlamıdır. Çünkü gerçek söylenebilir bir şey değildir. Gerçek, söylenen şeyin yani iddianın konusudur ve dış dünyada, nesnel dünyada bulunur. Örneğin yağmurun yağması bir doğru değil, bir gerçektir. Bu gerçeğe ilişkin olarak söylenen önerme doğru ya da yanlıştır (Arslan, 2002, s. 33).

Hakikat dışsal özelliği dolayısıyla nesneldir. Bu durumda hakikatin bilgisine ancak nesnel bilimler aracılığıyla ve tamamen nesnel bir yaklaşımla ulaşılabilir. Doğal ya da sosyal boyutlu hakikatin bilgisine ulaşmak için öncelikle bilimsel yöntem kullanılır. Bilimsel yöntem tektir. İnceleme nesnesine göre özellikleri değişse de daha önce ifade edilen evrensel bilim normlarına göre işler. Hakikat bir kere keşfedildi mi bütün insanlık için bağlayıcı olur ve evrensel bir nitelik arz eder. Bu bağlamda modern bilimin amacı hakikati keşfetmektir. Ancak bu hakikat kanaatle kirletilmiş olmamalıdır (Çağan, 2009, s. 69). Bauman (2000, s. 160-161)’ın ifade ettiği şekliyle daima bir güç retorikine ait olan hakikat, belli birtakım inançların sistematik olarak ve dolayısıyla da daima ve kesinlikle üstünlüğünün tesisi hakkındadır. Hakikat düzene, kurallara ve değerlere gönderme yapar; mantığa, rasyonaliteye ve akla bağımlıdır.

Ancak 20. yüzyıl modernliğin bu iddialarının sorgulandığı bir yüzyıl olmuştur. Modernliğin insan ve toplum üzerinde yarattığı tahribatlar eleştirilere konu olmaya başlamış ve akıl da dâhil olmak üzere modernliğin bütün varsayımları eleştiriye tabi tutulmuştur. Nietzsche, Frankfurt Okulu, Foucault, Derrida gibi birçok düşünür ve ekol, modernliği sert eleştirilere tabi tutup sorgulamaya başlamıştır. İkinci Dünya Savaşı sonrasında ve özellikle 1960’lardan sonra modernliğin sona erdiğine ve postmodern bir döneme geçildiğine ilişkin yaklaşımlar

daha fazla kabul görmeye başlamıştır. Bu eleştirilerin önemli bir boyutu da özne ve hakikate ilişkin eleştirilerdir. Postmodernlik, modernitenin özne ve hakikat tanımlamalarını kökten biçimde eleştirmiştir.

Postmodern Özne ve Hakikat

Modern bilimin ve hakikat anlayışının katı pozitivist bir yöntemle sürdürülme çabası bir süre sonra karşı eleştirileri beraberinde getirmiştir. Özellikle bu yöntemin sosyal bilim alanındaki uygulamaları, eleştirilerin esas zeminini oluşturmuştur (Çağan, 2009, s. 72). Postmodernizme göre temel, zemin, hakikat, birlik veya evrensellik gibi kavramlar tahakkümün büyük anlatılarını meşrulaştırmak için kullanılabilir (Fuchs, & Sandoval, 2008, s. 118). Kelime olarak modern sonrasını ifade eden postmodernizmin tam bir tanımını yapmak zordur. Tanımları içerisinde “geç kapitalizmin mantığı”, “neomodernizm”, “üst-modernizm”, “görecilik”, “gösteri toplumu” (Çiçek, 1996, s. 57) gibi ifadeler vardır. Lyotard ise postmodernizmi meta-anlatılara inanılmazlık olarak tanımlamaktadır (Lyotard, 2000, s. 12).

Nasıl tanımlarsak tanımlayalım postmodernizm modernliğin yarattığı bunalımlara bir karşı tepki olarak doğmuştur. Asıl anlamına ise 1970’lerde kavuşan çok yönlü bir kurgu, bir eleştiri, bir felsefi yaklaşım ya da toplumsal bir gerçekliğin ortak adı olarak tespit edilmiştir (Çağan, 2009, s. 76). Postmodernizmin modernliğe yönelik birçok eleştirisi bulunmaktadır. Bu eleştirilerden birisi de “modern bilgi” ve “modern özne” üzerinedir. Postmodernizm aslında öznenin ölümünü ilan eder. Modernizmin bilgiye özcü, indirgemeci ve temelci bir biçimde yaklaştığını savunan postmodern epistemolojiye göre tek bir akıl yoktur, akıllar vardır. Tek doğrulu bir bilim anlayışı yerine çok doğrulu ve görelî bir bilgi anlayışını merkeze alır. Ancak postmodernizme göre modernliğin tarafsız ve nesnel olarak varsaydığı bir bilim kesin bir olanaksızlığı ifade eder (Şaylan, 1999, s. 138-139).

Modernlik insanı özne konumuna getirerek özgürleştirdiği iddiasıyla ortaya çıkmış fakat üst anlatıya dönüşmesiyle beraber bu konuda eleştirilmeye başlamıştır. Frankfurt Okulu’nun akıl eleştirisi bu anlamda önemli katkılar yapmıştır. Okulun teorisyenleri Aydınlanma diyalogunun akıllı bir efsaneye dönüştürdüğünü, bu vesileyle insanlığı bir demir kafese hapsedtiğini ileri sürmüşlerdir (Çağan, 2009, s. 78). Frankfurt ekolü eleştirileri dışında bilim alanında yaşanan gelişmeler de modernliği aşındıran faktörler olarak ortaya çıkmışlardır. Örneğin Danimarkalı fizikçi Bohr’un öncülüğünü yaptığı *Quantum Fiziği* alanındaki çalışmalar hem pozitivist hem de nedensellik ilkesine büyük darbe vurmuştur. Daha sonra Einstein’ın *göreceklik kuramı* ve Heisenberg’in *belirsizlik kuramı* doğru-yanlış biçimindeki iki değerli mantığı iflas ettirmiştir (Şaylan, 1999, s. 153).

Postmodern eleştiriler öncelikle özne metafiziği üzerinde şekillenmiştir. Buna göre modern bilginin öznesini ve kaynağını akla dayandıran rasyonalist yaklaşım veya Kartezyen bilgi anlayışı, temel kabulleri neden ile metafizik alana düşme eğilimi göstermiştir (Şaylan, 1999,

s. 145). Bundan dolayı modern bilgi tıpkı Marksizm, Hristiyanlık, faşizm, feminizm ve benzeri otoriteler gibi bütün soruları önceden tahmin edip önceden belirlenmiş cevaplar veren söz merkezci, aşkın ve totalize edici bir üst-anlatı olarak değerlendirir (Çağan, 2009, s. 76). Modern bilim bu anlamda kendi içinde bir çelişkiye düşmüştür ve özneyi kurgusal bir hâle getirmiştir. Postmodern düşünürler bir insan, bir kişi gibi bütünlüklü, tutarlı bir öznenin somut bir gönderme noktası ya da eş değer bir karakter olarak sahip olduğu değeri sorgularlar. Onlara göre özne bir kurmaca, inşa edilen bir şeydir, sadece bir maske, bir rol, en kötü anlamda ideolojik bir inşa, en iyi anlamda nostaljik bir surettir (Rosenau, 1998, s. 82).

Postmodern düşünürler genellikle modern öznenin tam olarak nasıl bir karakterde olduğunu nadiren tartışır. Özne, onların elinde modernliğe yönelik eleştirinin genel bir aracı hâline gelir ve özneye bütünüyle eleştirel bakarlar (Rosenau, 1998, s. 83). Postmodernistler modern özneye en azından üç nedenle karşı çıkarlar. Birincisi, modernliğin bir parçasıdır. İkincisi, özne üzerinde herhangi bir biçimde odaklanma postmodernistlerin karşı çıktığı hümanist bir felsefeyi gerektirir. Üçüncüsü ise özne otomatik olarak bir nesneyi zorunlu olarak beraberinde getirir ki postmodernistler özne-nesne ikiliğine karşı çıkarlar (Rosenau, 1998, s. 87-88). Postmodernistler özne nesne ayrımı yerine özneler *arasılık* kavramını kullanırlar (Şaylan, 1999, s. 171).

Postmodernizmin modernliğe yönelik eleştirilerinden bir diğeri de bilgi alanında olmuştur. Postmodern bilginin iki temel özelliği vardır (Yıldırım, 2007, s. 70). Birincisi postmodern kültür dünyasının gerçekliklerini açıklamaya yönelik bir girişimdir. Modern sonrası dünyanın kültürel, teknolojik, toplumsal ve politik gerçeklikleri yeni bir dünya getirmektedir. Bu dünyanın gerçeklikleri ve varoluşu hakkında modern bilginin açıklamaları büyük bir kriz yaşamaktadır. İkincisi ise modernliğe meydan okumanın dünyadaki dili olmasıdır. Modern dünyada çalışmayan, işlemeyen ve kriz yaratan bir bilgiden kurtulma çabasıdır.

Postmodernliğin en belirgin vurgusu bilgi üzerinedir. İnşa edildiği biçimiyle bilimin kökten bir dönüşüme uğratılması gerekmektedir (Çağan, 2009, s. 76). Bilimin böylesi kökten bir dönüşüme uğratılması hakikat söylemini de devre dışı bırakacaktır. Nitekim Bauman (1996, s. 143) postmodernizmi “nihai hakikat arayışlarının sonu” olarak tanımlar. Hakikat anlamsız, keyfî yani spekülâtif ve dolayısıyla doğrulanamazdır (Çağan, 2009, s. 78). Böylece postmodernlik hakikatin sona erdiğini ilan eden bir anlayışı temsil eder. Modernliğin meta anlatılarına dayanan hakikat/doğru bilgi, toplum içinde meşrulaşarak kabul görmektedir. Postmodernlikte ise meta anlatılar reddedildiği için bilgide hakikate ulaşmak mümkün görünmemektedir (Yıldırım, 2007, s. 83). Derrida bu anlamda her hakikat söyleminin bir kurgu olduğunu, merkezi düşünceler tarafından üretildiğini, hakikatin bir “iz”, “kokusuz bir şey” olduğunu ileri sürer ve hakikatin belirsiz bir varoluşa sahip olduğunu ifade eder (Yıldırım, 2007, s. 85). Bu yüzden de sürekli olarak bir oluşum, değişim ve hareket hâlinindedir.

Derrida dışında Foucault ve Baudrillard gibi düşünürler de postmodern düşünce içerisinde değerlendirilmektedirler. Foucault, bilgiyi iktidar ilişkileri çerçevesinde ele alır ve hakikatin

bir tür tahakküm aracı olduğunu ileri sürer. Yani hakikat iktidarın ürettiği ve onun ürünü olan bir şeydir. Hakikat söylemleri olmadan iktidar işletilemez. Bilgi ise bu hakikat söyleminin yapı taşı ve ana birimidir (Bayram, 2009, s. 20-21). Baudrillard ise toplum hakikatinin sonunu ilan eder. Klasik sosyologlarda merkezî bir yer işgal eden toplum kavramı postmodern düşünürlerce merkezî konumundan çıkarılmıştır. Baudrillard ise “toplumsalın sonu”nu ilan ederek “Ne açıklaması yapılacak bir nesne ne de o açıklamayı yapacak bir özne bulunmaktadır.” der ve toplumu hem bir özne hem de bir nesne olarak bilginin temeli olmaktan çıkarır (Yıldırım, 2007, s. 80). Yeni durumu ise simülasyon kavramı ile açıklamaya girer.

Böylece postmodern dünya, modern dünyanın neredeyse tüm değerlerini alt-üst ederek yeni bir açıklama ve okuma modeli ortaya koymaya çalışır. Ancak bu yaklaşım da çeşitli sorunlar içermektedir. Örneğin hakikat inkarcılığı, değerler arasındaki mesafeyi geçersizleştirerek ya da doğru ile yanlış arasındaki mesafeyi geçersizleştirerek belirsizlikler yaratmaktadır (Çağan, 2009, s. 89). Bilgi bağlamında epistemolojik bir kriz oluşturmaktadır. Bu boyutlarıyla yeni dönemi açıklamaktan çok yeni sorunlar çıkarmaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

Postmodernliğin ele alındığı bölümlerde modernite eleştirisi yapıldığı için yeniden genel bir modernlik eleştirisi yapmak gereksizdir. Öz olarak modernitenin tanrısal öznesi ve bilim aracılığıyla ulaşılabilir olan hakikat anlayışı günümüzde neredeyse çökmüştür. Ancak bu çöküş beraberinde ciddi sıkıntılar doğurmuştur. Bunlardan en önemlisi epistemolojik krizdir. Postmodernite modernliği eleştirirken özneyi bütünüyle yok saymış ve hakikati de çoğullaştırmıştır.

Postmodernizmin öznesi insanı değersizleştirmektedir. Hakikatin çoğulluğu ise hem bilgi için zeminin kaybedilmesi hem de ahlak gibi değerlerin anlamını yitirmesi demektir. Postmodernliğin eleştirilerini dikkate alarak yeniden bir değerlendirmeye gitmek gereklidir. Modernliğin tanrısal öznesine itiraz etmek, insanlığı, onu yok saymaya götürmemelidir. İnsan birçok defalar tarihe yön veren değişimlere öncülük etmiştir. Dolayısıyla bir özne (fail) olarak tarihte yer almaktadır. Yaşanan bütün değişimlerin arkasında insan faktörü az veya çok etkili olmuştur. Bu sebeple insan, modernliğin tanımladığı gibi olmasa da postmodernliğin tanımladığı gibi bir “hiç” değildir. Hobsbawm’ın 20. yüzyıl tarihini ele aldığı kitabına “aşırılıklar çağı” alt başlığını vermesi içinde bulunduğumuz durumun resmini vermektedir.

İnsan bir özne olarak her zaman hakikate ulaşma çabası içinde olmuştur. Ancak ulaştığı hakikatin bir parçasıdır ve hakikatin o parçasını bütün hakikat zannetmektedir. Bu hataya defalarca düşülmüştür. Hakikatin doğası, öyle görünmektedir ki, Mevlana’nın “körlerin fil

tarifi" metaforunda* açıkça ortaya çıkmaktadır. Hakikatin bütününe nüfuz etmek, insan gibi eksik (kör) bir varlık için mümkün değildir. İnsan ancak yetenekleri ve elindeki araçları çerçevesinde bir kısmına ulaşabilmektedir.

Ulaşmış olduğumuz hakikat (!) bilgisi, yeni gelen bir bilgi ya da yeni üretilen bir aracın sağladığı imkân dolayısıyla her an değişmektedir. Elimizdeki araçlarımızın ne derece sağlıklı olduğu soru işaretidir. Doğa bilimlerinde yaşanan -Heisenberg fiziği ve Einstein'ın izafiyet teorisi gibi- gelişmeler bunu daha net gözler önüne sermektedir. Bir kişinin bakıp da göremediğinden dolayı "yok" dediği bir şey, orada olabilir, çünkü "yok" diyen kişinin gözleri bozuk olabilir ve bunun farkında olmayabilir. Bu metafor ise bize "imkânlar dünyasını" açar. Modernliğin mutlaklaştırdığı hakikati, postmodernite "mutlak olarak yok etmek" istemektedir.

Gadamer "Ön yargılar kötüdür" önermesi Aydınlanmanın ön yargısıdır" der. Postmodernite ise bir anlamda "mutlakın mutlaka ölmesini" ifade etmektedir. Zeminsizliği zemin almaktadır. Yani her tür zeminin reddedilmesi ancak bir başka zemin üzerinden mümkün olmaktadır. Modernliğin de postmodernliğin de durumu bir aşırılık içermektedir. Bu durumda makul görünen yol, asla mutlaklaştırmadan bir zemin üzerinden konuşmaktır. Bu ise aynı perspektiften bakmayı ve aynı yöntemi kullanarak konuşmayı gerektirir. Hakikatin tekilliği ve mutlaklığı yerine hakikatin yorumu ve yorumun çoğulluğunu gündeme getirmektedir. Ancak bu çoğulluk postmodernitenin önerdiği gibi hakikatin çoğulluğu değildir. Kullanılan yöntem ve araçlar yorumun çoğulluğunu mümkün kılmaktadır. Yani bir nevi aynı dili konuşmak gerekmektedir. Mevlana'nın metaforuna dönersek körlerin fili tarifinde dokundukları parçayı filin kendisi zannetmeleri ne kadar yanlışsa ortada filin olmadığını ifade etmek de o kadar yanlıştır. Sadece konumumuz gereği kör olduğumuzun ve filin (yani hakikatin) bilgisini bütünüyle elde edemeyeceğimizin farkında olmamız gerekmektedir.

Kaynakça

Arslan, A. (2002). *Felsefeye giriş*. Ankara: Vadi Yayınları.

Ay, V. (2003). *Modern felsefede özne nesne ayrımı ve öznellik kavramı*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Aytaç, A. M. (2010). Hakikat kavramı üzerine. *Diyalog*. 25 Şubat 2013 tarihinde http://e-kutuphane.ihop.org.tr/pdf/kutuphane/112_1300355258_2010-09-01.pdf adresinden edinilmiştir.

Bacon, F. (2002). *Yeni Atlantis* (Çev. H. Dereli). İstanbul: Akyüz Yayıncılık.

Bauman, Z. (1996). *Yasa koyucular ve yorumcuları* (Çev. K. Atakay). İstanbul: Metis Yayınları.

Bauman, Z. (2000). *Postmodernlik ve hoşnutsuzlukları* (Çev. İ. Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bayram, A. K. (2005). *Modern etik ve siyaset*. II. Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumunda sunulan bildiri, Sakarya Üniversitesi, Sakarya.

* Hikâyeye göre halkı kör olan bir beldeye bir fil getirilir. Hiç fil görmemiş halk fili dokunarak tanımaya çalışırlar. Filin ayağına dokunan "Fil sert ve kalın bir direktir, ancak direkten biraz daha yumuşaktır." demiş, filin dişine dokunan "Hayır fil kalın ve yumuşak değil, sert ve incektir." demiş, filin kulağına dokunan ise "Fil sert değildir, kalın ve enli bir deri gibidir." demiştir. Yani herkes kendi algıladığını filin kendisi sanmıştır (Yıldız, 2008).

- Bayram, A. K. (2009). Modernlik ve sosyal bilimler: İktidar, etik ve toplum. *AKÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(1), 1-26.
- Benton, T., & Craib, I. (2008). *Sosyal bilim felsefesi* (Çev. Ü. Tatlıcan & B. Binay). Bursa: Sentez Yayınları.
- Çağan, K. (2009). Sosyal bilim ve postmodernizm. O. Konuk & A. K. Bayram (Ed.), *Sosyal bilim, etik ve yöntem* içinde. Ankara: Adres Yayınları.
- Çiçek, D. (1996). *Postmodernizmin İslamcılar üzerindeki etkisi: Türkiye örneği*. Kayseri: Rey Yayınları.
- Deniz, Ş. (2006). Öznelcilik ve eleştirisi. *AKÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(2), 219-230.
- Fuchs, C., & Sandoval, M. (2008). Positivism, postmodernism, or critical theory? A case study of communications students understandings of criticism. *The Journal for Critical Education Policy Studies*, 6(2), 112-141. Retrieved 25.05.2013 from <http://www.jceps.com/PDFs/6-2-07.pdf>
- Giddens, A. (2004). *Modernliğin sonuçları* (Çev. E. Kuşdil). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hobsbawm, E. (2011). *Kısa 20. yüzyıl: Aşırılikler çağı* (Çev. Y. Alogan). İstanbul: Everest Yayınları.
- Jeanniere, A. (2000). Modernite nedir? *Modernite vs. postmodernite* (Çev. N. Tural) (Der. M. Küçük). Ankara: Vadi Yayınları.
- Kale, N. (1992). Hümanizm. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 25(2), 763-770.
- Kale, N. (2002). Modernizmden postmodernist söylemlere doğru. *Doğu-Batı*, 5(19), 29-49.
- Kant, I. (Temmuz, 2000). Aydınlanma nedir? *Toplumbilim* (Çev. N. Bozkurt), 11, 17-21.
- Konuk, O. & Bayram, A. K. (2009). Sosyal bilim, etik ve yöntem: Bilginin parçalanması ve etik arayışlar. O. Konuk & A. K. Bayram (Ed.), *Sosyal bilim, etik ve yöntem* içinde. Ankara: Adres Yayınları.
- Lyotard, J. F. (2000). *Postmodern durum* (Çev. A. Çiğdem). Ankara: Vadi Yayınları.
- Osipov, G. (1977). *Toplumbilim, teori ve yöntem sorunları* (Çev. Ü. Oskay), İstanbul: Sol Yayınları.
- Özenç Uçak, N. (2010). Bilgi: Çok yüzlü kavram. *Türk Kütüphaneciliği*, 24(4), 705-722.
- Rosenau, P. M. (1998). *Postmodernizm ve toplum bilimleri* (Çev. T. Birkan). İstanbul: Ark Yayınları.
- Skirbekk, G., & Gilje, N. (t.y.). *Antik Yunan'dan modern döneme felsefe tarihi* (Çev. E. Akbaş & Ş. Mutlu). İstanbul: Üniversite Kitabevi.
- Swingewood, A. (1998). *Sosyolojik düşüncenin kısa tarihi* (Çev. O. Akınhay). İstanbul: Bilim ve Sanat Yayınevi.
- Şahin, T. E. (2006). *Bilim, bilimler ve bilgi alanları*. Ankara: Dikey Yayıncılık.
- Şaylan, G. (1999). *Postmodernizm*. Ankara: İmge Yayınları.
- Touraine, A. (1995). *Modernliğin eleştirisi* (Çev. H. Tufan). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Vatandaş, C. vd. (2009). Modern bilim örneğinde gerçekliğin kuşatılması sorunu. O. Konuk & A. K. Bayram (Ed.), *Sosyal bilim, etik ve yöntem* içinde. Ankara: Adres Yayınları.
- Yağşi, Ü. (2012). Prof. Dr. Doğan Özlem ve tarih felsefesine yaklaşımlar. *İlim Dünyası*, 4, 35-53. 20.05.2013 tarihinde http://www.ilimler.org/ilimdunyasi/images/stories/Sayi_4/5_Prof._Dr._Dogan_Ozlem_ve_Tarih_Felsefesine_Yaklasimlar.pdf adresinden edinilmiştir.
- Yıldırım, E. (2007). *Bilginin sosyolojisi*. Bursa: Ekin Yayınları.
- Yıldız, M. (Temmuz, 2008). Körlerin fil tarifi. *Gonca Dergisi*, 75. 15 Mart 2013 tarihinde <http://www.goncadergisi.com/konu-lar/detay/korlerin-fil-tarifiadresinden edinilmiştir>.

Wallerstein’de Tarihsel Kapitalizm ve Sosyal Bilimler

Haydar Barış Aybakır*

Wallerstein ve Dünya-Sistemleri Analizi

“Tarihsel sosyal bilim” olarak adlandırdığı çabası ile sosyal bilim ve ona ilişkin tartışmalar dünyasının, en etkili ve bilinen (ama tartışılmayan) isimlerinden biri Immanuel Wallerstein (2004, s. 38), Anlayış dergisinin kendisi ile yaptığı röportajda hayat hikâyesini kısaca şöyle anlatır: “Elli yıl kadar önce, bir üniversite talebesi olarak ilgi odağım Amerikan siyasetiydi. Hatta master tezim ‘McCartyizm ve Muhafazakârlar’ üzerineydi. Ayrıca, henüz adı konmamış Üçüncü Dünya’ya ilgi duyuyordum. Gençlik örgütlerinde aktiftim ve 1952’de Afrika’da yapılan bir uluslararası gençlik kongresine katıldım. Afrika beni büyüledi ve doktora tezimi Afrika’ya dair bir konuya hasretmeye karar verdim. Böylece ilmî kariyerime bir Afrikanist olarak başladım ve on beş yıl boyunca birkaç kitap ve makale karaladım. Fakat bir zaman geldi ki gazete başlıkları peşinde koştuğumu hissettim. Bağımsızlık-sonrası Afrika’da her şeyin değişmekte olduğunu, benimse son altı ayda olan biteni açıklama peşinde koştuğumu düşündüm ve dedim ki bu bir ilim adamının yapması gereken iş değil. Tarihi derinliğe doğru yol almalıyım.”

Akademik biyografisini, kısaca anlattığı hayat hikâyesinden yola çıkılarak üç dönemde incelemek mümkündür. 1950-1970 arası yirmi yıllık Afrika üzerine çalıştığı dönem, modern dünya sistemi üzerine çalışmaya başladığı 1970 sonrası dönem ve bu dönemle bağlantılı bir biçimde Amerikalı sosyal bilimci olan Wallerstein’in Kıta Avrupası geleneğine dâhil olarak muhalif bir kimlik kazandığı dönem.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İktisat Ana Bilim Dalı. Hak-İş/Hizmet-İş Sendikası Genel Merkez Kültür-Sanat Komite Başkanı.

Afrika Üzerine Çalışmalar

1930 yılında New York'ta doğan Wallerstein'ın yetiştiği ortam İkinci Dünya Savaşı yıllarına denk gelir. Ailesinin de bu politik atmosfere kayıtsız kalmamaları Wallerstein'ı Avrupa dışı dünya ile ilgisini arttırmış ve okumalarını çeşitlendirmiştir. Lise eğitimini, doğduğu şehir New York'ta tamamladı ve 1947 yılında Columbia Üniversitesi sosyoloji bölümüne kabul edildi. Öğrenciliğinin ilk yıllarında hareketli bir politik organizasyon olan AVC (American Veterans Committee)'ye dâhil olmuş, üniversite eğitiminin bittiği 1951 yılında uluslararası gençlik kongresine, 1952'de de Dakar'da bir başka gençlik kongresine katılmıştır. Katıldığı bu kongreler sayesinde Afrika ülkelerinin etkin delegeleri ile tanışmış ve ilgisini Afrika'daki bağımsızlık hareketlerine çekmiştir (Kaya, 2005, s. 9).

Amerikan ordusunda 1951-1953 yılları arasında askerliğini yaptıktan sonra Columbia Üniversitesine döner ve ABD'deki ideolojik ikliminden duyduğu rahatsızlığın da etkisiyle McCarthizm ve Amerikan dış politikası üzerine "McCarthyism and Conservative" adlı yayımlanmamış master tezini yazar. Her ne kadar Eisenhower'lı yıllardaki kendinden hoşnut anti-entelektüelizm Wallerstein'ın Amerikan kapitalizminden tiksinsmesine yol açsa da Columbia Üniversitesinde sosyoloji doktora tezi "The Road to Independence: Ghana and Ivory Coast" ve yayımlanan ilk kitabı "Africa: The Politics of Independence" siyasi bağlantılarını açıkça ilan etmezler. Bu yapıtlarda teorik temel egemen akımlara dayanıyordu. "Social Change: The Colonial Situation" adlı kitabında Wallerstein görüşlerindeki değişimin ilk işaretlerini verdi. Yavaş yavaş modernleşme teorilerinden ve liberal antisömürgeci tutumlara mesafe koyuluyordu. Wallerstein, 1967'de yayımlanan "Africa: The Politics of Unity" eserinde Kwame Nkruman'ın devrilmesini kapitalist Batı yeni sömürgeciliği ile ilişkilendirdi (Ragin, & Chirot, 2011, s. 309-311). 1968 yılına gelindiğinde Wallerstein doçentlik yaptığı Columbia Üniversitesinde meydana gelen öğrenci hareketlerini desteklemiş, katılmış ve gözlemlerini 1969'da "University in Turmoil: The Politics of Change" adlı çalışmasına taşımıştır (Arslan, 2011, s. 44). Bu çalışmanın önemi ise yaşananları geliştirmekte olduğu dünya-sistemleri perspektifince değerlendirmeye tabi tutmasıdır (Ragin, & Chirot, 2011, s. 314). Yaşanan olaylar ve Columbia Üniversitesindeki rahatsızlık verici durumdan ötürü Wallerstein, 1969 yılında kendi dünya-sistemi dizisinin birinci cildini yazmaya başladığı Stanford Davranış Bilimleri İleri İncelemeler Merkezine gitti ve iki yıl sonra McGill Üniversitesine geçti.

Modern Dünya-Sistemi ve Kıta Avrupası Geleneği

1971-1976 yılları arasını profesör olarak görev yapacağı Montreal'deki McGill Üniversitesinde geçirdi ve 1974 yılında Modern Dünya-Sisteminin birinci cildi "Modern Dünya-Sistemi: Kapitalist Tarım ve 16. Yüzyılda Avrupa Dünya Ekonomisinin Kökenleri"ni yayımladı. Her ne kadar McGill'deki meslektaşları ile geçinemeyip arkadaşı Hopkins'in çalıştığı Binghamtom'a geçse de temel düşünceleri artık değişmeyecekti ve burada Review dergisinin yanı sıra Hopkins ile çalışmalarını yürütebilmek için Fernand Braudel Merkezini kuracaklardı. Artık Wallerstein, ilerleyen dönemlerde çalışmalarının ampirik temelini genişletip girişimlerini ilerletmeyi sürdürecekti (Ragin, & Chirot, 2011, s. 314-315).

Wallerstein, özellikle 1970 sonrası dönem çalışmalarını dünya-sistemleri üzerine yoğunlaştırırken bu çalışması dolayısıyla da Kıta Avrupası geleneğine dâhil olur. Kıta Avrupası geleceğinden kasıt, "Yirminci yüzyılın büyük bölümünde, İngilizce konuşan dünyadaki akademik felsefeye hâkim olan 'analitik felsefe'nin genellikle tam karşısında yer alan bir dizi düşünür ve felsefi yaklaşımı ifade eder." (West, 2008, s. 15). Wallerstein'in düşüncesi bu dönemde iki ana damardan beslenir: devrimci yaklaşımı Marx'tan, geniş ve ilmî bakışı Braudel'den. Metodolojisini geliştirmesinde Annales Okulunun en önemlisi isimlerinden birisi olan Braudel ve özellikle "la longue dureé" yaklaşımını benimserken Marx ile etkileşimi de Marksizmi yeniden yorumlama girişimidir ve 20. yüzyılda en dikkate değer yorumcusu olduğunu söyleyebiliriz (Kaya, 2005, s. 13).

Wallerstein akademik çalışmalarının ilk döneminde Afrika birliği vizyonunun önemine işaret etse de daha sonraki dönemlerde bu vizyonun başarısızlığını kabul etmiş ve Avrupa dışı dünyanın devrimci ideolojisinin ötesine geçen bir dünya tarihi vizyonu geliştirme yoluna gitmiştir. Wallerstein, otuz yıldan daha uzun süre üzerine uğraştığı çalışmalarında sadece yaşanan dünyanın nasıl işlediğine bakmanın değil, bu dünya hakkında nasıl bu şekilde düşünmeye başlandığına da yeniden bakmanın önemine vurgu yaparak bir yöntem ve bir bakış açısı olan analizini modern dünya-sisteminin tarihini ve mekanizmalarını tarif etmek, bilgi yapılarını ayrıştırılarıyla tasvir etmek amacıyla kullanmıştı (Wallerstein, 2005a, s. 11). Böylece, modern sosyal değişimlerin bir dünya-sistemi bağlamında tarihsel bir perspektif ile anlaşılabilceği ileri sürülebilecekti. Disipliner veya disiplinler arası bir dil ile değil de bütüncül bir tarihsel bakış açısı inşa etme çabası içerisine girilecek ve 1974'te yazılan "Modern Dünya-Sistemi: Kapitalist Tarım ve 16. Yüzyılda Avrupa Dünya Ekonomisinin Kökenleri" çalışmasında şöyle dile getirilecekti: "Çağdaş sosyal bilimlerin çoğu -bu maske arkasında gizli sosyal psikoloji oldukları zamanlar hariç- grupların ve örgütlenmelerin incelenmesine dönüşmüş durumdadır. Fakat bu çalışma sosyal sistemlerin incelenmesini içermektedir; grupların değil. Araştırmacının odağında bir sosyal sistem olduğunda, sosyal bilimlerin arasındaki klasik ayrımlar anlamını yitirir. Antropoloji, ekonomi, siyaset bilimi -ve tarih-, sosyal bilimlerin disiplininin belli bir liberal devlet anlayışı ve devletin sosyal düzeninin fonksiyonel ve coğrafi alt bölümlerde ilişki biçimleri üzerine oturtulmuş kısımlarından ibarettir. Eğer araştırmacının odağı örgütlenmeler ise sınırlı, belli bir anlam taşırlar. Ama konu sosyal sistem ise hiçbir manaları yoktur. Burada çok disiplinli bir yöntem önermiyorum, aksine önerim tek disiplinli bir yaklaşımdır." (Wallerstein, 2010a, s. 29).

Buradan da anlaşılacağı üzere, 1970'lerin başında toplumsal gerçeklik hakkında yeni bir perspektif olarak doğan dünya-sistemleri analizince (Wallerstein, 2005, s. 15) dünya-sistemini, tekil kapitalist dünya-ekonomisi biçiminde tanımlayan Wallerstein bu mekanizmanın 'öteki' dünya-ekonomileriyle karşılaştırılarak ifade edilemeyeceğini ileri sürer. Gerçekte tek bir sistem varsa ötekilerin varlığı ya da anlamları da yoktur. Bunun yerine tekil bir toplumsal sistem varsa onun tarihini bilerek doğasını saptamaktan başka yol yoktur. Bu anlamda kapi-

talist dünya-ekonomisini 16. yüzyıldan itibaren izlemek zorunludur. Çünkü sistem o zaman doğmuş, kuralları yerleşmiş ve dünyayı fethetmeye başlamıştır (Oktik & Kökalan, 2001, s. 129). 19. yüzyılın sonuna kadar kapitalist dünya-ekonomisi, bütün diğer tarihsel sistemleri soğurarak bütün gezegeni kaplamak üzere genişledi. Bu tamamen yeni bir yapısal durum yarattı; çünkü yaşamını sürdüren kapitalist dünya-ekonomisine dışsal ve onunla bir arada olan sistemler yoktu (Wallerstein, 1997, s. 324). Kapitalist dünya-ekonomisinin kesintisiz bir şekilde genişlemesi, onu diğer sistemlerden (mini-sistemler ve dünya-imparatorlukları) ayıran bir özellik daha ortaya koymuştur: temel iktisadi etkinlik içinde geçerli olan ya da 'yasa'nın sınırsız sermaye birikimi olması (Wallerstein, 1996, s. 16) ve buna bağlı olarak metalaşma. Böylece kapitalistler daha çok sermaye biriktirme peşinde toplumsal süreçleri daha fazla metalaştıracaktır (Aktoprak, 2004, s. 37). Daha önce var olmuş hiçbir tarihsel sistem (mini-sistemler ve dünya-imparatorlukları), kesintisiz sermaye birikiminin yapısal önceliği ilkesine göre işlemezdi. Ayırt edici özellikler olarak kullanılan yaygın mal üretimi, kâr amacı güden girişimler, ücretli emek ve yüksek teknoloji gibi unsurların tarihsel bir sistemi kapitalist bir sistem şeklinde nitelermeye yeterli değildir; çünkü bu faktörleri kapitalizmi nitelermek amacıyla kullanan aktörler ne zaman daha ileri giderek gerçek bir kapitalist sistem yaratabilecekmiş gibi görünseler, şu veya bu şekilde engellerle sindirilip yenilgiye uğratıldılar (Wallerstein, 2003, s. 528-529).

16. yüzyılda doğan bir tarihsel toplumsal sistem olan modern dünya-sisteminin uzun tarihinde bir dizi kurumsal alan tekrar tekrar inşa edilmiştir. Zaman içerisinde kapitalist-dünya ekonomisinin yapısal çerçevesini sağlayan ve tarihsel varoluşu içerisinde insan faaliyetlerini düzenlemeyen bu kurumlar, bir süre daha zorlanarak da olsa bu düzenleme işlevlerine devam edecektir. Bu kurumsal alanları Wallerstein, dünya-sisteminin vektörleri olarak adlandırır ve birbirinden ayırt edilebilir fakat birbirinden ayrılmaz altı vektör sıptar: Devletlerarası sistem, dünya üretiminin yapısı, dünya emek gücünün yapısı, dünyadaki beşerî refah kalıpları, devletlerin toplumsal birliğini sağlama faaliyetleri ve bilgi yapıları (Hopkins, & Wallerstein, 2000, s. 10).

Kısaca Wallerstein'ın hayatını, ve dünya-sistemleri çalışmasını özetledikten sonra, kapitalist dünya-ekonomisinin gerilimlerini gözlerden saklamaya ve kontrol altında tutmaya yönelik kurumsal alan olan bilgi yapılarının (özelde sosyal bilimlerin) gelişimi modern dünya-sisteminin gelişimi paralelinde, 'tarihsel kapitalizm' ile olan ilgileşimi çerçevesinde incelenebilir.

Modern Dünya-Sistemi Dâhilinde Sosyal Bilimler ve Gelişimi

Sonsuz sermaye birikimine dayalı tarihsel ve toplumsal bir sistem olan kapitalizm, 16. yüzyılda Batı Avrupa'da icat edilerek ve ileri doğru bir yapı biçiminde yayılarak bütün dünyayı tedricen tahakkümü/hegemonyası altına almıştır. Şu anki yapımızın tarihsel coğrafyasının başlıca uğrakları vardır: Birincisi 1450 ile 1650 arası Rusya ve Osmanlı İmparatorlukları haric Avrupa'nın çoğu kısmını içeren başlangıçtaki yaratılma dönemidir. İkincisi 1750 ile 1850

arasındaki büyük genişleme dönemidir ki Osmanlı ve Rusya İmparatorluklarının yanı sıra Asya ve Afrika'nın büyük parçaları ile Amerika'da yayılmıştır. Üçüncü ve son genişleme ise 1850 sonrası gerçekleşmiştir ve bu uğrakta yerkürenin tamamına yayılarak bir ilki gerçekleştirmiştir (Wallerstein, 2009, s. 70). Kapitalist dünya-ekonomisinin bu genişleme dönemleri paralelinde bilgi yapılarının gelişimi incelenecektir.

Modern dünya-sisteminin birinci genişleme alanında sistemin jeokültürü sosyal düşüncelerin gelişimi çerçevesince oluşturulurken ikinci genişleme alanında sosyal bilimler, iki kültür şeklinde tanımlanan doğa bilimleri ve beşerî bilimler arasında konumlanarak kurumsallaşma sürecine girmiştir. Üçüncü dönemde ise bilgi yapıları özelinde sosyal bilimler kapitalist dünya-ekonomisinin bütün bir yerküreye yayılması ile dünya ölçeğinde kurumsallaşmasının doruk noktasına ulaşmıştır. Bu aşamada yüzyıllardır sürdürülen muhalif düşünceler de sistemin yapısal krize girmesi ile hem meşru bir zemin bulmuş hem de yüksek sesle eleştirilerini dile getirmeye başlamışlardır.

İlk Tohumlar Atılırken

Batı Avrupa'da kapitalist bir felaketin kendine yaşam alanı bulmasında aynı dönemde dört önemli çöküş söz konusudur: senyörlerin, devletlerin, Kilise'nin ve Moğolların çöküşü. Eğer ki Moğolların çöküşü aynı zamana denk gelmese idi, diğer üç çöküşün gerçekleşmesi neticesinde Avrupa bir dış güç ile ele geçirilebilecek ve kapitalizme geçiş olanağı ortadan kalkacaktı. Fakat böyle olmadı, Moğolların çöküşü ile dünya ticaret sistemi geçici olarak çöktü, onu oluşturan sektörler zayıfladı ve dolayısıyla bu özel anda herhangi bir güç Batı Avrupa'yı ele geçiremedi. Böylece koruyucu antikapitalist kapılar açıldı ve kapitalizm hepimizin zararına bu kapılardan içeri girme fırsatı buldu (Wallerstein, 2003, s. 530).

Moğolların dünya tarihinde olumsuz bir önemi vardır. Genellikle istila ve katliamlarla anılan Moğolların Asya ile Avrupa arasında deneyim ile bilgi taşıyıcıları olarak iki kıtayı birleştirmelerine -kısa bir süreliğine de olsa- ve böylece Avrupa'nın ortasından Pasifik Okyanusu'na uzanan ticaret ağları üzerindeki katkılarına pek yer ayrılmamaktadır (Sander, 2012, s. 57). 13. yüzyılın sonunda ve 14. yüzyılın başlarında Avrasya ticaret sisteminin çözülmesi, Moğol İmparatorluğu'nun Orta Asya ticaret yolunun güvenliğini sağlayamaması ve bu bölgedeki rekabetin azalması kuşkusuz sermaye birikim merkezlerinden birisi olan Ceneviz Kent-Devleti'nin Karadeniz'deki üstünlüğünü azaltmış ve ticari gelişimini durdurmuştur. Bu gelişmeler neticesinde Ceneviz askerî-ticari aygıtı köklü bir yeniden yapılanma zorunluluğu ile karşılaşmıştır (Arrighi, 2000, s. 179).

Moğol İmparatorluğu'nun yıkılışı ve buna bağlı olarak Karadeniz ticaretinin 1350'lerden itibaren küçülmesi Cenovalı tüccarların kurdukları deniz imparatorluğuna ağır bir darbe indirerek odağını zamanla Akdeniz'in batısına kaydırmak zorunda kaldılar. Akdeniz örtük bir biçimde de olsa Venedik ve Ceneviz'e ait iki nüfuz alanına ayrıldı (Tabak, 2010, s. 57). Bu

alanlardan birisi, Akdeniz'in doğusunda, Venedik'in içine çekildiği çok gelişkin ve zengin bir para ekonomisine sahiplandı, diğeri ise Akdeniz'in batı kesiminde para ekonomisinin henüz yeni gelişmeye başladığı, Cenevizlilerin dışarıya açtığı ve sömürgeleştirmeye öncülük eden tefecilerin ve kapitalistlerin ihtiyaçlarına uygun olarak şekillendirdiği bir dünyaydı. Venedik bu yolla merkezi Hint Okyanusu, Arap denizleri ve Ming yönetimindeki Çin olan bir çevrenin en batı kesiminde dururken Ceneviz İspanyol, Portekizli, Flaman ve kimi zaman Floransalı iş adamlarına yardımcı olarak imparatorluğu Hint Okyanusu merkezli sistemin aksine dünya-ekonomisi şebekeleriyle ticari anlamda bütünleşmemiş Atlantik'e doğru bir genişleme zemini hazırlamıştı (Tabak, 2010, s. 100-101).

Modern dünya-sistemin tarihsel gelişimini 12. yüzyıldan alabiliriz, bu sebepten dolayıdır ki, dönemin hâkim bilgi anlayışına yönelik saldırıları da bu dönemde ele alabiliriz; ama 12. yüzyılda kapitalist üretim ilişkilerinin ticaretin gelişmesi ile yeni yeni filizlendiğini unutmamak gerekmektedir. 12. yüzyılda, Avrupa'da ticaret hayatının yeniden canlanması ile orta sınıfın ortaya çıktığı görülmektedir. Artık kendine yeten dirlik sisteminden ve kapalı ekonomiden değişim ekonomisine geçiliyordu; böylece daha sonraki yüzyıllarda gerçekleşecek toplumsal, siyasal ve ekonomik değişimin tohumları atılıyordu. Bilim hâlen ruhban sınıfının elinde ve hâkim dünya görüşü Hristiyan öğretiyle klasik Yunan bilimi ve kozmolojisinin bir sentezi olsa da gelişen ticaret gündelik hayatın bir parçasıydı. Ticaretin gündelik hayatta etkinliğinin artması neticesiyle kapitalistlerin kârlarını azami düzeye çıkarmak için rasyonel davranmakta ve seküler bir eğitime ihtiyaç duymaktaydılar. "Okuma ve yazma, ticaret için vazgeçilmez olduğundan artık yalnızca din adamları sınıfının üyelerine özgü bir ayrıcalık olmaktan çıkmıştı. Tüccarlar bu okullara soylulardan çok daha önce gitmeye başladılar; çünkü soylular için yalnızca bir düşünce lüksü olan şey, onlar için günlük bir gereksinimdi." (Pirenne, 2011, s. 169).

Toprağa bağlı örgütlenmenin hâkim olduğu toplumda orta sınıfın devingen yapısı, soyluların ve ruhban sınıfının dikkatini çekiyordu. Kilise tarafından denetim altına alınmak istenen bu sınıf, doğası gereği akılcılığın ve kurnazlığın hâkim olduğu bir toplumu önceliyordu. Hem laik hem de mistik bir rol edinen kent soyluları, dönemin hâkim dünya görüşü ile sürekli bir çatışma içerisinde idiler ve daha sonrasında ortaya çıkacak Rönesans ve Reform hareketlerinin de başlatıcısı oldular. Mevcut paradigmanın aşılması konusunda David West'in tespiti yerindedir: "Keşif seyahatleri, Rönesans ve Reformasyon; bu üç 'muazzam olay', Avrupa'nın sosyal, kültürel ve entelektüel hayatında köklü bir dönüşümü başlatmaya yardımcı oldu." (West, 2008, s. 29).

Sosyal Düşüncenin Gelişimi

Wallerstein'a göre 16. yüzyılda dünya-ekonomisi şekli alacak biçimde kapitalist bir çağ başlamaktaydı ve siyasi evrim içerisinde ilerleyen yüzyıllarda varlığını güçlendirecekti. Bu dönemde belirleyici önemli gelişmeler yaşanmıştır. Avrupa Amerika kıtasına yayılmıştır.

Böylece Amerika'nın değerli madenleri Avrupa'nın sahip olduğu araçların üzerinde yaşamasına ve tasarrufları üzerinde yatırım yapmasına olanak verdi. Dahası kırsal iş gücü modeli olarak periferide çalıştırılan angarya iş gücü ve merkezde küçük arazi sahipleri ortaya çıktı (Wallerstein, 2010a, s. 138-139). Kapitalist dünya-ekonomisinin gelişmesi bir anlamda dünyanın merkezinin Akdeniz'den Atlas Okyanusu'na kayması anlamına da gelir. Bu gelişme ise 1492'de Amerika'nın keşfi ve 1497-98'de Ümit Burnu Seferiyle başlar (Braudel, 2008, s. 110).

Avrupa dünya-ekonomisinin merkezi 1600'e kadar Kuzeybatı Avrupa'da oluşsa da (Wallerstein, 2010b, s. 49) ironik bir biçimde bu bölgeye en az entegre olan İberik Yarımadası'nın -önce Portekiz, sonrasında İspanya- ticari ekonominin gelişmesinde büyük payları vardır. Batı Avrupa ülkeleri arasında yaşanan iç savaşlar, onları barış imkânlarından mahrum bırakırken Portekiz'de barış olması muazzam bir avantaj sağlıyordu -coğrafi ve ticari güc olmasının yanı sıra-. Devletin sağlamlığı, istikrarlı olarak enerjisini ticari faaliyetlere aktarma imkânı sağladı ve Atlantik'e doğru yayılma planlarını hayata geçirdi. Uzun mesafeli ticaretin modern kapitalizme hazırlanmış ve para ekonomisine dönüşmüş bir bölgede yaşama tecrübesine sahip Ceneviz burjuvazisinin de Portekiz kültürüne asimile olmasıyla yayılma sürecine sekte vurulmamış oldu (Wallerstein, 2010a, s. 66-67).

Avrupa'nın deniz aşırı ülkelerdeki 15. yüzyıl genişleme hareketinin liderliği Portekiz'indi. İspanya, imparatorluğun egemenliği ile bu ekonomiyi kontrol altına almaya çalışıyordu. 1450'lerde başlayan yukarı yönlü ekonomik hareket ilkin Avrupa'nın eski ticaret merkezlerinde -Flanders, Güney Almanya, Kuzey İtalya-, coğrafi keşifler sayesinde de İspanya gibi ülkelerde göz kamaştırıcı bir zenginlik yaratmıştı. Seville'nin önemli bir merkez olduğu Atlantik yönlü ticaret trafiği öylesine önem kazandı ki Avrupa ve dünya bu ticaret hattına bağımlı hâle geldi. 16. yüzyılın sonlarına doğru gelirken içine girilen kriz ortamında İspanya'nın verdiği tepki dolayısıyla siyasi etkinliği ve ekonomik açıdan merkezi olma sıfatını kaybetti. Kral'ın korumacı politikaları benimsememesi ve endüstriyel gelişim yolunda ilerleme konusunda isteksizliği de imparatorluğun çöküşünü etkileyen önemli faktörler arasındadır (Wallerstein, 2010a, s. 173-174).

Kapitalist dünya-ekonomisi başlangıcında devlet müesseselerini oluşturma çabasına girmişti. Bundan dolayı, Lodi Barışı (1454) ile kent-devletleri, sermaye birikim merkezleri olmaktan çıkarılmıştı. "Kent-devletlerinin diaspora burjuvalarının aksine yerleşik burjuvaların (Ceneviz dışında) devlet-kurma faaliyetlerine giderek artan müdahaleleri, onları kapitalist dünya-ekonomisinde süregiden değişime ayak uydurma konusunda isteksiz ya da beceriksiz kıldı." (Arrighi, 2000, s. 198) Floransa örneğinde de görüldüğü üzere, o dönemde kapitalist faaliyet mantığı endüstri esnek ilişkilere girilmesini engelliyordu (Arrighi, 2000, s. 160-161). İspanya ise devlet kurma faaliyetlerine öncelik vermesinden dolayı İngiltere gibi özellikle tekstil endüstrisinin gelişmesine olumlu bak(a)madı (Wallerstein, 2010a, s. 174).

Wallerstein'ın, İspanya'nın çöküşünü Avrupa tarihinin en önemli gelişmelerinden birisi olarak görmesindeki sebep, "İspanya'nın 16. yüzyılda Avrupa dünya-ekonomisi içerisindeki merkezi coğrafi-ekonomik konumuna rağmen egemen sınıfların böyle bir ekonomiden yararlanmasını sağlayacak devlet mekanizmasını kurmamasını (veya kuramamasını) gibi gözükmektedir." (Wallerstein, 2010a, s. 197). Devlet kurma faaliyetlerinde V. Charles dünya-ekonomisini bir dünya-imparatorluğuna dönüştürme girişiminde bulunmuştu ve başarısız olmuştu. Bu başarısızlık neticesinde Birleşik Eyaletler egemen bir güç olarak kapitalist dünya-ekonomisinin hegemonyası hâline geldi. Belli bir merkez devletin ürünlerinin çok verimli bir şekilde üretildiği, serbest dünya pazarından en çok yararlanan taraf olarak diğer merkez ülkelerle büyük bir rekabete girebileceği hegemonya durumunu merkez olmaktan daha fazla bir şey içerdiğini belirtir (Wallerstein, 2010b, s. 50). Hollanda, devlet kurma faaliyetlerinde İspanya'nın aksine dünya-imparatorluğu değil ulusal diyebileceğimiz ekonomik işlemlerin ticari kurallara uygun yapılmasını sağlayan bir devlet kurumsallaşması çabası içerisinde olmuştur. Böylece Baltık ticareti üzerinde konumlanan Hollanda bağdaşık, yapışkan ve bütünleşmiş bir sistemle tarımsal-endüstriyel verimliliği sağlayarak dünya ticaretinin ara-deposu olmuş ve finans, yatırım gibi finansal sektörler üzerinde kontrol sağlayabilmiştir (Wallerstein, 2010b, s. 56).

Hegemonya geçici bir durumdur ve bir devlet hegemonik bir merkez olduğu anda diğer merkez devletlerin de güçlenmesi dolayısıyla gerilemeye başlar. Hegemonya olan güçler bu süreci korumak ve idame ettirebilmek amacıyla ayrıca entelektüel, kültürel ve ideolojik mana da atımlar da sergilerler. Hollanda hegemonyası 17. yüzyılın ilk çeyreğinde hayat bulurken 1670'lerde son buldu ve ortaya çıkan kazancı toplamak ve hegemonya olabilmek için İngiltere ile Fransa arasında uzun soluklu bir rekabet/mücadele yaşandı (Wallerstein, 2010b, s. 63).

Wallerstein'a göre Hollanda dönemin merkantalist politikaların egemenliğine ihtiyacı en alt düzeyde olacak kadar yeterli iç ve dış desteğe sahipti (Wallerstein, 2010b, s. 71). Hollanda yürüttüğü hegemonik gücün tipik sosyal politikaları ile sosyal barışı sağlayabiliyordu ve dışarıdan iş gücü temin edebiliyordu (Wallerstein, 2010b, s. 74). Ayrıca bu politikaların hayata geçirilmesi, teknolojik ilerleme ve dışarı ile girilen irtibat neticesinde hegemonya olarak Hollanda'nın kültürel alanda da ihtiyaçlara yönelik çalışmalarını başlatır. Hollanda'da sosyal bilimler kurumsallaşmamıştır ama sosyal düşünceler gelişerek kapitalist dünya-ekonomisinin jeokültürü oluşturulmuştur. "Hollanda 17. yüzyıl düşüncesinin üç büyük bilgini olan Descartes, Spinoza ve Locke'u içine alan- "filozoflar için bir sığınaktı." (...) Burası Fransız Protestanları için kesin bir sürgün yeri idi fakat Hollandalılar liberaldi ve hem Protestanları hem de Jansenistleri, kralcıları ve Whigleri ve hatta Polonyalı Socinianları hoş karşılıyordu." (Wallerstein, 2010b, s. 77).

Modern dünya-sistemi, çeşitli biçimlerde Rönesans'ın mirasını devralarak Yunan düşüncesi temelinde bilgi yapılarını inşa etti. Modern dünyanın bilgi yapıları ilginç bir mirasa sa-

hip olsalar da gerçeğe ve kesinliğe evrensel yasalar içinde akılla ulaşılabilirliğini varsayan Newton, Locke ve Descartes'in kodladığı bilim anlayışı ilk olarak fizik bilimlerinde uygulama alanı bulmuş olsa da sosyal düşünce ve sonrasında sosyal bilim için içerimleri derin olacaktı (Wallerstein, 1997, s. 47). Her ne kadar sosyal düşünceler modern dünya-sisteminin doğuş anı ve öncesinde var olsalar da sosyal bilimlerin oluşması için 19. yüzyıl Fransız Devrimi akabinde kurumsallaşmasını beklemek gerekecekti; çünkü sosyal bilimler sosyal düşüncelerden daha fazlasıdır. Politik felsefenin kuramcıları olarak Machiavelli, Bodin, Spinoza, More, Hobbes, Locke, Montesque Rousseau, ekonomi felsefesinden de Hume, Adam Smith, Malthus, Ricardo, John Stuart Mill, Marx gibi isimler 17. ve 18. yüzyıllara damgalarını vursalar da sosyal düşünceleri temsil ettiler. Bunun nedeni, 19. yüzyılda tanımlandığı biçimiyle sosyal bilim, değişimin anlaşılabilmesi ve değişimi etkileyebilmek amacıyla sosyal dünyanın özgül yapılar içinde kolektif kişiler topluluğunca ampirik incelenmesine dayanır. Bundan dolayı sosyal bilim yalnız başına çalışan sosyal düşünürlerin ürünü değildi (Wallerstein, 1997, s. 30-31).

Hollanda hegemonyasını da içine alan, modern dünya-sisteminin başlangıcında önemli merkezlerin de içinde bulunduğu Portekiz, İspanya dönemlerinde, yani 1450'lerden başlayıp 1650'lere değin süren zaman içerisinde sosyal düşüncelerle klasik diyebileceğimiz bilim görüşü iki şekilde kuruldu. Bunlardan ilki Newton modeliydi ve geçmiş ile gelecek arasında simetri öngörüyordu. Buna göre geçmiş ve gelecek birbirinden ayrılmıyor ve her şey sonsuz bir bugün de var olduğundan kesin bilgiye ulaşmak için Tanrı'ya ihtiyaç yoktu. İkinci ise doğayla insanlar, madde ile akıl, fiziksel dünya ile manevi dünya arasında köklü ayrımlar bulunduğu dair Kartezyen görüştü (Gulbenkian Komisyonu, 2012, s. 12). Hollanda hegemonyası ile oluşturulan modern dünya-sisteminin jeokültürü olan liberal düşünceler bu Newton & Descartes birlikteliğinin ürünüydü.

Modern dünya-sisteminin gelişimi içerisinde toplum sekülerleştiriliyordu ve zamanla oluşturulan liberal jeokültür, bilgi dünyasında da kendini iki adımlı bir süreç olarak dışavurdu. İlk adımda ilahiyat reddedildi ve yerini felsefe aldı; yani bilgi kaynağı olarak Tanrı'nın yerini insanlar aldı. Böylece Tanrı'nın bilgisini özel bir şekilde edinen din adamlarının yerine doğa yasalarını özel bir biçimde kavrayan insanlar dikkate alınmaya başlandı. İkinci adımı temsil edenler ise alttan alta felsefenin spekülatif tümdengelimini gerçek bilgiye ulaşmada yetersiz görüyorlardı ve "bilim" adını verdikleri bilgi biçiminin tek rasyonel ve kabul edilebilir biçim olduğunu ileri sürüyorlardı. 18. yüzyılda bilgi yapıları içerisinde bu ayrım iyice netleşti ve felsefe de ilahiyat gibi reddedildi (Wallerstein, 2009, s. 203-204). 13. yüzyıla kadar geriye giden bilim, her şeyin oldukları gibi olduğunu ve şeylerin nasıl meydana geldiklerini en özlü biçimde ifade etme kurallarının aranmasıdır. Böylece belirlenimci (determinist), doğrusal ve özlü bir method çerçevesinde şekillenen bilim anlayışı ve evrenin birçok alanını -bu alanların sonuncusu insan dünyasıdır- kendine araştırma konusu edinerek himayesi altına aldı (Wallerstein, 2009, s. 355).

Modern dünya-sisteminin en temel ilkesi, sonsuz sermaye birikimidir. Sistemin bütün kurumları, bu amacı gerçekleştirmek için hareket eder ve ödüllendirilirler -yapmayanlar ise cezalandırılır-. Bu kurumlardan birisi de sisteminin kolaylıkla işleyebilmesini sağlayan kültürel-entelektüel yapılardır ve temel öğelerinden birisi de iki kültür arasındaki epistemolojik bölünme üzerine kurulmuş bilgi yapılarıdır (Wallerstein, 2007, s. 63-64). Bu bilgi yapılarının arasında kendini konumlandırmaya çalışan sosyal bilimler Fransız Devrimi ile kurumsallaştırmıştır ve insan alanını incelemeye tabi tutacaktır. Fransız Devrimi'nin anlaşılması için de 17. yüzyılın son çeyreğinde Hollanda hegemonyası sonrası ortaya çıkan boşluğu doldurmak için mücadele içerisine giren İngiltere-Fransa arasındaki rekabetinin anlaşılması gerekmektedir.

Sosyal Bilimlerin Gelişimi

17. yüzyılın yarısında Hollanda hegemonyasının sorgulanmaya başlandığı dönemdi ve iki rakip İngiltere ve Fransa büyük oranda kendi iç problemlerini çözmüşlerdi (Wallerstein, 2010b, s. 85). Ayrıca 1650'de başlayan ve 1750'ye kadar sürecek olan bir yüz yıllık dönem tahıl üretiminin de periferiden merkeze doğru yer değiştirdiği bir aralıktı. Bu dönemde hegemonya olamayan merkez ülkelerin hegemonya olmak için mücadele edeceği bir dönemdi de. İngiltere, üretimini arttırdığı tahılı dışarıya ihraç ederken Fransa bu artışı ülke içinde değerlendiriyordu. Bu iki rakip ülkenin tarımsal üretim farklılığına da işaret etmekteydi. Aynı şekilde İngiltere'nin hayvancılık ile münasebeti, Fransa'nın da şarap üretimi ile topraktan faydalanması yine aralarındaki farklılıkların bir başka biçimi idi (Wallerstein, 2010b, s. 94-95). Ayrıca, her iki ülke sanayinin korunmasına öncelik vermiş olsa da uygulanan politikalarda farklılık vardı.

İngiltere'nin gelişiminde göz ardı edilemeyecek en önemli hususlardan birisi de iki büyük askerî güç olarak Fransa ve İspanya'nın aralarındaki mücadeledir ve böylece İngiltere coğrafyanın da verdiği avantajla dış müdahalelerden korunmuştur. Ayrıca Hollanda askerî güçlerin müdahalesinden korunmak ve dünya ticaret mekanizmasını işler kılmak amacıyla İngiltere'yi de besledi (Wallerstein, 2010a, s. 259). Böylece İngiltere sanayileşebildiği gibi tarımını da ticarileştirebildi.

Fransa'nın gelişiminde ise göze çarpan İspanya gibi Avrupa dünya-ekonomisini bir dünya-imparatorluğuna dönüştürme çabalarıdır. Atlantik keşiflerine rağmen kara yollarına dönük bu çabalar Fransa'nın ileriki dönemde başarısızlığına delalet edecekti ama bir taraftan da ulus-devletlerin oluşturulmasını hızlandıracaktı (Wallerstein, 2010a, s. 267).

Bu farklılıklar bağlamında Fransa'da ortaya çıkan İngiltere'ye nazaran daha zayıf bir devlet mekanizması (Wallerstein, 2011, s. 75) kapitalist gelişmeye ve rekabet ortamına karşın esnekleşemedi. İngiltere'nin ise birikmiş avantajları 18. yüzyılın sonlarına doğru arttı ve 19. yüzyılın ilk çeyreğinde çok açık bir hâle geldi. İşte Fransa'nın İngiltere'yi yakalama ve bu açığı kapatma arzusu çok büyük bir patlamaya sebebiyet verdi (Wallerstein, 2011, s. 97).

Dünya ekonomisinde meydana gelen yapısal değişiklikler ve İngiltere'nin askerî açıdan küresel bir üstünlük sağlaması; tarımda, sanayide, ticaretle ve finans alanında kazandığı zaferler karşısında Fransa'nın tepkisi tarihini 'hızlandırmak' oldu (Wallerstein, 2011, s. 124-125). 1789'da Fransa bu amaçla bir devrim gerçekleştirdi ve bu devrim Batı'nın ideolojik dünyasını da tümünden değiştirdi. İngiltere'nin kapitalist dünya-ekonomisinin hegemonyası olmasına karşın tepkisel olarak tarihini hızlandırması anlamına gelen Fransız Devrimi ayrıca kapitalist dünya-ekonomisi açısından ideolojik üst yapının sonunda ekonomik tabanı yakalaması anlamına da geliyordu ve bu çok önemli bir ayrıntıydı (Wallerstein, 2011, s. 63-64).

Fransa'nın tarihi yakalamak için soyunduğu devrim mücadelesi Fransa'yı çok fazla değiştirmede; fakat dünya-sisteminin kurumsal mirası ve dünya-ölçeğindeki sonuçları bakımından fazlaca değişime sebebiyet verdi (Wallerstein, 1995b, s. 215). Devrim, modern dünyada daha öncesinde hiç görülmemiş bir siyasi kargaşaya neden oldu. Bu kargaşa ortamında yönetici sınıflar, devlet gücünün ilk defa ele geçirilebileceği tehdidi ile karşı karşıya geldiler. Yönetici zümrenin buna yanıtı sürekli ve kısa vadeli siyasal değişimi desteklemek oldu. Böylece değişimin normalliği üzerine kurulu yapılar geliştirilecek ve bu değişim zapt edilerek yavaşlatma imkânına kavuşulacaktı. Bu yolla geliştirilen kurumlardan birisi de 'sosyal bilimler'di (Wallerstein, 1995b, s. 204-206).

Bilim kültürü 19. yüzyıla değin kurumsallaşamamıştır ama modern dünya-sisteminin başlangıcından beri önemi giderek artmıştır ve başlangıcı 15. yüzyılın ikinci yarısıdır. Fransız Devrimi ile bilim kültürünün, doğrunun ve olgusal olanın kavranmasına yönelik bilgi anlayışının kurumsallaştırılması ve felsefeden kopartılmasının akabinde karşıt kutupta iyi ve güzel bilgiyi amaçlayan beşerî kültür yer aldı. İnsanların toplumsal ilişkilerinin yaşandığı gerçek dünyada bu iki kültür arasındaki kavrayışlara meydan okuyan gelişmelere tepki olarak da sosyal bilimler ortaya çıktı ve iki kültür arasında sıkışıp kaldı (Lee, & Wallerstein, 2007, s. 13). İki kültür birbirleri ile o kadar yoğun bir çatışma içerisindeydi ki bunu bir sorun olarak gören C. P. Snow bilim adamlarıyla ve edebiyatçılarla görüşmelerinden sonra iki ayrı gruba girip çıktığı duygusuna kapılıyordu (Snow, 2010, s. 90). Sosyal bilimler de bu iki kültür arasında konumlandığından ve iki tarafın da çekiştirmesine maruz kaldı ve baskı gördü.

Bilginin eksenel ağırlığının bilimde, bilimin eksenel ağırlığının da doğa bilimlerinde merkezi bir konumda yer alması (Söğütlü & Demirel, 2008, s. 28) modern dünya-sisteminde egemen kültür biçiminde topluma kendini kabul ettirmesi özellikle 19. yüzyıl ile olmuştu. Bilim kültürüne göre, dünya deterministik ve ampirik yolla anlaşılabilirdi, dolayısıyla geçmiş ve gelecek de kesin olarak bilinebilirdi. Doğa bilimlerinde Newtoncu dünya görüşü şeklinde dile gelen bu anlayış, Auguste Comte tarafından genelleştirilerek sosyal dünyaya pozitivizm olarak aktarıldı. İlerleme düşüncesi ve evrenselci yasalar doğrultusunda insanların doğaya hükmedebileceği kanaati gelişti(rildi) ve bunun anlamı da dünyanın büyüünün bozulmasıydı (Mielants, 2007, s. 51).

19. yüzyıl bilgi yapılarının kurumsallaşmaları bilginin disiplinlere ayrılması yoluyla devamlılığını sağlamak amacıyla şekillenmiştir. Sosyal bilimler bu kurumsallaşma sürecini üniversiteleri canlandırarak gerçekleştirmiştir ve bu yolla devlet desteğini edinmişlerdir (Gulbenkian Komisyonu, 2012, s. 16-17). Sosyal bilimin iki kültür arasında konumlanması, disiplinlerinin de birbirlerinden farklı özelliklere sahip olması sonucunu doğurmuştur ve metodolojiye yönelik tartışmalarda disiplinlerin idiografik ve nomotetik yöntemler benimsemesi yoluyla kendilerini oluşturmaları söz konusu olmuştur. Buna göre iktisat, siyaset bilimi ve sosyoloji nomotetik bir yaklaşım ile doğa bilimlerine yakın dururken tarih, antropoloji ve oryantalizm adı ile Şark incelemeleri ise idiografik bir yaklaşım ile beşerî bilimlere yakın durmuştur (Meglio, 2007, s. 79).

Fransız Devrimi ile değişimin normalliğinin meşrulaştırılması, kapitalist dünya-ekonomisinin evriminin sistemli bir şekilde idame ettirilmesi çabasına denk düşen bilgi yapılarının kurumsallaşması ve Fransa'nın dünya-imparatorluk politikaları yoluyla dolaylı olarak devletler arası sisteminin temelini oluşturacak ulus-devletlerin güçlenmeleri, modern dünya-sistemi açısından geçmişin yaratılarak tarih disiplini ile meşrulaştırılmasını gündeme getiriyordu. Bundan dolayı sosyal bilimlerin ilk disiplini olarak tarih geliştirildi. Daha sonra tarihe konu olan gerçek devletlerin, yani Batı Avrupalı devletlerin toplumsal gerçekliğinin varsayımsal bir biçimde piyasa düzlemini iktisat, hukuk ve devlet için siyaset bilimi, geriye kalan sivil toplum içinse sosyoloji disiplinleri geliştirilecekti. Kapitalist dünya-ekonomisinin gelişimi doğrultusunda ilişkiye girilen dünya-imparatorluklarını incelemek amacıyla Şark bilimleri olarak bilinegelen oryantalizm ile mini-sistemleri incelemek amacıyla antropoloji birer disiplin olarak düzenlenecekti (Wallerstein, 1995a, s. 56-57).

Sosyal Bilimlerin Kurumsallaşması ve Muhalefet

1750'lerin dünya-sisteminde ortaya çıkan konjonktür bir Amerikan devriminin olabileceği ve 19. yüzyılda en önemli sanayi gücünün yükselebileceği şartları oluşturuyordu (Wallerstein, 2010b, s. 238). Dünya finans merkezi olarak Amsterdam'a güven 18. yüzyılın ikinci yarısı sarsılmıştı. Hollandalıların 18. yüzyılın başında çok sade bir ticaret düzenlemesiyle paralarını en çok arttırabileceği yer olarak İngiltere'ye taşınması ile İngiltere'nin borç maliyetlerini azaltması ve savaşlara en az maliyetle girme şansı yakalamıştı. Bu hegemonik güç ile yeni yükselen bir yıldız arasındaki yaşam anlaşmasıydı ve 1873'ten itibaren 1945'e kadar olan dönemde İngiltere Hollanda rolünü, Birleşik Devletler de İngiltere rolünü oynayarak bu yaşam anlaşmasını yineledi (Wallerstein, 2010b, s. 273).

Avrupa'nın büyük bir kısmını ifade eden Fransa, İspanya ve Hollanda'nın İngiltere'ye karşı ittifak hâlinde bulunduğu 18. yüzyılın sonuna doğru İngiltere aynı zamanda birçok kolonisi ile de savaş hâlindeydi. İngilizler Avrupalı düşmanlarına karşı zaferler kazansa da üç kıta kolonisini kaybetmişti -bunlardan birisi de Yorktown'da Birleşik Devletler bozgunuydu- fakat yine de denizlerin hâkimiyeti İngiltere'nindi. Bağımsızlık Savaşı sırasında İngiltere ile ekono-

mik bağların kesilmesine rağmen ilerleyen yıllarda İngiltere ile ilişkilerinde oldukça bağımlı kaldı. Bu ilişkilerin nedenleri ise İngiliz limanlarının güçlü olması, ticari bağların uzun yıllar önce tesis edilmesi ve ortak dil ve kültür değerlerinin tesis edilmesi idi. Birleşik Devletler İngiltere ile genel olarak daha düşük bir seviyede ticaret yapsa da bunun nedeni İngiltere ticaretinin Amerika için hayati bir önem taşımasıydı (Wallerstein, 2011, s. 244-245). Böylece Birleşik Devletler özellikle 1850'li yıllardan sonra bu iş birliği sayesinde içerisinde Birleşik Devletlerin yıldızı parlamıştı ve yeni bir hegemonik güç olarak tarih sahnesine çıkacaktı. Bu süreç içerisinde en büyük tehdidi Almanlardan gören Birleşik Devletler iki dünya savaşından galip çıkarak hegemonyasını sağlamlaştırdı.

Amerika Birleşik Devletlerinin hegemonik bir güç olmasıyla kapitalist dünya-ekonomisi yerkürenin tamamına yayılmıştı ve bir sistemin bütün dünyaya yayılması dünya tarihinde bir ilkti. Ancak 1945'ten kısa bir süre sonra bu hegemonya ve dolayısıyla modern dünya-sistemi 1968'in kültür şoku ile karşı karşıya geldi. 1968 kültür şoku, dünya-sisteminin politik kurumlarını ayakta tutan jeokültürü derinden sarsılıyordu ve artık liberalizm üstünlüğü sona eriyordu (Wallerstein, 2005a, s. 118-119). Bu modern dünya-sisteminin içerisine girdiği bir kriz ortamına işaret ediyordu ve son beş yüz yıldır üretim maliyetlerinin (ücretlerin, girdilerin ve vergilendirmenin) -özellikle son elli yılda- artması durumuydu. Ayrıca hegemonik bir güç olan Birleşik Devletlerin Vietnam'da yenilgisi de 1945 sonrası iyimserlik dönemine büyük bir darbe vurmuştu. (Wallerstein, 2005a, s. 126-127). "Her birisi karmaşık birer ünite olsa da ortalama olarak her üçünün de potansiyel satış fiyatlarının yüzdesi anlamında zamanla yükseldiği gösterilebilir. Ve sonuç olarak günümüzde sistemin sermaye birikimini sürdürme yetkisini önemli oranda tehdit eden küresel bir kâr sıkışması söz konusudur. Dolayısıyla, bu durum, kapitalizmin varlık sebebini (raison d'être) altını oymakta ve kendimizi içinde bulduğumuz yapısal krize yol açmaktadır." (Wallerstein, 2007, s. 65).

20. yüzyılın ikinci yarısında dünya-sisteminin kurumsal alanlarından birisi olan bilgi yapılarına getirilen ağır eleştirilerin mahiyetinin anlaşılması için özellikle 1850 yılı bilgi yapılarındaki özellikle sosyal bilimlerdeki gelişmeleri yakinen incelemek gerekmektedir. Böylece 1968 kültür şokunun daha iyi anlaşılabilmesi ve dünya-sistemine verilen desteğin geri çekilmesinin mahiyeti aydınlanacağı gibi 19. yüzyıl paradigmasına bir tepki olarak gelişen modern dünya-sistemleri analizinin neye tekabül ettiği görülebilecektir.

Avrupa merkezli modern dünya-sisteminin 1850'den sonraki genişleme döneminin bütün yerküreye yayılmış olması 'nasıl?' sorusunu gündeme taşıdı. Bu 'nasıl' sorusunun egemen devletler düzeyinde verilebilecek bir cevabı yoktu çünkü böylesi kapsamlı soruya ancak büyük alanları da içine alabilecek uygarlıklar düzeyinde bir cevap aranıyordu. İşte bu noktada Darwinci anlayış ile Avrupa'nın dünyaya tahakküm kurması açıklamaya yetmişti ve bilgi yapılarına hâkim olan doğa bilimleri sayesinde bilginin dünyevileşmesi evrim teorilerinin anlaşılmasını kolaylaştırıyordu. Böylece Newtoncu-Descartesci sosyal bilim metodolojisine

Darwinci evrim meta-kavramı da eklenmişti. Bu sayede bir uygarlık olarak Avrupa'nın diğer uygarlıklara nazaran ilerlemesi, hayatta kalmaya en uygun olanın yaşadığı kavramının öne çıkartılması ile meşrulaştırılabiliyordu (Gulbenkian Komisyonu, 2012, s. 37-39).

Doğa bilimleri ile beşerî bilimler arasında üçüncü bir bilim alanı olarak sosyal bilimler, 19. yüzyılda ortaya çıktı ve sosyal bilim disiplinleri çeşitli üniversite departmanlarında ancak 1945'lerde bir yer edinebildi. Bu kurumsallaşma süreci 1960'larda da sona erdi (Wallerstein, 2009, s. 175). Sosyal bilimlerin kurumsallaşma süreci devlet-merkezci bir eğilimdeydi ve evrim teorilerinin etkisiyle idiografik alanda yürütülen (tarih, antropoloji, coğrafya gibi) uygarlık karşılaştırmaları çalışmaları, iyimserlik havasına yıkıcı bir darbe indiren dünya savaşlarının ardından terk edildi. Nasıl ki doğa bilimleri beşerî bilimlere üstünlük sağladıysa bu iki bilim alanı arasında konumlanan ve sürekli çekiştirilen sosyal bilimler içerisinde de devlet-merkezci sosyoloji, iktisat ve siyaset bilimi üçlüsünün oluşturduğu nomotetik bilimler üstün geldi (Gulbenkian Komisyonu, 2012, s. 34).

Bilgi yapılarında pozitivist şartlandırmalara dayalı sosyal bilim anlayışı ABD'nin siyasal ve ekonomik hegemonyasıyla uyum içerisinde işlese de büyüme, kalkınma ve gelişme gibi adlarla kodlanan evrenselci, ilerlemeci ve sınırsız büyümeye yaslanan bu anlayış 20. yüzyılın son çeyreğinde hayati bir dönüm noktasına geldi. Endüstriyel, demografik ve çevreye ilişkin seyirlerde belirgin biçimde olumsuzlukların ortaya çıkması, mevcut paradigmanın üzerindeki tereddütleri arttırıyor ve birçok haklı eleştiriye maruz kalıyordu (İlgen & Demirel, 2008, s. 128). Belli başlı iki alanda mevcut bilgi yapılarına eleştiri göze çarpıyordu. Bunlardan birincisi, doğa bilimlerinin içerisinde 'karmaşıklık incelemeleri', diğeri ise beşerî bilimlerin içerisinde "kültür incelemeleri"ydi. Karmaşıklık incelemeleri ile geleceğin belirsizliğine işaret edilerek denge durumunun istisnai olduğu ve bilimin basitliği değil karmaşıklığı açıkladığı öne sürülerek Newtoncu ön kabullere karşı çıkılıyordu. Kültür incelemeleri ile de determinist ve evrenselcilik anlayışlarının farklı kanallardan eleştiriye tabi tutulduğu gibi sosyal gerçekliği öne çıkaran bir anlayış mevcuttu (Wallerstein, 2005b, s. 76-77). Artık bilime canla başla inanılmıyor hatta küçümseniyordu. Bilim tehlikedeydi; çünkü bildirdiği kesinliklerin yeryüzü için hiçbir anlamı yoktu ve yine yeryüzüne dair söyleyeceklerini "çıkamaz ayın son çarsambası"na erteliyordu (Gasset, 2011, s. 11-12). Yine de ABD'nin siyasi hegemonyası ve ekonomik genişlemesi ile değişen fakat süreklilik arz eden, evrenselleştirici ve nesneleştirici, bunun yanında öngörülebilir sonuçlara ilişkin ilerlemeci ve deneysel yöntemler sadece doğa bilimlerinde değil sosyal ve beşerî bilimlerde o kadar kökleşmişti ki içeriden ya da politik aktivizm yoluyla karşı çıkıldığında bile sağduyusal niteliğini yitirmiyordu (Lee, 2000, s. 233). Bunun en önemli nedeni de örgütsel olarak çok güçlü bir kurumsallaşma üzerine inşa edilmeleriydi. Bu örgütlülük içerisinde kurulan hiyerarşi ile kariyer yönetimi ve prestij dağıtımı kontrol edildiği gibi kamuoyunun da yapılandırılması söz konusuydu (Wallerstein, 2009, s. 83).

Bunun yanı sıra, sosyal bilimlerde 1945-1970 arası birbirlerinden habersiz gelişen, aslında yeni değil ama her biri bu dönemde belirgin hâle gelen dört tartışma vardı. Sonuç olarak hem dünya-sistemleri analizi için sahneyi hazırladıkları gibi hem de 1945'e değin geliştikleri hâliyle sosyal bilimlere büyük bir meydan okumaydı. Bunlardan ilki merkez ile çevre arasındaki eşitsiz mübadele süreçlerini inceleyen 'bağımlılık teorileri'; ikincisi Şarkiyatçıların yüksek medeniyet dediği, Marks'ın da gelişmiş bürokratik ve otokratik imparatorlukları tarif etmek için kullandığı 'Asya tipi üretim tarzı'; üçüncüsü Batı Avrupalı iktisatçılar arasında feodalizmden kapitalizme geçiş konusunu zorunluluk çerçevesinde incelemeleri oldu ki bu da tarihsel verilerin daha yakından bakılması konusunu gündeme taşıdı; dördüncüsü 'büyük-alan'lar ve 'uzun-zaman' anlayışları geliştirilerek bütünsel tarih ve Annales Okulu argümanlarının geçerlik kazanmasıydı (Wallerstein, 2005a, s. 29). Bu dört tartışma etrafında şekillenen entelektüel başkaldırıyı 1968 kültür şoku izledi ve parçaları bir araya getirdi. Bu kültürel şok ile bilgi yapılarına dair birçok mesele dünya kamuoyuna taşındığı gibi temel epistemolojiler hakkında sorgulamalar da başlatıldı.

Bu sorgulama ve bilgi yapılarına yönelik yoğun eleştiri ile ortaya çıkan aslında kapitalist dünya-ekonomisinin dengeden uzaklaştığı ve yapısal bir kriz içerisine girdiğidir. Kapitalist dünya-ekonomisi tarihsel bir sistemdir ve diğer bütün sistemler gibi ömrü vardır: doğar, büyür ve ölür. Bu ölüm anı, denge durumundan uzaklaşıldığı yapısal kriz anlarına denk düşer. Kapitalist dünya-ekonomisi de böylesi bir kriz içerisine 1970'lerde girmiştir ve 1990'larda bu kriz iyice belirginleşmiştir; piyasa, jeopolitik ittifaklar, devlet sınırlarının istikrarı, istihdam, borçlar, vergiler gibi kaotik ve sert dalgalanmalara sistem sürekli maruz kalmaktadır (orta vadede küresel kargaşa). Kapitalist dünya-ekonomisinin meşruiyetini sağlayan kurumsal vektörlerden birisi olan bilgi yapıları ve özelinde sosyal bilimlerin böylesi bir muhalefet ile karşı karşıya kalmasının nedeni sistemin mevcut krizidir. 19. yüzyılın paradigmasınca sosyal bilimler (ve onu yönlendiren bilgi yapıları), devletin ve pazarın, politikanın ve ekonominin ayrı ayrı ve kendine yeterli disiplinlere bölünmesi üzerine kurgulanmış bir kurumsallaşma (Wallerstein, 1997, s. 335) ile hiyerarşik, sömürüye dayalı ve kutuplaşmacı bir sistemin anlaşılması, onun üstünün örtülmesi için kurulmuştu. Doğan Özlem'in tespitiyle; "Sosyal bilimler, bilme aşkının motivasyonundan çok, belirli merciiler veya belirli odaklar tarafından yönetilen ve bu belirli merci ve odaklar için bilgi üreten birer mekanizma; birer bilgi elde etme mekanizması olarak var olagelmektedirler." (Özlem, 1998, s. 15)

Modern dünya-ekonomisinin yapısal krizini sona erdirecek alternatifler, belirsizlikleri ile var olurlar ve bunlar kolektif olarak seçilecek yollardır: Mevcut kapitalist sistem içerisinde geleceklerini garantiye almak isteyenlerin yolu ile daha eşitçi ve daha demokratik bir tarihsel sistemin mücadelesini verenlerin yolu. Bilgi yapıları içerisinde devam etmekte olan bütün tartışmalar da bu kolektif mücadele alanlarına yöneliktir, ya hiyerarşik ve parçalayıcı 19. yüzyıl paradigmasını sürdürme gayreti ile geleceğini teminat altına almayı amaçlayanlar ya da bütünlükçü ve daha demokratik anlayışlar ile bu paradigmaya karşı çıkanlar. Şu an için gerçek, geleceğin bütün belirsizliği ile bu seçimlerin sonuçlarının tahmin edilemeyeceğidir.

Sonuç

İki yüzyıllık kurumsal tarihinde gerçeğe ulaşmanın yegâne yolu olarak takdim edilen bilim anlayışı modern dünya-sisteminden önceki tarihsel sistemlerde de mevcuttu. Fakat tarihin hiçbir döneminde felsefe ve bilim birbirlerinden ayrılmadıkları gibi kurumsal alanlarda ifadesini bulmamışlardı. Takribi 13. yüzyıldan başlayan bu ayrım modern dünya-sisteminin 16. yüzyılda dünyanın Avrupa bölgesinde icat edilmesi ile sistemin entelektüel bir ifadesi hâline dönüşmüştür. İki kültür (doğa bilimleri ve beşerî bilimler) arasında yer alan bir üçüncü bilgi yapısı olan sosyal bilimler 18. yüzyılda ortaya çıkmış ve kurumsal ifadesini 19. yüzyıldan sonraki gelişme dönemi içerisinde doğa bilimlerinden yana tavır koyarak bulmuştur. Buna göre bilimselci, evrensel ve liberal öğelerin bileşimi olan hâkim bilgi anlayışı ve buna bağlı kurumsal alanlar modern dünya-sisteminin gerilimlerini gözlerden saklamaya ve kontrol altında tutmaya hizmet etmektedir. Wallerstein'ın geliştirdiği perspektiften bilgi yapılarının kapitalist dünya-ekonomisinin gelişimi ile ilişkisi çerçevesinde değerlendirildiğinde, düşüncenin önündeki bu engeller kaygı uyandırıcı bir çağda kaygı verici bir durumdur (Heidegger, 2009, s. 4). Mevcut durumun üstesinden gelebilmek ve muhtemel geleceğin daha eşitçil ve demokratik olabilmesi için bilgi yapılarının bölünmüş kurumsallığına karşı bütüncül bir perspektifle tavır almak gerekmektedir.

Kaynakça

- Arrighi, G. (2000). *Uzun yirminci yüzyıl, para, güç ve çağımızın kökenleri* (Çev. R. Boztemur). Ankara: İmge Kitabevi.
- Arslan, F. (2011). *Wallerstein'in modern dünya sistemi modeli açısından modernleşme kuramı*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Afyonkarahisar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyon.
- Aktoprak, E. (Kış, 2004). Immanuel Wallerstein: Sosyal bilimlere yeniden bakmak. *Uluslararası İlişkiler*, 1(4), 24-58.
- Braudel, F. (2008). *Akdeniz mekân, tarih, insanlar ve miras* (Çev. N. Erkurt & A. Derman). İstanbul: Metis Yayınları.
- Di Meglio, M. (2007). Sosyal bilimler ve alternatif disiplin modelleri. I. Wallerstein, & R. E. Lee (Ed.), *İki kültürü aşmak modern dünya sisteminde fen bilimleri ve beşerî bilimler ayrılığı içinde* (Çev. A. Babacan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Gasset, J. O. Y. (2011). *Sistem olarak tarih* (Çev. N. G. Işık). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Gulbenkian Komisyonu. (2012). *Sosyal bilimleri açın sosyal bilimlerin yeniden yapılanması üzerine rapor* (Çev. Ş. Tekeli). İstanbul: Metis Yayınları.
- Heidegger, M. (2009). *Düşünmek ne demektir* (Çev. R. Şentürk). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Hopkins, T. K., & Wallerstein, I. (2000). Dünya-sistemi: Bir kriz var mı? Hopkins, T. K., & Wallerstein, I. (Ed.), *Geçiş çağı dünya sisteminin yörüngesi (1945-2025)* içinde. İstanbul: Avesta Yayınları.
- İlgen, A. & Demirel İ. (Bahar, 2008). Eleştirel açıdan tarihsel arka planıyla egemen bilgi yapıları rejimi ve sosyal teori. *Türkiye Günü*, 93, 124-132.
- Kaya, T. (2005). *Immanuel Wallerstein'in toplumsal değişim kuramı*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Lee, R. (2000). 1945'ten 1967/73'e: Uzlaşmanın kuruluşu. T. K. Hopkins, & I. Wallerstein (Ed.), *Geçiş çağı dünya sisteminin yörüngesi (1945-2025)* içinde. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Mielants, E. (2007). Tepki ve direniş: Doğa bilimleri ve beşerî bilimler, 1789-1945. I. Wallerstein, & R. E. Lee (Ed.), *İki kültürü aşmak modern dünya sisteminde fen bilimleri ve beşerî bilimler ayrılığı içinde* (Çev. A. Babacan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Oktik, N. & Kökalan, F. (Kasım, 2001). Immanuel Wallerstein; tarihsel kapitalizmin analizi ve dünya sistemi. *Doğu Batı*, 17, 127-139.
- Özlem, D. (Bahar, 1998). Doğa bilimleri-sosyal bilimler ayrımı üstüne. *Toplum ve Bilim*, 76, 7-39.

- Pirenne, H. (2011). *Orta Çağ kentleri kökenleri ve ticaretin canlanması* (Çev. Ş. Karadeniz). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ragin, C., & Chirot, D. (2011). Immanuel Wallerstein'in dünya sistemi: Tarih olarak siyaset ve sosyoloji. T. Skocpol (Ed.), *Tarihsel sosyoloji Bloch'tan Wallerstein'e görüşler ve yöntemler* içinde (Çev. A. Fethi). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Sander, O. (2012). *Siyasi tarih: İlk çağlardan 1918'e*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Söğütü, İ. & Demirel, İ. (Güz, 2008). Kapitalizm ile ilişkisi çerçevesinde sosyal bilimler... *Türkiye Günlüğü*, 95, 28-37
- Snow, C. P. (2010). *İki kültür* (Çev. T. Birkan). Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları.
- Tabak, F. (2010). *Solan Akdeniz: 1550-1870/coğrafi tarihsel bir yaklaşım* (Çev. N. Elhüseyni). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Wallerstein, I. (1995a). Halil İnalıcık ve Osmanlı çalışmalarının geleceği. (Der. M. Özel) *Tarih risaleleri* (Çev. M. Özel) içinde. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Wallerstein, I. (1995b). Fransız Devrimi ve değişimin normallliği. *Tarih risaleleri* (Der. M. Özel; Çev. M. Özel) içinde. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Wallerstein, I. (1996). *Tarihsel kapitalizm* (Çev. N. Alpay). İstanbul: Metis Yayınları.
- Wallerstein, I. (1997). Sosyal bilimleri düşünmemek -on dokuzuncu yüzyıl paradigmasının sınırları- (Çev. T. Doğan). İstanbul: Avesta Yayınları.
- Wallerstein I. (2003). Dünya-sistemleri kavramına karşı dünya-sistemi kavramı bir eleştiri. (Der. Frank, & Gills) *Dünya sistemi beş yüzyıllık mı, beş bin yıllık mı?* (Çev. E. Soğancılar) içinde. Ankara: İmge Kitabevi.
- Wallerstein, I. (2004). Avrupalı Türkiye büyük meseledir. *Anlayış*, 18, 38-42.
- Wallerstein, I. (2005a). *Dünya-sistemleri analizi, bir giriş* (Çev. E. Abadoğlu & N. Ersoy). İstanbul: Aram Yayıncılık.
- Wallerstein, I. (2005b). *Yeni bir sosyal bilim için* (Çev. E. Abadoğlu). İstanbul: Aram Yayıncılık.
- Wallerstein, I. (2007). *Avrupa evrenselciliği, iktidarın retoriki* (Çev. S. Önal). İstanbul: Aram Yayıncılık.
- Wallerstein, I. (2009). *Bildiğimiz dünyanın sonu, yirmi birinci yüzyıl için sosyal bilim* (Çev. T. Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Wallerstein, I. (2010a). *Modern dünya-sistemi, kapitalist tarım ve 16. yüzyılda Avrupa dünya ekonomisinin kökenleri* (Çev. L. Boyacı). İstanbul: Yarı Yayınılık.
- Wallerstein, I. (2010b). *Modern dünya-sistemi II, merkantalizm ve dünya avrupa ekonomisinin güçlendirilmesi, 1600-1750* (Çev. L. Boyacı). İstanbul: Yarı Yayınılık.
- Wallerstein, I. (2011). *Modern dünya-sistemi III, kapitalist dünya ekonomisinin büyük yayılımının ikinci evresi 1730-1840* (Çev. L. Boyacı). İstanbul: Yarı Yayınılık.
- Wallerstein, I. (January 1, 2013). *Global turmoil in the middle run*. Retrieved February 15, 2012 from <http://www2.binghamton.edu/fbc/commentaries/archive-2013/344en.htm>.
- West, D. (2008). *Kıta Avrupası felsefesine giriş, Rousseau, Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida'ya* (Çev. A. Cevizci). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Paul Feyerabend ve Thomas Kuhn'da Bilgi Anlayışı

Hasan Yeniçırak*

Giriş

Orta Çağ dönemi kilisenin baskın olduğu, tek otoritenin kilise olduğu bir dönemdi, hayatı anlamlandırmanın yolu tanrı ile kurulan bağlantı ile gerçekleştirilirdi. Tanrı insan hayatının tek merkezi olmuş ve hiçbir şey tek başına değil, din ile ilişkisi içerisinde değerlendiriliyordu. Ancak Din Savaşları, dönemin Ortodoks anlayışın insan mutluluğu açısından yeterli olmadığını açıkça göstermiştir. Artık insanın özgürleşme vakti gelmişti. Aydınlanma bu yönde atılan büyük bir adımdır, Aydınlanma ile tanrı insanın merkezi olmaktan çıkmıştır ve yerine akıl geçmiştir. Akıl bundan böyle her şeyin temeli olmuş, insan kendi özgürlüğünü aklını ne kadar kullandığıyla ilişkili olmuş. Orta Çağ'dan sonra dönemin Ortodoks anlayışı akıl-deney-yöntem olmuştur. Herhangi bir şeyin kabul görmesi için bu trio süzgecinden geçmesi gerekmektedir. Bir ortodoks formu vardır: insan aklının üstesinden gelemeyeceği hiçbir zorluk yoktur. Ancak akıl insan hayatına mutluluk getirdi mi, huzur sağladı mı, bir başka ifadeyle yeni ışığımız insanların tüm karanlık yönlerini aydınlattı mı?

Arslan'ın ifadesiyle "Işık neredeyse gölge (karanlık) de oradadır." (Arslan, 2007, s. XI). Her dönem yada çağ kendi güzellikleri yanında birtakım olumsuz sonuçları da getirir. Kendi varlığı içinde her çağın bir aydınlanması ve aydınlanmanın ışığı ile birlikte gelen karanlık(gölge) tarafları vardır. Orta Çağ döneminin aydınlık yönü tanrının merkezi olma durumu iken beraberinde getirdiği olumsuz taraf Din Savaşları olmuştur, aynı şekilde Aydınlanma ile birlikte ışığın merkezi akıl iken 2 dünya savaşı ile açıklanan bir karanlık tarafı da getirmiştir. Yeni anlayışla birlikte akıl artık eleştirilemez oldu, eleştirenler ise gericilikle suçlandı, herhangi bir şey

* Arş. Gör., Uludağ Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

kabul görmesi için üçlü trio süzgecinden geçmesi gerekmektedir. Bu durum kendini özellikle bilgi alanında göstermiştir ve gerçek bilgiye ancak akıl-deney ve gözlem ile ulaşılır oldu.

Bilgiyi elde etme koşullarının dönüşümünü kısaca verdikten sonra hâkim olan Ortodoks anlayışın da bazı kesimlerce eleştiriye tabi tutulduğunu ve bilgiyi elde etmenin tek yolunun bilimden geçmediği konusunda çok sert muhâliflerinin bakış açılarını göstermeye çalışacağım. Bu noktada Thomas Kuhn ve Paul Feyerabend'in görüşlerine yer vereceğim. Paul Feyerabend bilgiyi elde etmenin tek yolunun bilim olmadığını, bilimin yanında hem bilinen hem de bilinmeyen pekçok geleneğin var olduğunu ve bilimin de bu geleneklerin içerisinde sadece biri olduğunu söyler. Bu doğrultuda eş ölçülemezlik üzerinde durur ve biz de bu kavram temelinde hem eş ölçülemezliği hem de beraberinde bununla bağlantılı olarak genel bilgi anlayışını vermeye çalışacağız. Eş ölçülemezlik kavramı aslında sadece Feyerabend için değil Kuhn'un görüşlerini açıklarken de bizim temel noktamız olacaktır. Tabi bu noktada Kuhn'da ele alacağımız şey paradigma kavramıdır ve bu paradigma kavramı üzerinden Kuhn'un bilim anlayışını açıklamaya çalışacağım ve bu şekilde eş ölçülemezlik (Kuhn açısından ifade edersek paradigma) kavramının ikisinde nasıl tekabül ettiğini göstermeye çalışacağım. Bu doğrultuda ilk olarak Paul Feyerabend üzerinde daha sonra da Thomas Kuhn üzerinde durup hangi noktalar açısından benzeşip hangi noktalarda ayrıştığını da her iki bölümün içerisinde de göstermeye çalışacağım, ayrıca son bir başlık altında ikisini birden özce ele almaya çalışacağım. Satır araları bir çalışma için çok önemli olduğunu düşünerek bunu yapmaya çalışacağım. Kitaplar kadınlara, kadınlar şehirlere benzerler. Önemli olan satır araları ve ara sokaklardır; önemli olan şey satır aralarında ve ara sokaklardadır (Arslan, 2007, s. XXV).

Paul Feyerabend

Eş Ölçülemezlik Olarak Feyerabend

Bilim bilgiye ulaşmak için tek bir yol değildir, bizi bilgiye ulaştıracak pek çok yol vardır ve bilim geleneği de bu geleneklerden biridir. Ancak bilim kendisini tek kurtarıcı olarak görmekte ve kendi dışında kalan diğer gelenekleri dikkate almamaktadır. Feyerabend bilimin tek ve yegâne bir bilgi edinme aracı olmadığını belirtir. Pek çok gelenek vardır, ayrıca bilimin üstünlüğünü kanıtlaması için aynı ölçütlerle değerlendirilmesi gereken bir ortamın var olması gerekir. Bu ise imkânsızdır; çünkü hiçbir gelenek aynı temel değerlere sahip değildir. Her geleneğin kendine özgü kuralları vardır ve bu diğerine objektif değerlendirme imkânı sağlamaz, objektiflik için temel ortak ölçütler olması gerekir. Burada Feyerabend eş ölçülemezlik noktasına vurgu yapmaktadır. Kuhn ise bu durumu paradigma kavramı üzerinden açıklamaya çalışır. Kuhn paradigma seçiminde ortak bir ölçüt olamayacağını belirtmektedir.

"Batılı olmayan bilimler gerçekten de...Birçok yerde ortadan kaldırıldı, doğrudur. Ama bunun nedeni iflas etmiş ya da başarısız olmaları değil, birinci dünya bilimini uygulayan toplumların daha büyük ve fazla askerî güce sahip olmalarıydı. 'Yerli' toplumların kıtlık ve iklim sorunlarıyla doğal afetlerle baş etme usulleri ve çeşitli bilgi biçimleri vardır, bunlar (Batı'nın bakış açısına vurulduğunda) nesnellikten yoksundur, nicelikten çok niteliğe önem verir ama yine de sömürgecilerin bilimlerinin ve sonraki kalkınma havarilerinin aynı konularda söyleyeceklerinden kat kat üstündür. Bu bilgi çürütmek şöyle dursun, incelenmedi bile. Üstünkörü bir tarafa kaldırılıp atıldı. Ve birinci dünya bilimi kabul edildiyse bu, daha iyi anlayış ve herkes için daha iyi bir yaşam ürettiği için değil; daha iyi silahlar ürettiği için oldu." (Turan, 2010, s. 73).

Batıl inançlar ve baskıcılar kazanmış oldukları entelektüel özgürlüklerini bilime borçlu olan insanoğlu, Feyerabend'e göre 17. ve 18. yüzyılda kendisi için bir kurtuluş aracı olan bilimi paylaştırarak kendisini onun karşısında köle durumuna düşürdü (Saygılı, 2008, s. 4).

Otorite: Dinden Bilime

Feyerabend'in eş ölçülemezlik sorunu daha önce de ifade ettiğimiz gibi bilimin üstünlüğüne olan yanlış vurgunun karşısında durmak içindir ve bilimin bu özelliği Orta Çağ'daki din ile de benzerlikler taşır. Nasıl ki Orta Çağ'da din üstündü, günümüzde de bilim egemendir ama bilimin egemenliği, onun üstünlüğünden değildir, yaşamı onun kurallarına göre düzenlemesindendir. Mitoslar, dinler bilimden daha iyi oldukları için değil, ezildikleri için yok oldular (Feyerabend, 1999a, s. 136). Bilim Avrupa'yı içinden bulunduğu durumdan kurtarmaya çalışırken kurtardıktan sonra kendisi deccale döndü. Yahudiler nasıl İsa'yı çarmıha germişse bilim de diğer bilgi üretme biçimlerini öyle çarmıha gerdi, Müslümanlar nasıl putları kırdı ve yasakladıysa bilim de diğer bilgi üretme biçimlerini kırmakta ve yasaklamaktadır, bunları yaparken diğer bilgi üretme biçimlerinin kendi iç çelişkilerini değil, asıl olarak kendi varlığını ve kendi niteliklerini sebep göstermektedir (Turan, 2010, s. 83). Hatta şunu da ilave edebiliriz ki din bilimden çok daha dışa açık ve diğer bilgi türlerini dikkate alan bir yapıya sahiptir. Bilim dinden daha geniş iktidar ağlarına sahiptir ve bu iktidar ağlarının sertliği daha fazladır.

"Ayrıca, kilise, bununla en önemli sözcülerini kastediyorum, bundan çok daha müteva ziydi. Bizim yorumladığımız hâliyle İncil ile çelişen hiçbir şeyin, lehindeki bilimsel kanıtlar ne kadar güçlü olursa olsun, hayat hakkı yoktur, filan demedi. Bilimsel argümanlarla desteklenen bir doğruyu elinin tersiyle bir tarafa itmedi. İncil'in onunla bağdaşmaz görünen kimi bölümlerini yeniden yorumlamakta kullandı" (Turan, 2010, s. 85).

Özgür Bir Toplumda Bilim

Feyerabend'in problemi tamamıyla bilimi dışarıda bırakmak, akliliği ortadan kaldırmak değildir, Feyerabend bilimin de onun kullandığı yöntemin de var olan geniş geleneklerden biri olup onun her zaman karar verici olmaması gerektiğidir ve bu da ancak özgür bir toplumda gerçekleşebilir. Özgür bir toplumda her türlü geleneğe ve onun ürettiği bilgiye

açıktır, özgür bir toplumun temelinde “Ne kadar saçma olursa olsun bilgiyi geliştirmeyecek düşünce yoktur.” (Feyerabend, 1999b, s. 61). Mesela dünyanın hareket ettiği düşüncesi çöpe atılmıştı ama Kopernik tarafından tekrar ele alındı ve kanıtlandı, ayrıca bu dönüştürte yıldız falı ve simya kitapları çok önemli rol oynadı (Feyerabend, 1999b, s. 61).

Özgür bir toplum tüm geleneklerin eşit şekilde sahne aldıkları bir toplumdur, bu toplum biçiminde sürekli tiranlık hâline gelmiş olan bir gelenek yoktur, hemen hemen her gelenek yeri ve zamanı geldiğinde söz sahibi olur, düşünceleri saçma görülmez. Bu geleneklere eşit söz hakkı tanımak hem doğru bir yaklaşım hem de insanlığa faydalıdır. Bilim tarafından küçümsenen hatta dikkate alınmayan lokal gelenekler bilim geleneğinin tedavi edemediği birtakım hastalıklara çözüm olabilir. Bu noktada zamanı geldiğinde işe yaramayacak olan hiçbir gelenek yoktur diyebiliriz. Feyerabend’in akupunktur tedavisi sayesinde iyileşme göstermesi bunun açık bir örneğidir.

“Hastasınız, doktora gidiyorsunuz; kendinizi daha kötü hissediyorsunuz (ama size hiçbir şeyin olmadığını söylüyor), sonra şifalı bitkiler, akupunkturcular buldum. Resmi tıp açısından hepsi de şarlatanlıktı. Ama beni iyileştirdi. Böylece keşfettiğim şey şu oldu: tıp mesleği tarafından uygun bulunmayan ve aşağılanan muazzam miktarda değerli çeşitli alternatif tıbbi bilgi mevcuttur.” (Feyerabend, 1999a, s. 181).

Ancak bu sefer başka bir problemle karşılaşyoruz, bu toplumda herhangi bir problem çıktığında, sorunları çözecek olan kimdir ya da başka şekilde ifade edersek bu problemler nasıl çözülecek? Yine bir uzman grubu tarafından mı çözülecek yoksa başka şekilde mi? Eğer uzman grubu diye cevap verirsek şu ana kadar yazdıklarımızla çelişiriz, o hâlde başka bir özne vardır ki bu da doğal süreçtir. Doğal süreç esnasında toplumu oluşturan her birey karar verici organizmanın bir üyesidir. Feyerabend bu noktada sorunların uzmanlar tarafından değil, bu sorunları yaşayanların değer verdikleri fikirler uyarınca ve onların en uygun buldukları usullere göre yine o insanlar tarafından çözülür (Feyerabend, 1999a, s.19). Tabi ki bu noktada uzman diye tanımladığımız insanların görüşleri dikkate alınmayacak değildir, onların görüşleri, fikirleri de elbette önemlidir ancak karar verici merci olmayacaklar, zaten Feyerabend’in derdi aklı, bilimi ve onun yöntemlerini ortadan kaldırmak değil, onun asıl derdi her şeyin, her geleneğin sınırlarının var olduğunu göstermektir. Ancak karar verici mercilerin sıradan insanların oluşturması var olan bilginin gerçeklik değerini düşürmesine neden olmaz mı diye bir soruyu ortaya çıkartmaktadır. Feyerabend bu soruya belgeyle cevap vermektedir.

“Belgenin yayımlanmasından sonra bir görüşmeci yıldız falcılarla Nobelli bilim adamları arasında bir tartışma düzenlemek istedi ancak Nobelli bilim adamlarının hiçbirini kabul etmedi: gerekçe olarak ise yıldız falı hakkında ayrıntıları bilmediğidir.” (Feyerabend, 2009, s. 76).

Pek çok bilim adamı liyakat sahibi olmadığı için yada sıradan insanların bile onlardan çok daha fazla bilebildikleri için uzman görüşünün son noktayı koyan olmaması lazım. Aslın-

da bu toplumların kültürleri ile alakalıdır. Her farklı coğrafya, kültür o bölgenin insanlarına kendine özgü şeyler öğretir ya da öğrenmesini zorunlu kılar ve böylece farklı problemlerin üstesinden gelmek için çok değişik bilgi biçimleri ortaya çıkar.

Şunu rahatlıkla ifade edebilirim ki bilim adamının asıl problemi ya da kendini tiran gibi gören bilim geleneğinin ve onu benimseyenlerin asıl sorunu: bilgiyi dünya gözüyle değil, dünyayı bilim gözüyle görmeleridir. Kurtarıcı olarak ortaya çıkan bilim geleneğinin tiran hâline gelmesinin nedeni budur. Eğer bilgiyi dünya gözüyle ele almaya çalışsalar tek bir geleneğin hâkim olamayacağını anlardı, çünkü dünya homojen bir yapıya sahip değildir, bilinen ve bilinmeyen çok farklı kültürler, yaşam biçimlerine sahiptir. Ne kadar çok kültür, o kadar çok gelenek ve o kadar çok farklı ve yararlı bilgi. Ama onlar dünyayı bilime indirgediler ve tüm farklılıkları görmezden gelerek kendine uyanlarla yola devam ettiler, uymayanları ise yoldan çıkarttılar, farklılığı dikkate almadılar çünkü eğer farklılık olsa kendilerini nasıl hegemonik bir güç yapacaklardı. Yapamazlardı çünkü ortak bir ölçüm aracı yoktu ve bu da sürekli olarak vurguladığımız olan eş ölçülemezlik ile alakalıdır.

Anarşist Olarak Feyerabend

Feyerabend özgür bir toplumda geleneklerin özgürlüğünü istemektedir, bu da kendisini anarşist yapmaktadır. Anarşizm en basit ifadeyle otoriteye karşı çıkmaktır ki Feyerabend'in bilim tiranlığına karşı çıkması onun anarşist olarak tanımlanmasına neden olmaktadır. Ancak Feyerabend bir yazısında kendisini anarşist olarak görmediğini belirtir. O hâlde ilk olarak anarşizmin ne olduğuna bakmak lazım. "Anarşizm bütün kuralların ve standartların sınırlı olduğunu kabul eder. Bir anarşist hem mutlak kuralların hem de bağlam-bağımlı kuralların sınırları olduğunu söyler ve buradan hareketle bütün kural ve standartların değersiz oldukları ve bunlardan vazgeçilmesi gerektiğini savunur." (Feyerabend, 1999a, s.48). Feyerabend ilk kısmını kabul eder ancak ikinci kısmı reddeder çünkü Feyerabend zamanı geldiğinde her bilginin, geleneğin işe yaradığını söyler. Feyerabend'in anarşizmi, toplumu eleştiren duygu ya da düşüncelerle değil, katı kuralların tamamen reddedilmesinde ve başkaldırının farklı oluşun ve sorgulayan bilincin davet edilmesinde yatmaktadır. (Saygılı, 2008, s. 33). O hâlde buradaki siyasi olarak tanımlanan anarşizm ile bilgi alanındaki anarşizmin farklılığını görmek önemli olacaktır.

Ne Olsa Uyar

"Ne olsa uyar" bir yöntem değil, var olan yöntemlere karşı bir sınırlamadır. Bilim tiranlığı ve tek gerçek ve doğru olana o ve onun yöntemi ile ulaşılır. "Ne olsa uyar" ilkesi tam da bu türden ideolojiyi ve onun yöntemini reddetmek içindir, onun her yeri kapsayan birşey olmadığını, hepsinin gibi onun da sınırlarını olduğunu göstermek içindir. Bu sadece bilimin tiranlığı için söz konusu değildir, her kim kendisini tiran olarak görürse karşısında "Ne olsa uyar" ilkesini bulur. Nasıl ki bir siyasi politika tüm kesimi tam anlamıyla içine alamaz

ise aynı şekilde hiçbir gelenek tüm gelenekleri içine alamaz, içine alamadığı için zaten eş ölçülemezlik vardır, onun için hiçbir bilgi geleneği karşılaştırılmaz nasıl ki paradigma- lar karşılaştırılmıyorsa. Ve hepsini kapsayan bir kurallar kümesi de olamaz. Açıkçası bu konuda Kuhn ile bazı açılardan farklılığa sahiptir ancak bunu Kuhn bölümünde açıklamaya çalışacağım.

Her şey mümkündür ilkesi yöntemlerin toptan yok sayılmasının değil, Kartezyen geleneğe dayanan bilimimizin boğucu etkisi karşısında alınmış bir yöntemdir. (Arslan, 1996, s. 60). Mutlak yöntem yoktur, tek bir kuram ile çalışmak ya da yöntem ile daha fazla elde edile- leceği bilgilerin elde edilememesine neden olur. Her gelenek farklı yöntemlere, Kuhn'un da belirttiği gibi her paradigma farklı algıya sahiptir ve bunların hepsi bilgiye ulaşmada çok farklı köprüler oluşturmaktadır, sadece yolu bilimimizin unsurları olan deney-gözlem ile döşenmiş tek bir köprü yoktur.

Thomas Kuhn ve Bilimi

Nasıl ki Feyerabend'in eş ölçülemezlik kavramı üzerinden onun bilim anlayışının açıkla- maya çalıştık, aynı şekilde pozitivist bilim anlayışının karşıt kutbunda yer alan Kuhn'un bilim anlayışını da paradigma kavramı temelinde ele almaya çalışacağım ve bu esnada Feyera- bend ile benzer ve farklı taraflarını göstermeye çalışacağım.

Kuhn bilimin ilerlemesi için belirli aşamalardan geçmesi gerektiğini söyler ve bu bilim öncesi dönem, olağan bilim, bunalım, keşif ve sonunda devrim dönemi ve devrim gerçekleştikten sonra tekrar aynı süreç başlar. Peki, burada tüm aşamalarda etkili olan taraf nedir? Tabi ki pa- radigmalar. Paradigmalar hem olağan bilimi yönlendirir hem kendi içinde birtakım boş- luklar bıraktığı için kendisine karşı farklı teorilerin, paradigmaların ortaya çıkmasına neden olur, böylece bunalım ve keşif sürecini de içine koymakla devrim süreci gerçekleşir ve her devrim sonrası yeni bir olağan bilim alanıdır ve bu döngü sayesinde yeni bilgiler ortaya çıkar.

Paradigmanın sürecin her aşamasında bu kadar önemli rol oynaması aslında onun tek bir yapısal özelliğe sahip olmadığını gösterir, şayet tek bir yapısal özelliğe sahip olsaydı ya da sadece tek bir paradigma olsaydı, o zaman yukarıda tanımladığımız farklı aşamalar meyda- na gelmezdi. Bu tamamen Feyerabend'in gelenekler hakkındaki düşüncesine benzer. Hatır- layabileceğimiz gibi Feyerabend'i ele alırken pek çok farklı geleneğin olduğunu ve hepsinin de birbirinden farklı olduğunu, evrensel bir ölçüt olmadığı için birbirleriyle kıyaslanamaz olduklarını anlatmaya çalıştık. Aynı şekilde paradigmalar da benzer özelliğe sahiptir. Pek çok farklı paradigmalar vardır ve bunların temelleri birbirinden farklıdır çünkü o paragig- maları benimseyen bilimsel epistemik cemaatin gerek yetiştiği okul gerekse de kültürü ba- kımından farklılık göstermektedir- ki zaten bu yüzden paradigmalar birbirleriyle mukayese edilemezler tıpkı Feyerabend'de gördüğümüz gibi.

Paradigmayı Korumaya Çalışan Olağan Bilim

Olağan bilim, bilimsel ilerleme sürecin önemli bir parçasını oluşturur, çünkü olağan bilim olmadan bir anominin ortaya çıkması, keşfedilmesi gerçekleşmezdi. Eğer olağan bilim mevcut değilse ya da temel bir olgu ya da bilim için vazgeçilebilir birşey ise devrimler de tehlikeye düşecektir (Lakatos, & Musgrave, 1992, s. 287). Olağan bilim de sadece tek bir paradigma hâkimdir ve bu paradigma olağan bilimi yönlendirir. Bunu Feyerabend'in anlayışındaki herhangi bir geleneğin zamanı geldiğinde öncü rolü oynaması gibi ya da her bilgi zamanı geldiğinde değerli olacaktır diye düşünebiliriz. Ve paradigmayı benimsemiş olan bilim adamları olağan bilimi yönlendiren kendi paradigmalarının varlıklarını korumaya çalışır. Paradigmanın hâkim olduğu olağan bilim hâkim olunan paradigmayı detaylı şekilde ifade etme teşebbüsünü içerir (Kuhn, 2008, s. 47) ve olağan bilim köklü yenilik getirici faaliyet değil (Barnes, 2008, s.19). Burada paradigma tamamıyla olağan bilimi yönlendirir. Bilim camiasının paradigma sayesinde elde ettiği şey; paradigmanın geçerliliğini koruduğu sürece problemi çözmede ölçüttür (Kuhn, 2008, s. 47). Ancak süreç esnasında paradigma kendi içinde birtakım problemler meydana getirecek, bazı anomiler ortaya çıkacaktır. Bu anomilerin olması onun sosyolojik bir yapıya sahip olduğunu, bununla birlikte onun herşeyi kapsayan bir paradigma olmadığını ve kendisinden farklı başka paradigmaların varlığının var olduğunu da gösterir. Ancak bunu da gözden kaçırmamamız gerekir ki olağan dönemde sadece tek bir hâkim paradigma var ancak paradigmanın zayıflamasına neden olacak olan dışarıdaki paradigmlar çok sayıdadır.

Olağan dönemler monistiktir; bilim adamları dünyayı tek bir paradigmaya göre anlama çabalarından doğan bulmacaları çözmeye çalışırlar. Devrimler, yeni bir olağan dönemin temel görevi yapacak ölçüde yeterli desteği kazanan yeni bir paradigma doğuncaya kadar plüralistiktir (Lakatos, & Musgrave, 1992, s. 261).

Bilim adamları zaman içerisinde birtakım bulmacalarla karşılaşırırlar ve bu bulmacaları çözmeye çalışırlar, bulmacanın varlığı paradigmaların belli bir çevreden yönlendirilmesinin ve onun eksikliklerinin bir sonucudur. Tabi ki her sorun ya da bulmaca anomiler doğurmaz, bazıları var olan paradigmatik özellikler içerisinde çözülür.

Paradigma

Yöntemler ve kurallar bilimin özü değildir, bilim paradigmalara dayalı bir süreç olup paradigmlar rasyonel unsurlara indirgenemezler ve Kuhn bilgiyi paradigma tabanlı bir faaliyet olarak gördüğünden, bilimsel değişmeyi de paradigmatik değişmelerle özdeşleştirir. (Arslan, 1996, s. 53). Peki nedir bu paradigma, nasıl bir tanıma sahiptir, paradigmayı Feyerabend'in eş ölçülemezlik kavramı gibi ele almamızı sağlayan özellikleri nereden aldı ve bu bilimi nasıl etkilemektedir? Bu ve bunun gibi pekçok soruları çoğaltabiliriz.

Kuhn, her yeni bilimsel başarılar rakip bilimsel çalışmalara katılan ya da bağlı olan kişileri içine çekerek ayrıca başka çalışmalara olanak sağlayacak kadar açık uçlu. Tanımlanan iki özelliği

paylaşan başarılar için "paradigma" kavramını kullanır (Kuhn, 2008, s.14). Masterman bilimsel devrimlerin yapısında paradigmanın 21 farklı anlamını bulduğunu göstermiştir ancak o üç grupta toplamıştır: metafiziksel paradigmlar; sosyolojik paradigmlar; yapı paradigmları (Lakatos, & Musgrave, 1992, s. 81). Yani paradigma tam olarak tek bir tanıma sığdırılamaz. Kuhn paradigma ve bilimsel devrim yolu ile Batı entelektüel tarihinde üç yüz yıldır süren egemen anlayışa meydan okur. Bilimsel bilgi dâhil bilgi, bilen özne ile bilinen nesne arasında gerçekleşen aracı bir ilişkiden doğmaz, özne-nesne ilişkisinde daima üçüncü bir unsur vardır: paradigma ve paradigmatic cemaat.

Paradigmmanın ne olduğu hakkında böyle bir giriş yaptıktan sonra tekrar devrim aşamasına giden yola dönelim çünkü bu yol çeşitli toerilerin varlığıyla kaplandığı bir yoldur. Daha öncede ifade ettiğimiz gibi bazı bulmacalar çözüme kavuşur ama bazıları da çözümsüz kalır ve keşif gerçekleşir. Her keşif aslında var olanı yıkmaktır, çünkü bir bilim adamı sadece bir teoriye bağlı kalabilir. Yani yeni bir teoriye geçiş eskisinin terk edilmesi anlamına gelir.

Kuhn'a göre kuram seçimi için olan bir savaşta, hiçbir grup formel matematik ya da mantıktaki delili andıran bir argümana ulaşamaz. Çünkü bunun olabilmesi için birtakım ortak temellerde uzlaşılması gerekir (Metcan, 1993, s. 76). Her paradigma bir bilimsel cemaat tarafından benimsenir ki bilimsel cemaat Kuhn için paradigmatic gruptur. Kuhn paradigmayı yani bilimi anlamının biricik şartının, bilimsel bilgiyi üreten bilim adamları topluluğunun anlaşılması olduğunda ısrar eder (Arslan, 2007, s. 89). Bu tabi ki Kuhn'un bilim anlayışını irrasyonel, relative olduğu eleştirisini ortaya çıkartır. Ayrıca Kuhn bilim adamının herhangi bir cemaate girmesi konusu ile ilgili olarak "Kuhn ve Social Science" kitabında belirtildiği gibi her birey bilim adamının çalışması, araştırma geleneğine girişi sırasında onu kuşatan özel kültürel arka bahçeye göre anlaşılmalıdır der (Barnes, 2008, s. 11).

Kuhn'un bu açıklamaları özellikle teori seçimi konusundaki görüşü tamamen sosyolojiktir. Çünkü kişinin tercihini belirleyen kültürüdür ve bu da bizi tekrar farklı paradigmların varlığına götürür. "En yüksek, hünlerli bir grubu alın ve uzmanlık eğitimine tabi tutun, disiplinlerin değer sistemini ve ideolojisini verin onlara ve nihayet, bırakın tercihte bulunsunlar. Eğer bu teknik bilimsel gelişmeyi açıklamıyorsa bu durumda onu açıklayacak başka birşey yoktur. Bilimsel ilerleme her ne olursa olsun, onu bilimsel cemaatin yapısını inceleyerek açıklamalıyız. Bu konum yapısı gereği sosyolojiktir." (Lakatos, & Musgrave, 1992, s. 293)

Devrim ve Kıyaslanamazlık

Paradigmlar birbirleriyle kıyaslanamaz özelliklere sahiptirler. Çünkü her farklı teori farklı şekillerde temellendirilmiştir, farklı metafiziğe bağlıdır (Chalmers, 2010, s. 145). Kuhn paradigmlar arası geçişi gestalt değişimi olarak nitelendirmektedir. Paradigmların değişmesiyle birlikte artık kullanılan kavram, ölçüt, herşey değişmiştir. Eski ölçüm aletleri ortadan

kalkmış yerine yenisi gelmiştir. Değişme bir algı kalıbı değişimidir ve bir gelenek ortadan kalktığında, başka bir gelenek yerine geçmiştir, bu değişim Kuhn'un devrimini oluşturur. Net bir şekilde tekrar ifade edersek devrim yeni hâkim olunan paradigmanın eskisinin yerine geçmesidir.

Artık birbirine rakip hâline gelmiş paradigmalar bir birikim meydana getiremezler çünkü farklı ve rakip paradigmalar temel ilgi alanlarında farklı düşünür ve farklı gözlükle bakarlar ve böylece farklı yorumlarlar. Bundan dolayı bunlar birbirine kıyaslanamazlar. Bu durum Kuhn için çok önemlidir çünkü farklı temellendirilmiş kuramları kıyaslamak, tarafsız noktadan iki kuramda değerlendirebilmeleri ile mümkündür ve Kuhn için bu pek olası değildir çünkü her paradigma farklı bilimsel cemaatlere mensuptur.

"Bir dile ya da kavramsal sisteme tarafsız bir gözlem açısından bakılamayacağını söylemek, aslında, o dilde öne sürülen bütün önermelerin, hipotezlerin ve varsayımların kendi doğrulama koşullarını da beraberlerinde getirdiklerini söylemekle özdeştir. Kullanılan gözlem verilerinin nesnel olmayacağı, gözlemin daha baştan kullandığımız kuram tarafından koşullandırıldığı önermelerin anlamı budur. Dolayısıyla bir kuramdan diğerine, eski paradigmadan yenisine geçiş verilerin farklı yorumlanmasıyla mümkün değildir, değişen verilerin kendisidir." (Turan, 2010, s. 62).

Paradigma değiştiği zaman dünya da değişir, yeni araçlar benimserler, yeni kavramları benimserler hatta var olan kavramları yeni anlamlarıyla ele alırlar.

Bilime Rağmen Bilim ve Bilginin Bir Parçası Olarak Bilim

Thomas Kuhn ve Paul Feyerabend aslında ilk başlarda aynı gemide yer almalarına rağmen daha sonra bazı noktalar açısından ayrılmıştır. Birbirleriyle en yakın olduğu nokta eş ölçülemezlik kavramıdır. Hem Feyerabend bölümünde hem de Kuhn bölümünde zaman zaman göstermeye çalıştığım gibi her ikisi de eş ölçülemezlik kavramına inmektedir. Thomas Kuhn paradigma seçiminde, insanın arka bahçesinin etkili olduğunu belirtir ve her paradigmanın ya da teorinin bilim adamları farklı temellendirmelere sahip olduğu için bunların birbiriyle kıyaslanmaları imkansızdır tıpkı Feyerabend'in gelenekler noktasında yaptığı gibi. Ve Feyerabend de bunu açıklıkla söylemektedir.

"Mukayese edilemezlik tartışmasıyla, Kuhn'un felsefesini tüm içtenliğimle kabul ettiğim bir noktaya geliyorum. Onun, birbirini izleyen paradigmaların güçlükle değerlendirilebileceklerini, en azından aynı mukayese standartları ile ilgileri bulunmadığı sürece birbirleriyle mukayese edilemeyecekleri tezine atıfta bulunuyorum." (Lakatos, & Musgrave, 1992, s. 270)

Her ikisi de bu noktada hem fikirdirler. Hem Feyerabend hem Kuhn tercüme konusunda benzer cevaplar vererek bu birlikteliği daha da güçlendirmiş olmaktadır.

Ancak ikisi arasında bazı farklılıklar da bulunmaktadır. Ben bu durumu “bilime rağmen bilim” ve “bilginin bir parçası olarak bilim” şeklinde ele alacağım. Bu noktada Thomas Kuhn’u bilime rağmen bilim adı altında ele alıp Feyerabend’i bilginin bir parçası olarak bilim olarak ele alacağım.

Kuhn her ne kadar bilime karşıt gözükse, bilginin elde ediliş açısından bilimdeki hâkim anlayışı çok sert şekilde eleştirse bile aslında Kuhn da bir bilim aşığdır. Eleştirilerine her ne kadar devam etsede son kertede bilimin kendisini düşünmektedir. Bilimdeki var olan uygulamalarına sert şekilde karşı çıkmasına rağmen onun getirdiği çözüm önerileri aslında bilimin kendi varlığını sürdürülmesi içindir. Bundan dolayı ben bu durumu “bilime rağmen bilim” şeklinde adlandırmaya çalıştım. Ve Kuhn bu konu üzerinde açık bir şekilde düşüncelerini ifade etmektedir.

“Kuhn, bilimin meşruiyetini koruma kaygısı taşıyordu. Aslında onun gerçek ilgisi, bilimin tüm kilit süreçlerinin yoğun keşif süreci de dâhil bilimin kendi kendini örgütleme süreçleri olarak açıklanabileceğini göstermekti. Kuhn, tarihsel bir süreç olarak bilimin sorunlu doğasını göstermeye çalışırken bilimin kendi iç saflığını ve örgütlenme ilkelere inancı da koruma derdindeydi.” (Turan, 2010, s. 65).

Feyerabend ise bilimist bakış açısına sahip değildir ve bilimin de bilgiyi elde etmede var olan araçlardan biri olduğunu, nasıl ki diğer gelenekler bir gün işe yarayacaksa biliminde zamanı geldiğinde faydalı olacağını düşünür. Bu yüzden Feyerabend’in bilim hakkındaki bakış açısını ele alırken “bilginin bir parçası olarak bilim” şeklinde ele almaya çalıştım.

Kafes benzetmesiyle son kısmı bitirmeye çalışacağım. Keşfedilmeyi bekleyen bir alan vardır. Feyerabend için bu alanda birbirinden bağımsız farklı yerlerde bulunan birtakım kafesler vardır. Ve her bir kafes belli bir zaman diliminde kendini gösterir ve dışarıyı anlamaya çalışır ve bu alan böylece keşfedilir ve keşfedilmeye devam eder. Farklı kafesler olması Feyerabend’i hem relative hem de hangi kafesin seçileceği noktasında irrasyonel yapar. Tıpkı Feyerabend gibi Kuhn için de birtakım kafesler vardır -paradigmalar-. Ve her kafes Feyerabend’de olduğu gibi irrasyoneldir ve tabiki relativedir. Ancak arada çok ince ve önemli farklılık vardır: Kuhn’un farklı kafeslerini kapsayan tek bir kafes vardır, o da bilimin kafesi. Bu noktadan baktığımız zaman Kuhn’un kendisinin “Ben aynı zamanda relativist değilim” diye tanımlamasını anlayabiliriz.

“Relativist, terimin bir anlamında ben relativist olabilirim, daha temel bir anlamda relativist değilimdir. Aslında burada amacım ikiye ayrılıyor. Bana göre bilimsel gelişme biyolojik evrim gibi tek yönlüdür. Bir bilimsel teorinin, bilim adamının normalde yaptığı şeyden başka birşeymiş gibi düşünülemez. Bu anlamda ben bir relativist değilim”..... “teoriler, tarihî teoriler ise, her birinin kendi zamanında doğru olduklarına inanıldığı ancak daha sonra yanlış diye terk edildiklerini söylerken Karl’a iştirak edebilir ve sonraki öncekinden iyi olduğu için bilimin temel gelişim özelliklerini açıklamada daha yararlı olabileceğini ilave edebilir. Bu yüzden kendimi bir relativist olduğumu düşünmüyorum.” (Lakatos, Musgrave, 1992, s. 325)

Son nokta ile beraber Feyerabend ile Kuhn arasındaki bir diğer önemli farklılıkta görmekteyiz. Kuhn, sonrakinin öncekinden daha iyi olduğunu belirtir ama Feyerabend önceki ile sonraki arasında bir fark gözetmez çünkü herşeyin eninde sonunda bir faydası olacağını düşünür.

Sonuç

Bu çalışmada hem Feyerabend hem de Kuhn üzerinden pozitivist bilim anlayışına karşı çıkarak eş ölçülemezlik temelinde bunu ele almaya çalıştım. Çalışma sonucunda bilgi nasıl elde edildiğini, bilginin kültürle, daha doğru bir ifadeyle belirtirsek bilginin dünya ile nasıl bir ilişki içinde olduğunu gördük. Dünyada farklı kültürlerin var olduğunu, her farklı kültüre mensup insanların olayları farklı şekilde değerlendirmeye aldıklarını, bilginin de bu şekilde meydana geldiği sonucunu çıkartırız. Ve farklılıklar kendisiyle beraber farklı bilgiler meydana getirir. Bilgiye ulaşmamızda basamak olan farklı dünyalar ve beraberinde farklı kültürler ve sonucunda birbirine benzemeyen bilgi biçimleri. Kültür demek, toplumsal olan demek; toplumsal olan demek, sosyoloji demektir. Sosyoloji ile bilgi arasında böyle bir ilişkinin var olduğu sonucunu çıkartabiliriz. Her bilginin elde edilmiş biçimi bu şekilde değerlendirebiliriz. Ve buna bağlı olarak da eşölçülemezlik durumunu rahatlıkla görebiliriz. Her farklı kafes birbirinden farklı şekilde temellenir ve ikisi arasında ya da onlar arasında bir değerlendirme söz konusu olamaz. Böylece bilgi-kültür-eş ölçülemezlik arasındaki ilişkiyi ele almaya çalıştık.

Kaynakça

- Arslan, H. (1996). *Yöntemizm, bilimizm, sosyal bilimler ve entelektüeller*. Yayımlanmamış doçentlik tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Arslan, H. (2007). *Epistemik cemaat*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Barnes, B. (2008). *T. S. Kuhn ve sosyal bilimler* (Çev. H. Arslan). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Chalmers, A. F. (2010). *Bilim dedikleri* (Çev. H. Arslan). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Feyerabend, P. (1999). *Özgür bir toplumda bilim* (Çev. A. Kardam). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Feyerabend, P. (1999). *Yönteme karşı* (Çev. E. Baser). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Feyerabend, P. (2005). *Bilgi üzerine üç söyleşi* (Çev. C. Güzel & L. Kavas). İstanbul: Metis Yayınları.
- Feyerabend, P. (2012). *Akla veda* (2. bs.) (Çev. E. Baser). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kuhn, T. S. (2008). *Bilimsel devrimlerin yapısı* (Çev. N. Kuyaş). İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Lakatos, I., & Musgrave, A. (1992). *Bilimin gelişimi ve bilginin gelişimiyle ilgili teorilerin eleştirisi* (Çev. H. Arslan). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Metcan, İ. (1993). *Thomas Kuhn'un bilim anlayışı ve paradigma kavramı*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Saygılı, S. (2008). *Paul Feyerabend'de yöntemsel çoğulcu eğitim anlayışı*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Turan, G. (2010). *Popper, Kuhn ve Feyerabend'in bilgi kuramında bilgi eleştirisi*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir.

Savaş Çağında Bilim-Devlet İlişkileri

Hüseyin Damak*

20. yüzyıl bir savaş yüzyılı olmuştur. Bu yüzyılda yaşanan ve bütün bir yüzyıla yayılan Birinci ve İkinci Dünya Savaşları ve bunları müteakiben başlayan Soğuk Savaş, bu tanımlamanın çok da aşırı bir yaklaşım olmadığını göstermektedir. Savaşlar hem bu yüzyılın politik, ekonomik, sosyal ve bilimsel meselelerine formunu vermiş hem de kendisinden sonraki çağın ruhuna damgasını vurarak onun karakterini belirlemiştir. Artık her anlamda bir “savaş çağı”nda yaşanmaktadır: Ekonomi savaşları, politika savaşları, bilim savaşları (Serdar, 2001), “kanser savaşları” (Proctor, 2008) vb. 20. yüzyıldan başlayarak savaş, hem gerçek hem de metaforik anlamıyla hayatımızın temel bir kavramı hâline gelmiştir.

20. yüzyılda yaşanan bu savaşlar birçok ülkenin birbiriyle çatıştığı, bu çatışmaların dünyanın pek çok bölgesine yayıldığı ve bütün ekonomilerin seferber edildiği “bütüncül savaş” (Giddens 2000, s. 379) olarak adlandırılırlar. Yapıları nedeniyle bu bütüncül savaşların ekonomik, politik, sosyal ve bilimsel arenada yarattıkları etki de o denli büyük olmuştur. Özellikle sıcak savaşların ardından yaşanan Soğuk Savaş, devletleri politik, ekonomik ve özellikle bilim çalışmaları bakımından yeniden organize olmaya sevk etmiştir. Silahlanma yarışının tetiklediği bu süreçte devletlerin dikkati savaş arenasında büyük başarılar gösteren bilime ve bilimin yıkıcı yüzünü sert bir biçimde ortaya koyan bilim adamlarına yönelmiştir. Ve bu yöneliş bilim-devlet ilişkilerinde bilime yeni bir form verecek olan süreci başlatmıştır.

* Arş. Gör., Uludağ Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

Bu çalışma 20. yüzyılda doruk noktasına ulaşan ve bilimin özerkliği tartışmalarını alevlendiren bilimin özelde devlet genelde ise iktidarla ilişkilerini tarihsel bir tarzda ele almayı deneyecektir. Bu nedenle burada bilimin, Orta Çağ'dan Rönesans'a ve oradan da modern döneme uzanan tarihsel bir seyirde politik ve ekonomik iktidarla tesis ettiği ilişkilere genel hatlarıyla göz atmak faydalı olacaktır. Bu seyir bize o dönemleri "savaş çağı" ile mukayese etme ve tartışmanın temel problemi bakımından savaşın bu ilişkilerdeki rolünü anlama imkânı verecektir.

Şüphesiz bütün tartışmalar bir perspektif içinde anlam kazanır; *perspectiva*, meseleye bir yerden bakar ve öteyi görür. Bilimin devletle ya da başka iktidar formlarıyla kurduğu ilişkilerin problem hâline gelmesi de bir perspektifte anlamlıdır. Bu perspektif ilkin ortodoks bilim görüşü perspektifidir. (Bilimin ilişkilerine ilk eleştiriler bu görüşü paylaşan bilim adamları tarafından yöneltilmiş olsa da ilişkilerin yıkıcı felaketlerle sonuçlanması nedeniyle sonradan bütün "sağduyu" sahibi bilim adamı ve entelektüeller bilimi bu konumundan dolayı eleştirmişlerdir.). Bu görüşün bilimin doğası, statüsü ve konumuna ilişkin benimsediği birtakım moral kod ya da idealler zinciri vardır: üniversalizm, komünalite, özel çıkar ve ilgilerden bağımsızlık, organize edilmiş şüphecilik, rasyonellik, bireycilik (Arslan, 2007, s. 97). Söz konusu moral kodlar ya da idealler zinciri en temelde objektif bir bilime atıfta bulunmaktadır. Objektif bilim tarafsızdır, özerktir ve bütün subjektif unsurlara ya da sosyal etkiye kapalı bir mekanizmaya sahiptir. Kendisine atfedilen bütün bu özelliklerle bilim, evrensellik ve sınanabilirlik (Popper, 2010a, s. 68) normlarının da takviyesiyle toplum, zaman ve mekân üstü bir faaliyet olarak algılanmış ve dolayısıyla bu bilimi icra eden bilim adamları da yaşadıkları sosyal kontekstten soyutlanmış bireyler olarak düşünülmüştür. Bu *doxa* (inanç) özellikle modern dönemde bilime ilişkin bir *orthos* (doğru, hakikat) hâline geldi. İşte bilimin yukarıda bahsi geçen ilişkilerinin problematize edilmesi, onların tam da bu *doxa*ya meydan okur tarzda geliştiği ve bu *doxa*nın perspektifine ters düştüğü için anlamlı hâle gelmektedir. Çünkü toplum, zaman ve mekân üstü olarak görülen bilim ve bilim adamları 20. yüzyılda artık laboratuvarlarında değil savaş meydanlarındadır.

20. yüzyıl bilim tarihinde ciddi kırılmaların ve paradigmatik dönüşümlerin yaşandığı bir yüzyıl olmuştur. Peki bilim bu yüzyıla kadar ortodoks bilim adamlarının onun doğasına, statüsü-ne ve konumuna ilişkin varsayıdığı özelliklere sahipken bu karakteri 20. yüzyılda mı yitirmiştir? Elbette hayır. Bilim, ortodoks bilim adamlarının ona atfettiği doğa ya da konuma hiçbir zaman sahip olmamıştır. Ortodoks bilim adamlarının söz konusu varsayımları sosyolojik bir realiteye değil yüce bir ideale işaret etmektedir yani reel değildir. Bilimin dâhil olduğu ilişkiler ağı dönemlerine göre yapı farklılıkları sergilese de bilim iddia edildiği gibi bireysel-sosyal ilgi ve çıkarlardan ve içinde bulunduğu sosyal, politik ve ekonomik kontekstten hiçbir zaman bağımsız olmamıştır. Çünkü bilim kültürün bir parçasını oluşturur (Huxley'den akt. Snow, 2005, s. 10). Snow "Bilim" sadece bir diğer kültürel faaliyetler bütünüdür; tıpkı sanat ya da din gibi toplumun dünya karşısındaki yöneliminin bir dışavurumudur, temel siyaset ve ahlak

meselerinden ayrı tutulamaz.” der (s. 56). Dolayısıyla bilim sosyal bir fenomendir; sosyal bir dünyada vardır ve ancak onunla birlikte vardır, ondan bağımsız değil.

20. yüzyılda bilimin değişen konumunun ve ortaya çıkan yeni bağımlılık ilişkilerinin yarattığı rahatsızlık bilimin özerkliği ve bağımsızlığı tartışmalarını alevlendirmiştir. Bu tartışmalarda bilime savunma kaygısı ya da askerî gerekçelerle yapılan müdahaleler nedeniyle artık bilimsel ve entelektüel özerklikten ya da özgürlükten bahsedilemeyeceği iddia edilir. Ancak bu iddia bilimin 20. yüzyıldan önce özerk olduğuna ilişkin bir ön kabul içerir. Bilime ve bilim adamlarına 20. yüzyılda yaşanan “bütüncül savaş”ların yarattığı savunma kaygısıyla başlayan ve günümüze kadar artarak gelen büyük müdahalelerle mukayese edildiğinde bilimin ve bilim kurumlarının eski çağlarda “görece” bir özerkliğe sahip olduğu düşünülmüyordu.

Orta Çağ Avrupası’nın sanatkâr birlikleri esas alınarak modelleşmiş olan üniversiteler, (Bologna’daki gibi) profesörleri çalıştıran öğrenci birlikleri ya da (Paris’teki gibi) öğrencilerden ücret alan usta öğretmen birlikleri gibi laik öğrenci ve usta öğretmen toplulukları olarak gelişmiştir. Üstelik eski üniversiteler eski çağların yazı okulları ya da İslam’daki *medrese* gibi devletin ya da kişilerin desteğine bağlı olmamıştır. Bunlar devlet kurumları olmamış, yalnızca kilise ve devletin gevşek otoritesi altında farklı yasal ayrıcalıkları olan bağımsız feodal kurumlar olarak kalmıştır. Ayrıcalıklar arasında derece vermek için kurumsal bir hak ve kasabanın denetiminde olmama özgürlüğü bulunuyordu. Özde özerk ve kendi kendilerini yöneten kurumlar olan üniversiteler, buna göre büyük imparatorluklardaki bürokrasilerde tipik olan tam devlet denetimi ile Helenik bilimin tümüyle kişisel karakteri arasında bir noktadaydı (McClellan III, & Dorn, 2008, s. 214).

Pasajda belirtilenlerin aksine bilim icra edilmeye başlandığından beri bir patronaja ihtiyaç duymuştur. Orta Çağ’da bu ihtiyacı daha çok kilisenin ön plana çıktığı hamilik sistemi karşılamıştır. Rönesans’la birlikte hamilik sistemine saray destek mekanizması eşlik etmiştir. O dönemde saraylar bilime yalnızca destek vermekle kalmamış aynı zamanda bilimin ev sahipliğini de üstlenmiştir. Rönesans’ta bilimin faal olduğu yerler üniversitelerden çok bu saraylar olmuştur.

“Üniversiteler bilimsel devrimde etkili değişim merkezleri değildi. Bilim için yeni anahatar ortam Rönesans sarayları ve saray yaşamı tarafından sağlanmıştır. (...) Özellikle Rönesans İtalyası’nın sarayları başta olmak üzere, bilim için yeni ve tarihsel önemde toplumsal destek sağlayan tam bir koruyuculuk sistemi ortaya çıkmıştır. Kutsal Roma İmparatoru II. Rudolf önce Tycho’ya ve daha sonra Kepler’e Prag’da İmparatorluk matematikçileri olarak destek vermişken Medici saray desteği de Galileo’nun kariyerini ve bilimsel çalışmalarını şekillendirmiştir (McClellan III, & Dorn, 2008, s. 264).”

Söz konusu destek sistemlerinden günümüze doğru gelindiğinde bilime yaklaşım giderek değişmiş ve pratik yararlılık beklentileri artmıştır. Bu tür pratik kaygıların henüz çok fazla ön plana çıkmadığı Orta Çağ’ın hamilik sisteminde, destek verilen bilim adamlarından birtakım

yükümlülükleri yerine getirmesi beklense de neticede haminin bu destekten kazanacağı prestij pratik yararlılıktan daha önemliydi. Örneğin “Westfal’a göre kilise, içindeki tartışmalı konulardan tümüyle haberdar olduğu hâlde Galileo’nun Dialogue’sinin basılmasına izin vermişti; çünkü kısmen, bir Maecenas [hami] olarak ün salmış Papa (VIII. Urban), döneminin bu parlak şahsiyetine hayır diyerek ününü tehlikeye atmak istemiyordu (...)” (Westfall’den akt. Feyerabend, 1999, s. 156). Rönesansın saray destek sisteminde ise daha çok pratik fayda ön plana çıkmıştır. Bu nedenle saray tarafından desteklenen bilim adamları elde ettikleri koruyuculuğu kaybedecekleri korkusuyla pratik fayda sağlayacak yarımcı çalışmalara yönelmişlerdir. Çünkü bu çalışmalar daha cazipti ve daha çok müşterisi vardı. Bir bilim adamı ne kadar çok orijinal ve pratik getirisi olan çalışmalar yaparsa bununla övünen ve prestijine prestij kattığını düşünen hamisi de desteğini o ölçüde arttırırdı. Bilim adamlarının konumu bu dönemden başlayarak yavaş yavaş “müşterilerini arayan mucitler” konumuna gelmiştir.

İlk kurulan akademilerin kuruluş amaç ve şekillerine bakıldığında, onların da bu tür ekonomik bağımlılık ilişkilerinden ve devlet müdahalesinden pek bağımsız olmadıkları görülür. Bu akademilerden bazıları henüz kurulma safhasındayken devlet denetimini reddeden bağımsız, özerk ya da özgür bir akademi ideali benimsenmiş olsa da reel şartlar onları hiç de istemeyecekleri istikametlere sevk etmiştir. Şimdi bu akademilerin kuruluş şekillerine kısaca bakalım.

Bir bilim derneği olarak adlandırılabilen ilk örgüt 1603 yılında Napoli’de kurulan Lincei Akademisidir. Bu akademinin kuruculuğunu Dük Federico Cesi üstlenmişti yani politik bir aktör. Lincei Akademisinin yaptığı ilk iş hazırladığı yönetmelikle doğal ya da matematiksel olmayan konulardaki bütün tartışmaları yasaklamak olmuştur. Ayrıca politik konular hakkında konuşmak da pek hoş karşılanmıyordu. Araştırmacılar kurucu iktidara ekonomik ve dönemin şartları düşünüldüğünde sosyal bağımlılıkları nedeniyle çalışmalarını onların belirlediği istikamette yürütmek zorunda kalmışlardı (Rossi, 2009, s. 228-229).

Bu dönemde kurulan akademiler içinde Londra Kraliyet Bilim Derneği (*Royal Society of London*)’nin diğerlerine göre farklı ve görece “bağımsız” bir statüye sahip olduğu görülür. 1662’de resmî olarak kurulan ve Kral II. Charles tarafından onaylanan bilim derneği, devletten hiçbir maddi destek almıyor ve çalışmalarını üyelerinin katkılarına yürütüyordu. Akademi bu anlamda devletten ekonomik olarak bağımsızdı. Ayrıca devlet akademie yurt dışı yazışmalarında diplomatik posta hizmetinden yararlanmak gibi bir ayrıcalık da tanıdı. Fakat devlet, kendisinden ekonomik olarak bağımsız olmasına rağmen yine de akademiye Greenwich Kraliyet Rasathanesini yönetmek gibi bir görev vermişti (Rossi, 2009, s. 233-234). Bu durum, bilimin Avrupa’da da sarayların ve hükümetlerin desteğiyle kurumsallaşmaya başladığı süreçte alışıldık bir durumdu. Örneğin Galileo mühendislik konularında, Newton ise darphanede basım işlerinde saraya hizmet etmişti (McClellan III, & Dorn, 2008, s. 299).

Bilim derneği vasfı taşıyan diğer bir akademi hamiliğin yürürlükte olduğu Paris'te 1666 yılında kurulan Kraliyet Bilim Akademisi (*Académie Royale des Sciences*)'dir. Paris'teki bu akademi, zengin bir Parislinin kurduğu resmî olmayan bir akademinin, Montmor grubunun, bizzat XIV. Louis'in maliye bakanı Jean-Baptiste Colbert'ten yaptığı bir yardım talebi üzerine kurulmuştur. "Académie doğrudan devlet tarafından desteklenen ilk 'araştırma enstitüsü'dür." (Rossi, 2009, s. 232). Sanayi, ticaret, denizcilik ve askerî teknolojinin planlı büyümesi ve genişlemesine yönelik ciddi hedefleri olan Colbert devlet desteğini, Académie'nin bu hedeflere ulaşmada etkili bir araç olabileceğini düşündüğü için vermişti. Colbert'in akademiden ve bilimden beklentisi ya da onlara yaklaşımı diğer devlet adamlarının beklenti ve yaklaşımlarından çok farklı değildi. Örneğin Kral XIV. Louis Académieyi krallığı için fazladan bir mücevher olarak görüyordu ve akademi üyelerine verdiği isim o dönemdeki bilim adamlarının statülerini çarpıcı bir şekilde gözler önüne seriyordu: *Mes Fous* (Benim Soytarılarım) (Rossi, 2009, s. 232).

Germen ülkelerde ise Londra ve Paris tarzı akademilere daha geç bir tarihte rastlanır. Üniversitelere ilişkin olumsuz bir kanaate sahip olan Gottfried Wilhelm Leibniz, Fransız modelinde ve devlet denetiminden uzak bir yapıda tasarladığı kendi özerk akademi projesine yönelmişti. Fakat Leibniz'in bu ideal özerk akademi projesi reel hayatta pek karşılığını bulamadı. Çünkü akademiye daha en başında bir ulusun diğerleri karşısında yüceltilmesi gibi bir misyon yüklendi. Bu misyon Leibniz'in ideal akademisinin önünde ciddi bir engel oldu ve Leibniz ideal akademisini kuramadı. Fakat Leibniz'in bu projesi doğrultusunda 1700 yılında Societas Regia Scientiarum adında bir akademi kuruldu. Ancak bu özerk akademi projesini hayata Bradenburg-Prusya Elektör Prensi I. Frederick geçirmişti yani denetimi reddedilen devletin politik bir aktörü (Rossi, 2009, s. 235). Rus akademilerine bakıldığında durum orda da çok farklı değildir. Örneğin, Büyük Pedro St. Petersburg Bilimler Akademisini Rusların barbar olduğu görüşlerinin doğru olmadığını kanıtlamak amacıyla kurdu muştur. Netice itibarıyla bu akademiler, faaliyetleri süresince devlete bağımlı ve onun denetiminde/güdümlünde olmuşlardır (Merton, 2010, s. 168).

Yukarıda çok genel hatlarıyla bilimin, ilk bilim kurumları olan akademilerin hamilik ve saray destek sistemleri üzerinden sarayla ve devletle kurduğu ilişkilere değindik. Buradan da görüldüğü üzere bu ilişkilerin yoğunluğunu ve formunu belirleyen şey dönemin politik, ekonomik ve askerî konteksti olmuştur. Her bir olay ya da faktör bilimin tarih içerisinde izleyeceği istikameti ve bu istikamette alacağı formu etkilemiştir. Örneğin sömürgecilik faaliyetlerinin başladığı yıllarda daha kurumsal ve bürokratik bir bilimin ilk olarak Portekiz ve İspanya'da görülmesi bir tesadüf değildir.

Bilimi etkileyen, onu değiştirip dönüştüren, ve aynı zamanda da ondan etkilenen politik, ekonomik ve askerî faktörleri ya da olayları bilime olan etkileri bakımından birbirlerinden keskin çizgilerle ayırmak mümkün değildir. Bu faktörlerden bazıları dönem dönem ön pla-

na çıksa da temelde hepsi birbiriyle ilişkili ve birbirine yön veren faktörlerdir. Fakat 15. yüzyıldan beri askerî alandaki gelişmeler politik ve ekonomik arenadaki değişimlerin temel tetikleyicisi olagelmıştır. Bilim-devlet ilişkilerinin tarihinde de iki önemli kırılmadan ilkinin temsil eden bu gelişmeler, söz konusu ilişkileri bu tarihten sonra başka bir düzeye taşımıştır. “Barut Devrimi” olarak adlandırılan ve barutla birlikte ateşli silahların savaş arenasında yıkıcı yüzünü göstermesi, Avrupa’da 15. yüzyıldan itibaren hem politik hem de ekonomik çehreyi değiştirmeye başlamıştır. 15. yüzyılın ikinci yarısında ise “Barut Devrimi’nin” başlattığı değişimi “askerî devrim” tamamlar. Her iki devrim de faturaları çok ağır olan devrimlerdi ve bu faturalar feodal lordların, şövalyelerin ekonomik imkânlarının çok ötesinde kalıyordu. Hem silahların pahalı olması hem de yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan kalıcı orduların masrafları politik ve ekonomik anlamda merkezî bir güç gerektiriyordu. Çok büyük hükümet yardımlarına ihtiyaç duyan yeni silah teknolojisi ve kalıcı ordu hükümetlerin işe karışmasına davetiye çıkarmıştı. Şartlar yerel feodal devletlerin gücünü giderek kırma ve merkezî, rekabetçi ulus devletlerin oluşmasına uygun zemini hazırlamaya başlamıştı. Süreç Avrupa toplumlarını kaçınılmaz bir biçimde merkezî otoriteye yönlendirdi. Güç artık yerel olandan merkezi olana kaymış ve savaşların idaresi ateşli silahlara ve kalıcı ordulara sahip merkezî güçlerin tekeline geçmişti. 15. yüzyılda ortaya çıkan söz konusu gelişmeler bu tarihten sonra politik arenaya çıkacak olan merkezî güce sahip devletlere her şeye müdahaleci ve her şeyi merkezileştiren karakterini armağan etmiştir (McClellan III, & Dorn, 2008, s. 228-232).

15. yüzyılda gerçekleşen “askerî devrimin” bilime dikkat çekme ve bilim-devlet ilişkilerinin seyrini belirlemede ilk kırılma olduğunu belirtmiştik. Bu ilişkilere günümüzdeki formunu veren ve bilimi yeni bir yapıda tekrar organize eden ikinci ve asıl büyük kırılma için 20. yüzyılı beklemek gerekecekti. Çünkü 20. yüzyıl girişte de belirtildiği üzere bir savaşlar yüzyılı olmuştur. Bu savaşların bu denli önemli ve etkili olmasının nedeni ise Giddens’in de belirttiği üzere “bütüncül savaş”lar olmalarıdır. Şimdi bu savaşların bilime ve bilim adamlarına olan etkilerine bakalım.

George Ellery’in deyişiyle “Savaş bilimi cepheye sürdü.” (Ellery’den akt. Gray, 2000, s. 161). 17. yüzyılda bilimin insanı doğanın efendisi yapacağına ilişkin hâkim inanç bilimle refah arasında doğrudan bir ilişki kurulmasını sağlamıştı. 20. yüzyılda benzer bir ilişki bilimle savaş arasında kuruldu. Artık savaş bilimsiz, bilim de savaşı düşünülemez hâle gelmişti. Birinci Dünya Savaşı, “Bu evrenselci savaş kitle imhasına yönelik tüm bir askerî-sınai cephaneliği kullanması nedeniyle insanlığın insanlığa karşı yürüttüğü ilk bütüncül savaş olacak, bu askerî-sınai cephanelik giderek fizikten biyolojiye, psikolojiye uzanan bir bilimsel toplam içerecekti.” (Virilio, 2003, s. 55). Hayatın neredeyse her alanına yayılan bu savaşta, savaş sahnesinde yapabilecekleri henüz tam olarak görülmemiş birçok bilim adamı da siperlere sürülmüş ve hayatını kaybetmişti. İkinci Dünya Savaşı’nda ise devletler açısından milli bir servet oldukları anlaşılan bilim adamları askerlikten muaf tutulmuş ve siperin gerisinde ko-

mutaya katılmıştır (McClellan III, & Dorn, 2008, s. 1-2). Serdar, manzaraya ilişkin şunları söyler: “İkinci Dünya Savaşı, Birinci Dünya Savaşı’nın başlattığı işi tamamladı. Bu kez, savaş meydanındaki gösteriyi bilim sürdürüyordu ve kavgaya hükümetler de karışmıştı. Bilim adamları sadece yeni ve daha öldürücü kimyasal ve biyolojik silahlar geliştirmekten değil, “bomba”yı tasarlamaktan, onu üretmekten ve savaş meydanına sürmekten de sorumluydular.” (s. 15). J. Robert Oppenheimer’in dediği gibi artık fizikçiler de günahkârdır (Oppenheimer’den akt. Gray, 2000, s. 303).

Bilimin savaş alanındaki yıkıcı başarıları hükümetlerin iştahını kabartmıştı. Bilim artık içinde bulunulan kontekst gereği Virilio’nun ifadesiyle “sınır performanlar” yolunda bir yarışa dönüşmüştü. Daha önce de ifade edildiği gibi 15. yüzyıldan başlayarak pahalılaştan bilim 20. yüzyılda doruk noktasına ulaşmış ve hükümetleri ulusal bütçelerinin büyük bir bölümünü silah araştırma-geliştirme ve askerî planlama departmanlarına ayırmaya mecbur etmişti.

“(…) hükûmetçe yapılan araştırma ve geliştirme harcamaları hem mutlak anlamda hem de diğer destek kaynakları içerisindeki payı anlamında çok hızlı bir şekilde artmıştır. Örneğin Amerika Birleşik Devletleri’nde 1940’da (özel ve kamu) toplam araştırma ve geliştirme harcamaları 1 milyar doların hayli altındaydı ve bunda hükûmetin payı beşte birden daha azdı ve sağlanan askerî hizmetler tarım departmanının çok altındaydı. 1964’te federal hükûmet 15 milyar dolar civarında bir para ayırdı ki bu, ulusal toplamın kabaca üçte ikisine denk gelmekteydi; bunun beşte özel şirketler ve üniversitelerce harcandı. Hükûmet toplamının yaklaşık 14 milyar dolarlık kısmı Savunma Departmanı, Ulusal Atom Enerjisi Komisyonu ve NASA tarafından ayrıldı ki her üç kurumun da harcama motivasyonlarının arkasında ulusal gücü ve uluslararası prestiji artırma amacı vardı.” (Price, 2004, s. 455).

Bu savaş süreçlerinde yaşananlar bilimin hem yapısında hem konumunda radikal değişiklikler meydana getirmiştir. Yapı değişikliklerine bakıldığında ilk olarak bilimin giderek genişleyen devasa yapısı dikkat çeker. 20. yüzyıl artık yeni bir bilim yapma tarzı ortaya koyar. Askerî devrimle başlayan süreç sonunda “büyük bilim” fenomenini ortaya çıkarır. Büyük bilim, bilimin endüstrileşmesinin adıdır. Bu yeni bilim yapma tarzında “Maliyeti çok yüksek olduğu için yeni finansman ve örgütlenme metotlarının bulunmasını talep eden temel araştırmalar üniversitelerin sahip oldukları imkânların epey ötesinde kalıyordu.” (King, 2008, s. 97-98). Yeni büyük bilimin vücut bulduğu en büyük girişim ise 1941’in sonbaharında Amerika Birleşik Devletleri’nde gerçekleştirilmiştir. Ar-ge girişimlerinin en çarpıcı örneği olan Manhattan Projesi, Amerika Birleşik Devletleri’nin İkinci Dünya Savaşı’na girmeden önce atom bombası üretimi için başlattığı ve bilim adamlarının gizli görevler aldığı bir projedir. İnsanlık tarihinin bilim temelli en büyük ar-ge girişimi olan proje günümüzde faaliyet gösteren büyük bilim hakkında önemli ipuçları verir: “Bu girişimle oluşturulan ve ABD’li general Leslie Groves’in genel komutasındaki Manhattan Projesi’nde ülkenin farklı otuz yedi yerinde 43.000 kişi çalışmış ve projenin maliyeti zamanının 2.2 milyar dolarına ulaşmıştı.” (McClellan III, & Dorn, 2008,

s. 423). Bilimin yapısındaki ya da bilim yapma tarzındaki değişikliğin en çarpıcı örneği olan proje bilim tarihi açısından da bir dönüm noktası olma özelliğini taşır. Proje öncelikle bilimin ne kadar yıkıcı olabileceğini gözler önüne sermiştir. Savunma kaygılarının giderek arttığı bir yüzyılda devletler bilimin bu gücüne sahip olmak istemiş ve ona bu amaçla yaklaştırmışlardır. Manhattan başka bir şeyin daha habercisidir. Bu haber bilimin bundan sonra giderek daha fazla askerî amaçlar için kullanılacağı ve artık büyük ölçekli hükümet girişimleri olacağı yönündedir. Rudyard Kipling "Bir savaşın ilk kurbanı her zaman hakikattir." der (Kipling'ten akt. Virilio, 2003, s. 87). 20. yüzyıl savaşlarında da ilk kurban savaşla birlikte ve kol kola yürüyen bilim olmuştur. Çünkü "İşlemsel araç ile keşif amaçlı araştırma'nın vahim sonuçlar doğuracak şekilde birbirine karıştırılması modern bilimi giderek bir TEKNO-BİLİM hâline getirmiştir. Modern bilim felsefi temellerinden uzaklaşmış ve farklı yollara sapmıştır. (...) Geçmiştekinden farklı olarak 'hakikatten' ziyade doğrudan 'etkililiğe' bağlı olan bilim, böylece kendi çöküşüne, medeni bir yazlaşmaya doğru sürüklenmektedir..." (Virilio, 2003, s. 7-8).

Bilimin konumundaki değişiklikler ise onun yapısındaki değişikliklere paralel şekilde gelişmiştir. Bilimsel araştırmayı askerileştiren askerî-sınai kompleks Soğuk Savaş döneminde de ülkeler arasındaki silahlanma yarışını tetiklemiş ve devletleri, dolayısıyla bilimi teyakkuz hâlinde tutmuştur. Devletler savunma ve güvenlik gerekçesiyle bilime müdahaleyi meşrulaştırmış ve hatta kurumlaştırmıştır. Örneğin Amerika Birleşik Devletleri Savunma Bakanlığı ve Genel Kurmay Başkanlığınının genel adı olan Pentagon, aslında "1940'ların sonunda, sanayinin ileri sektörlerinin sübvasyonunda kamu fonlarının kullanılma aracı olarak kuruldu. (...) 1960'lar boyunca elektronik ile ilgili araştırmaların yaklaşık yüzde 85'i Pentagon tarafından finanse edildi" (Chomsky, 1998, s. 196-197). Chomsky'e göre temel bilimlere fon sağlayan Pentagon, Amerika'nın sanayi politikasının ve dolayısıyla bilim politikasının örtüsü olmuştur. Yine bu dönemde ilk kez "Amerika Başkanı Beyaz Saray'a bir bilim danışmanı atadı." (Mayor, 2008, s. 154). Benzer şekilde İngiltere'de "Bilim politikasının saptanmasına yönelik ilk ulusal organ olan Bilim Politikası Danışma Konseyi (ACSP) 1947 yılında Londra'da kuruldu." (King, 2008, s. 98). Kanada'da ise 1960'lı yıllarda hükûmetin ilgi duyduğu alanlarda yapılan bilimsel çalışmaları senkronize etmek amacıyla hükûmet bünyesinde geniş yetkilere sahip bir bakanlık birimi oluşturuldu. Bu departmanlar bilimin devletle ve politikayla birleştiğini, bütünleştiğini gösteren departmanlardır. Soğuk Savaş döneminde bilim kurumları ve bilim adamları bu departmanlar tarafından sıkı bir şekilde sevk ve idare edilmişlerdir. Söz konusu müdahale özellikle Amerika Birleşik Devletleri ve Sovyetler Birliği'nde çok yoğun bir biçimde olmuştur. Savaşın hem fizik hem de sosyal bilimler üzerinde hükûmetlerin egemenliğini ve denetimini güçlendirdiğini ifade eden İngiliz fizikçi ve bilim tarihçisi John Bernal, "Denetimin en gelişkin olduğu Birleşik Devletler'de üniversitelerin araştırma bölümleri, bütünüyle şirketlerin bağışlarına veya hükûmet daireleriyle yapacakları sözleşmelere bağımlı hâle geldiler." diye yazar (2009, s. 112-113). Hükûmetlerin üniversiteler ve bilim adamlarıyla yaptıkları sözleşmeler ise işin hangi boyutlarda olduğunu gözler önüne serer.

"Orduyla ya da AEC [Atomic Energy Commission] ile araştırma sözleşmeleri yapmayı kabul eden üniversitelerin vay hâline! Bu üniversitelerin memur kadrosu ve öğretim görevlileri, yaptıkları işin silah üretimiyle doğrudan bir ilgisi olmasa bile atom bombası çalışmalarına bütünüyle nüfuz eden FBI gözetimine ve düşünce denetimine razı olmak zorunda kalacaklardır. Bu virüs üniversite kampüsüne bir kez girdikten sonra, zamanla akademik özgürlüklerin tümüne bulaşacaktır. Örneğin Kaliforniya Üniversitesinde hangi bölümde ders verdiklerine bakılmaksızın tüm öğretim görevlilerinden, aksi takdirde görevlerine son verileceği söylenerek bir <<bağlılık>> yemininin altına imza atmaları ve kesinlikle komünist olmadıklarına dair (ki komünist sözcüğü giderek ilerici düşüncelere sahip herkesi kapsayan bir tanım hâlini almakta) ant içmeleri istendi (Stewart'tan akt. Bernal, 2009, s. 113)."

Bu manzaraya ilişkin J. S. Allen ise şunları ifade eder:

"Temel araç-gereçleri sağlayan, araştırma sözleşmeleri için büyük fonlar ayıran AEC'nin ve askerî kurumların yaptıkları denetim, bir bütün olarak bilimsel potansiyeli ve özellikle de üniversitelerdeki bilimsel eğitimin temelini etkilemektedir. Tüm bir genç bilim insanları kuşağı, kışla atmosferi içinde silah araştırmalarına yönlendirilmektedir (Allen'den akt. Bernal, 2009, s. 113)."

Görüldüğü üzere bütün bu kargaşa içerisinde bilim adamları daha önce tahayyül bile edemeyecekleri durumların içine çekilmişlerdir. Bu koşullar içinde "Bilim doğrudan doğruya araştırma ya da eğitimle ilgili olmayan endüstri, devlet organları (söz gelimi enerji, çevre, kültür, dış işleri, savunma bakanlıkları) ile tüketiciler ve vergi ödeyenler dâhil olmak üzere toplumdaki birçok farklı grupla çok-yönlü bir ilişkiye girmek zorunda kaldı." (Mayor, 2008, s. 156-157). Bu yeni ilişkiler ağı bilim için yeni bağımlılıklar yarattı. Günümüzde militer endüstri, devlet talepleri ve piyasa şartları arasında sıkışıp kalmış olan bilim bir *ratking*dir. Bilimin içinde bulunduğu koşullar itibarıyla benzetildiği *ratkingi* Michael Dibdin şöyle tasvir eder:

"...ratking, çok sayıda farenin (rat), küçük bir yerde ve çok büyük bir baskı altında yaşamak zorunda kalması durumunda meydana gelen bir şeydir. Farelerin kuyrukları birbirine dolaşır ve kendilerini kurtarmak için ne kadar çabalar ve asılırlarsa onları birbirine bağlayan düğüm de o derece sıkışır. Sonunda da sıkıca birleşmiş katı bir hücre yığını hâline gelir. Bu şekilde otuz kadar farenin kuyruklarından birbirine bağlanmasıyla ortaya çıkan yaratığa da "ratking" adı verilir. Bu uyuşmaz yapının hayatta kalmasını bekleyemezsiniz değil mi? Bu, işin en şaşırtıcı tarafıdır. Eski evlerin sıvalarında yahut samanlıklarının zemini altında görülen ratkinglerin çoğu, sağlıklı ve gelişim içindedir. Öyle anlaşıyor ki bu yaratıklar, duruma uyum sağlamak için bayağı bir evrim geçirmişler. Bu, hâllerinden memnun oldukları anlamına da gelmiyor! Gerçekte onların keşfedilme nedeni, sinir bozucu bir ses çıkarıyor olmalıdır. Bir ömür boyu birbirlerine zincirlenmiş olmaları hoş değil. Özgürce koşuşturmak ne kadar da güzel olurdu! Ancak yine de bir şekilde hayatta kalıyorlar. Tabiatın harikası, değil mi?" (Dibdin, 2000, s. 12).

Ratking, içinde bulunduğu koşullar nedeniyle evrim geçirmiş bir yaratıktır. Bu evrim süreciyle birlikte canlı evrimden önceki hâlden başka bir hâle gelmiş ve sonuçta ortaya bambaşka bir yaratık çıkmıştır. Benzer şekilde bilimin askerî devrimle başlayan ve özellikle de 20. yüzyıldan günümüze uzanan tarihini bilimin *ratkingleşmesinin* tarihi olarak okumak mümkündür. Çünkü savaşların yarattığı politik, ekonomik ve bilimsel yeni yapılanma stratejileri sonucunda iç içe geçen bilim-devlet ilişkileri, bilimi artık tek başına bahsedilen bir şey olmaktan çıkarmıştır. Sürekli bir “şey”leşen bilimi tanımlamak için farklı sıfatlara ihtiyaç duyulur: Askerileşen bilim, endüstrileşen bilim, ticarileşen bilim vb. Daha önce bahsedilen “büyük bilim” fenomeni de bu tanımlamalardan biridir. Burada kullanılan büyük kavramı 20. yüzyılın bilime dâhil ettiği bilim dışı faktörlerin ürünüdür. Dolayısıyla büyük bilim eşittir bilim değildir, tıpkı *ratkingin* bir fare olmadığı gibi.

Peki “*ratking* bilimin” durumu bilim adamlarını ve onların faaliyetlerini nasıl etkilemiştir? Öncelikle bilimin *ratkingleşmesi* bilimin en önemli mitine, özgür araştırmaya yönelik ciddi bir tehdittir. Çünkü 20. yüzyılda bilim, tıpkı *ratkingin* küçük bir yerde, çok büyük bir baskı altında yaşamak zorunda olması gibi politik, ekonomik ve askerî aktörlerin baskısı altında yaşamak zorunda kalmıştır. Bilimin ve bilim adamlarının maruz kaldıkları politik, ekonomik ve askerî baskı bir yabancılaşma doğurur. Bilim adamları artık uğraştıkları problemlere yabancılardır. Çünkü icra ettikleri faaliyetin, bilim faaliyetinin çıkış noktası olan problemler (Popper, 2010b, s. 80) artık bilim adamlarının kendi problemleri değil, büyük ölçüde bilimlere yabancı sosyal, ekonomik ya da askerî durumlar tarafından belirlenen problemlerdir (Kuhn, 1994, s. 287). Richard Noble bu yabancılaşmaya ilişkin şunları ifade eder: “(...) Amerikan sanayi, üniversitelere kârlı bir iş birliği ve yatırım alanı olarak kapılarını ve kasalarını açtı. Bunun sonucunda da bütün araştırmalar yeniden tanımlandı ve fakülteler, öğretim üyeleri ve öğrencilerin bu yapı içinde bağımsız bilimsel çalışmaları son buldu. Artık üniversitelerdeki bilimsel çalışmalarda hangi soruların peşine düşüleceğini, hangi problemlerin inceleneyeceğini, ne tür çözümler aranacağını ve ne tip sonuçlar çıkarılması gerektiğini bu yeni yapı belirler oldu.” (Noble’den akt. Narin, 2008, s. 223). Geline nokta “Kuhn’un bulmaca çözücülerinin maaşlarını kimin ödediğini, hangi sorunlar üzerinde çalışacaklarını kimin kararlaştırdığını, vardıkları sonuçların yayımlanmasını kimin denetlediğini düşündüğümüzde, Kuhn’un akademik ‘normal bilim’inin yerini şirketleşmiş, endüstrileşmiş bilimin aldığı gayet aşikâr” hâle gelir.” (Serdar, 2001, s. 48). Endüstrileşmiş ya da şirketleşmiş bilimde ise akademik ya da entelektüel özgürlükler yoktur, “özgür” araştırma endüstrinin dışlıları arasında kaybolmuştur.

Çalışmanın başından beri takip ettiğimiz tarihsel seyirde bilimin giderek etkililiğe dayalı, daha büyük ve daha pragmatik ilişkiler ağına dâhil olduğunu ve özellikle 20. yüzyılda yaşanan bütüncül savaşlardan ve ardından gelen Soğuk Savaş’tan beri bu ilişkiler ağının yapısını savaşın belirlediğini gördük. İçinde bulunduğumuz yüzyılı da politikadan ekonomiye, bilimden gündelik hayata hemen her alanda şekillendiren temel etken hâlâ savaştır. Sıcak sa-

vaşın olmadığı durumlarda bile bir savaşın olma ihtimaline göre organize edilir bu alanlar. Bilim de sürekli güncellenen bu organizasyon şemalarından kendi payına düşeni alır, hem de fazlasıyla. Bilime müdahale ve bilim üzerindeki düşünce denetimi günümüze doğru artarak gelmiştir. Çünkü bilim-devlet ilişkilerini şekillendiren savaşların yapıları değişmiştir. Savaşlar sınırlı savaşlardan bütüncül savaşlara doğru evrilirken bilim-devlet ilişkileri de o ölçüde yoğunlaşmış ve iç içe geçmiştir. Yüzyılımızda savaşların evrildiği istikamete bakıldığında hem insanlık hem de bilim tarihi açısından karanlık bir geleceğin bizleri beklediği görülmektedir. Çünkü bütünsel savaş, yerini enformasyon temelinde küresel savaşa bırakacaktır (Virilio, 2003, s. 138). Küresel savaş ise “(...) sıfır ölümlü ‘temiz savaş’ değil, sıfır doğumlu ‘saf savaş’ olacak, canlıların biyolojik çeşitliliğinden atılan bazı kayıp türler bir daha geri gelmeyecektir.” (Vincent’ten akt. Virilio, 2003, s. 138). Günümüzde sınır performanslar peşinde koşan bilimin, küresel savaşlarda insanlığın başına ne tür işler açacağını kestirebilmek güç, çünkü bu tahmin de bir sınır düşünce denemelerini gerektirir. Ama çok daha basit olan bir şey var ki o da artık Hiroşima ve Nagazaki’deki yıkıcılık gücünü çoktan aşmış durumda olmamızdır. Bu nedenle bu iki fenomenin, savaş ve bilim fenomenlerinin ilişkisine özel bir ilgi göstermek ve bu ilişki hakkında yeniden düşünmek bugün çok daha fazla bir öneme sahiptir. Çünkü “Siz savaşla ilgilenemeyebilirsiniz, ama o sizinle ilgileniyor.” (Bazılarının Leon Troçki’ye bazılarının da Leo Tolstoy’a attettikleri bu sözü zikreden Gray, 2000, s. 1).

Kaynakça

- Arslan, H. (2007). *Epistemik cemaat: Bir bilim sosyolojisi denemesi* (2. bs.). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Bernal, J. D. (1954/2009). *Tarihte bilim* (Çev. T. Ok) (2. C., 2. bs.). İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Chomsky, N. (1998). Soğuk savaş ve üniversite. N. Chomsky (Ed.), *Soğuk savaş & üniversite: Savaş sonrası yılların entelektüel tarihi* (s. 187-208) (Çev. M. Ceylan). İstanbul: Kızılirma Yayıncılık.
- Dibdin, M. (2000). Ratking. C. Simpson (Ed.), *Üniversiteler Amerikan İmparatorluğu: Soğuk savaş döneminde sosyal bilimlerde para ve siyaset* (Çev. M. Ceylan) içinde (s. 12). İstanbul: Kızılirma Yayıncılık.
- Feyerabend, P. (1999). *Yönteme karşı* (Çev. E. Başer). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Giddens, A. (2000). *Sosyoloji* (Çev. H. Özel & C. Güzel). Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Gray, C. H. (2000). *Postmodern savaş: Yeni çatışma politikası* (Çev. D. Kömürcü). İstanbul: Alfa.
- King, A. (2008). II. Dünya Savaşı’nın sonundan bu yana bilim ve teknoloji. F. Mayor, & A. Forti (Ed.), *Bilim ve iktidar* içinde (s. 69-105) (13. baskı) (Çev. M. Küçük). Ankara: Tübitak Yayınları.
- Kuhn, T. S. (2004). *Asal gerilim: Bilimsel gelenek ve değişim üzerine seçme incelemeler* (Çev. Y. Şahin). İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Mayor, F. (2008). Bugün ve yarın, bilim ve iktidar. F. Mayor, & A. Forti (Ed.), *Bilim ve iktidar* içinde (s. 153-192) (13. baskı) (Çev. M. Küçük). Ankara: Tübitak Yayınları.
- McClellan, III J. E., & Dorn, H. (2008). *Dünya tarihinde bilim ve teknoloji* (2. baskı). (Çev. H. Yalçın). Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- Merton, R. K. (2010). Bilimin normatif yapısı. B. Balkız & V. S. Öğütle (Ed.), *Bilim sosyolojisi incelemeleri: temel yaklaşımlar, kavramlar ve tartışmalar* (s. 165-179) (Çev. K. İnal). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Narin, Ö. (2008). Bilim ile iktidar arasındaki ilişkinin çözömlenmesinde “eski” bir ayrıma başvurulabilir mi? Bilimin ‘gerçek boyunduruk altına alınışı’ (real subsumption). E. Candan, M. Öziş, N. Özbolat & K. Özbolat (Ed.), *Bilim ve iktidar* içinde (s. 210-232). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Popper, K. R. (2010a). *Bilimsel araştırmanın mantığı* (4. baskı) (Çev. İ. Aka & İ. Turan). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Popper, K. R. (2010b). *Daha iyi bir dünya arayışı: Son otuz yılın makaleleri ve bildirileri* (3. baskı) (Çev. İ. Aka). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Price, K. D. (2004). Bilim hükümet ilişkileri (Çev. F. Yılmaz). *Felsefe ansiklopedisi* (C. 2, S. 453-459). İstanbul: Etik Yayınları.
- Proctor, R. N. (2008). *Kanser savaşları: Siyaset kanser hakkında bildiklerimizi ve bilmediklerimizi nasıl şekillendiriyor* (Çev. Ö. F. Birpınar). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Rossi P. (2009). *Modern bilimin doğuşu* (Çev. N. Domanıç). İstanbul: Literatür Yayınları.
- Serdar, Z. (2001). *Thomas Kuhn ve bilim savaşları*. (Çev. E. Kılıç). İstanbul: Everest Yayınları.
- Snow, C. P. (2005). *İki kültür* (4. baskı) (Çev. T. Birkan). Ankara: Tübitak Yayınları.
- Virilio, P. (1998/2003). *Enformasyon bombası* (Çev. K. Şahin). İstanbul: Metis Yayınları.

Rasyonel Ritüeller: Modern Dünyadan Rasyonel Ritüel Örnekleri*

İhsan Kutlu**

Giriş

Voegelin, insanlığın temel tecrübesini “aşkın” olanın tecrübesi olarak belirlemiştir. Ve bu aşkın tecrübeye “içkin tecrübe” eşlik eder. İnsan, sözü edilen bu tecrübelerin geriliminde yaşayan varlıktır. Oysa modern politik düşünce, insanın yalnızca “içkin” tecrübeye sahip olduğunu iddia etmiştir. Bu düşüncede “aşkınlık” tecrübesi reddedilmiştir. “İçkin” olan; din dışı olana, kutsal-olmayana, dünyevi olana referansı olandır. Ve “içkinleşme” yani “dünyevileşme” modern dönemin yeni kutsallaşma biçimidir. “Çözülen kadim metafizik ve dinsel dünya görüşlerinin yerini modern dönemde yeni (sözde) dinî görüşlerin doldurması” olarak içkinleşmeden bahsedilir (Güngörmez, 2011, s. 11-14).

Voegelin dünyayı ve tarihi “düzen” ve dolayısıyla “düzensizlik” fikri temelinde kavramıştır. Voegelin için tarihteki en önemli düzen tipleri sembolleriyle birlikte mit, felsefe, vahiy ve modern ulus-devlet düzeninin sembolü olan bilgi (gnosis)’dir. Voegelin bunlar arasında bir ilerleme değil; farklılaşma olduğunu düşünür. Modern dönemde de varlığın ve düzenin anlamı gnosis ile aranmaya başlanmıştır. Modern insan felsefesi bu yönüyle yalnızca bu dünya yönelimli “içkin” felsefeyi ve “içkin” tecrübeyi aşkın tecrübe yerine ikame etmiştir. İçerik ba-

* Bu çalışmanın hazırlanmasında “Rasyonalite ve Ritüeller” başlıklı yüksek lisans tezine ait verilerden faydalanılmıştır.

** Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, Sosyal Hizmet Bölümü.

kımından “içkin” tecrübe “aşkın” tecrübe gibi muamele görmüş olup içkinliğe kutsiyet atfedilmiştir (Güngörmez, 2011, s. 18-25).

Modern dönemle birlikte insanın varlık düzenindeki konumu da değişmiştir. “Önceden varlık düzeninde insan bilinci, “içkin”in olduğu kadar “aşkın”ın da katılımcısıyken modern dönemde sadece “içkin”in katılımcısıdır.” Ve hatta bu içkinlik yüceltilmiştir. İçkinleşmiş uygarlığın zafer kazanmış olması da insanın kendini tanrılaştırmasının tarihidir. Aşkınlık-içkinlik dengesi bozulmuştur. Aydınlanma ile birlikte “akıl” yani içkin olan lehinde denge değişmiştir. Modern dönemle birlikte akıl, Tanrı’nın kendisi olmuştur. Aklın katılımcı ve sezgisel boyutları, yani “toplumun ve bireyin ruh düzeninin hakiki kaynağı olan tanrısal temele katılım” boyutları kısırlaştırılmıştır. Bu durumun neticesi de dünyaya içkin bir kutsallaştırmayı gündeme getirmiştir. Akıl modern dönemde kurumlaşmış ve iktidarı ele geçirmiştir (Güngörmez, 2011, s. 25-32). Yani akıl modern dönemin “kozmozokrat”ıdır (Eliade, 2009, s. 82).

Akıl yeni güç ve egemenlik kaynağı olmuştur. Orta Çağ’daki teoloji temelli anlayış yerine Aydınlanmacı saiklerle aklın ve insanın merkeze alındığı felsefe görünürlük kazanmıştır. “İnsanlık aklın yasalarına uygun olarak hareket etmekle hem bolluğa hem özgürlüğe hem de mutluluğa doğru ilerler.” Akıl, insan eylemiyle dünya düzeni arasında denklik kurucudur (Touraine, 2007, s. 13). Bu, Voegelin’in yukarıda belirtildiği üzere modern dönemde dünya düzenine insanın katılımında gnosis (bilgi)’e ait sembolleştirmenin egemenliğine denk düşmektedir. Yani insan dünya ile ilişkisini akıl üzerinden kurmaya başlamıştır. Bilim ve felsefe başta olmak üzere akıl, bütün alanların yegâne otoritesi hâline gelmiştir. Hakikate ulaşma kaynağı değişmiştir. Hakikat; artık dinî otoritelerin belirlediği ya da aktardığı bir şey olmak yerine akla dayalı, özgür ve tarafsız araştırmayla keşfedilen bir şeydir. Buna göre filozoflar hakikat için doğaüstü ve ilahî kabul edilen alana yönelmek yerine yeryüzüne dönüp doğal varlık alanını konu edinmelidir. Açıklamaların kaynağı artık doğal nedenlerdir. Din, siyaset, etik, fiziksel-zihinsel dünyanın açıklanmasında doğaüstü değil; doğal nedenlere başvurulmaya başlanmıştır. Aklın gücüne, ilerlemeye ve ilerlemenin bir aracı olarak da bilime/bilimsel yönetime duyulan inanç modern dünyada akılcı felsefenin en belirgin özelliği olmuştur (Cevizci, 2007, s.12).

İnsan varoluşu itibarıyla aşkın ve içkin olanın gerilimindedir. Dünyaya açık bir varlık olarak da “varlık düzeninin iştirakçisi”dir. İnsanın varlık düzenine katılımı sembolleştirmelerle gerçekleşir. Varoluş geriliminin yeni durumlarıyla başa çıkılamadığında ise yeni sembolleştirmelere başvurulur. Bir “farklılaşma” ile modern toplum gnosis temelinde kendi düzenini/düzensizliğini inşa etmiştir. Çünkü varoluş gerilimi modern toplumda ortadan kaldırılıp; aşkın ve içkin kutuplar ideolojik inşalarla yok edilmek istenmiştir. İnsandaki temel bir faaliyet olarak “temel”i, “aşkın”ı, “kutsal”ı tecrübe; modern dünyada değişime uğramıştır (Güngörmez, 2011, s. 105-136).

Voegelin’in düzen ve sembolleştirme fikrinden hareket ederek “ritüel” kavramının incelenmesine geçilebilir. Çünkü ritüeller sembolik eylemlerdir. “Ritüel” için verilen tanımlardan

bazıları şöyledir: Ritüel, kişiler ve dünya arasında doğru bir dengenin yakalanabilmesi için bir duyguyu oluşturan veya yeniden-yaratan formel ve sembolik davranıştır. Kavram köken itibarıyla *rhyme* (kafiye), *rhythm* (ritim), *river* (ırmak) gibi kelimelerle ortak bir köke sahiptir. Bu kavramlar bir arada düşünüldüğünde ritüelin; düzenli biçimde akan, tekrarlayan, kural-ları olan, anlaşma/uyum-luluk/düzen (convention) gibi vurgularının olduğu görülmektedir (Terrin, t.y., s. 3933-3936).

Ritüelin kuşatıcı bir tanımı;

(...) ‘ritüel’ genel olarak hem bilimsel hem de diğer sohbetlerde, belli bir faaliyet türü olarak algılanır; ‘ritüel’ kendini açıkça dile getirir, alışılmış, buyurgan, şakacı, basma-kalıp, gizemlidir, nesneleri kullanmayı gerektirir, biçimlendirici düzenlidir; ezberden okuma, şarkı söyleme, grup törenleri, dans, kurban ve göreve başlangıç törenleri, kutsal nesneleri kendi lehine kullanma ve benzeri spesifik uygulamalar gibi önceden belirlenebilen, anlamsız, anlamlı, düzenli model nitelikli, ardışık, sembolik ve gelenek-seldir. ‘Ritüel’le ilgili geçerli anlamlara ilişkin ikinci bir yan anlamlar grubu vardır, bun-lar en belirgin şekilde sihir uygulamaları ve büyücülükle ilişkilidir fakat aynı zamanda olağanüstü varlık veya alanla birleşmeye (hava durumu gibi), öngörülemeyen olay-ları kontrol altına almaya, toplantıları açma ve kapama faaliyetlerine, yardımlarından dolayı olağanüstü varlıklara şükran sunmaya işaret eder. Bu uygulamalar katılımcılar tarafından anlaşılabilir veya anlaşılabilir.” (Collins, 2012, s. 122).

Ve bu kuşatıcı tanımına uygun olarak da ritüelin insan hayatında temas ettiği alanın kuşatı-cılığı şu şekilde ifade edilebilir:

‘Ritüel’ terimi, Katolik toplu ayininden, Budist rahiplerinin Himalayalarda şarkı söy-lemelerine, İngiltere Avam Kamarası’nda Başbakanın soru sorması anında meydana gelen rahatsız edici kargaşadan, büyük ibikli dalgıç kuşunun çiftleşme seremonile-rine kadar, olağanüstü derecede değişik davranışı tasvir etmek için çeşitli ortamlar-da kullanılmıştır. Bu terim, taç giyme ve çay içme törenlerini, çocukların yetişkinlerin oluşturduğu çevreye kabul edilmişlerini betimlemek için kullanılır ya da ister dinî ister seküler isterse her ikisi olarak yorumlanan fiilleri tanımlayabilir. ‘Ritüel’, örneğin, hem-şireler ve sporcu baylar ve bayanlar tarafından çalışma ortamlarında icra edilen belirli faaliyetleri, okullardaki eğitim faaliyetlerini, dinî amaçlı yolculukları (hac) ve tatilleri tasvir edebilir. ‘Ritüel’ genel veya özel olabilir.” (Collins, 2012, s. 121).

Ritüeller Durkheim’ın ifadesiyle “*insanların kutsal karşısındaki davranış kurallarıdır.*” Kutsallık dünyadaki varoluş türlerinden biridir. Bunun karşısında ise profan (din dışı) varoluş vardır. Yani dünya bu iki varlık alanına bölünmüş durumdadır. Kutsal ve din dışı; aralarında bir iliş-kinin olduğu iki farklı varlık alanıdır. Din dışı kutsala ulaşamazsa anlamını yitirir. Bu aradaki geçişlilik ritüellerle sağlanır. Ritüeller Durkheim’ın düşüncesindeki dinin ameli boyutlarıdır. Durkheim’ın din tanımı ise şöyledir: “*Bir din, kutsalla yani diğerlerinden ayrılmış ve yasaklan-mış şeyle ilgili inançlar ve amellerden oluşan tutarlı bir sistemdir. Bu inançlar ve ameller, ken-dilerine inanan bütün insanları kilise/cemaat diye isimlendirilen tek manevi bir toplum hâlinde*

bir araya getirir." Buradaki ritüellerle yani amellerle insanlar din sisteminin kutsalları etrafında birleşerek bir toplum hâline gelmektedir (Durkheim, 2005, s. 55-67).

Durkheim'ın ritüel hakkında söylediklerinden hareketle "kutsal" anlaşılmadan ritüelin anlaşılması mümkün değildir. Kutsal inanan kişiyi "Tanrı'ya, ritüele, cemaate, doktrine ve ahlaka bağlayan, onun din çerçevesinde kalmasına katkıda bulunan temel tecrübe"dir (Demirci, t.y., s. 495). Kutsalın özellikleri: Kutsal a) Rudolf Otto'nun kullanımıyla *mysterium tremendum*'dur. "Korku ve saygı uyandıran bir hissin yöneldiği objedeki saklı kudrettir." b) Hierofani (zuhur). Bir nesne, kişi, yer tesadüfen değil; tabiatüstü ilahî bir güçle teması geçmiş olduğu için kutsallık kazanır. Yani yüce olan gücün kendisini bir biçimde zuhur ettiği şey kutsallaşır. Hac mekânı gibi bir yerin kutsal olmasının sebebi orada Tanrı'nın, bir meleğin vs. zuhur etmesidir. c) Tabu olması. Kutsala rastgele bir biçimde temas edilemez. Kutsal kabul edilen bir mekâna girmeden önce abdest almak kutsala teması edebilme şartıdır. d) Kalıcı ya da geçici. e) Sirayet edicidir. "Bazı durumlarda kutsal olan bir şey bu kutsallığı bir başka şeye nakledebilir. Buna en klasik örnek kutsal bir kişinin el temasıyla başkalarını kutsallaştırması işlemidir." f) Bir topluluk için anlam haritasıdır. Bu kutsalın kamusalılığıdır. Yani bir topluluğun neye karşı nasıl davranması gerektiğini topluluğa bildirerek bir anlam haritası sunmasıdır (Demirci, t.y., s. 495).

Kutsal şeyler Durkheim'ın ifadesiyle "Tanrılar ya da ruhlar diye isimlendirilen kişisel varlıklardan ibaret değildir. Bir kaya, bir ağaç, bir su kaynağı, küçük bir taş, bir ağaç parçası, bir ev hasılı her hangi bir şey kutsal olabilir." (Durkheim, 2005, s. 56). Bu genel ifadeye nazaran daha detaylı biçimde ise kutsal; mekân, zaman, varlık ve nesnede olmak üzere dört farklı şekilde ortaya çıkar: 1. Kutsal mekân. Hierofaninin gerçekleşmiş olduğu ve burayla temasın özel ritüelleri gerektirdiği yerlerdir. Bu mekânlarda bulunmanın kişiye dünyevi ve uhrevi imtiyazları olur. Hac mekânları ve tapınaklar böyle yerlere örnektir. 2. Kutsal zaman. Profan zamanlardan ayrılan özel periyotlardır. Bir yıl içerisinde bayramlar böylesi zaman dilimleridir. Bu anlarda özel ritüeller gerçekleştirilir. Yahudilik'teki Şabat kutlamaları buna örnektir. 3. Kutsal varlık. Başta Tanrı olmak üzere doğaüstü olduğuna inanılan varlık türleridir. Bazen insanlar ya da hayvanlar kutsal sayılırlar. Bu varlıklar kutsallıklarını uhreviliklerinden alırlar. Kabile şefleri, kâhinler bunlara örnektir. 4. Kutsal nesne. Taşıdığına inanılan tabiatüstü güç nedeniyle taş, kutu, asa, yüzük gibi nesnelerin kutsal sayılıyor oluşu ve bu nesnelerle temasın özel ritüelleri gerektiriyor olması söz konusudur (Demirci, t.y., s. 495).

İçkinlik, ritüel ve kutsala bu şekilde ayrı ayrı değindikten sonra; Voegelin'in modern dönemde kutsalların içkinleştiği söylemine dayanarak ritüellerin de modern dönemde içkin nitelikler kazandığı söylenebilir. Modern dönemde içkinliğin temel özelliği akla uygunluktur; yani rasyonellik. Bu noktada Ritzer'in akılclaştırmanın beş temel unsuru olarak saydığı; öngörülebilirlik, hesaplanabilirlik, verimlilik, insan teknolojisinin yerine insansız teknolojinin geçmesi sayesinde denetim ve akılcılığın akıl dışılığı (Ritzer, 2011, s. 107) unsurları kutsallığın yeni formlarına işaret etmektedir. Bu yeni formlar etrafında da yeni ritüeller (rasyonel ritüeller) hayat bulmuşlardır.

Rasyonel Ritüel Örnekleri

Ekonomik Faaliyetin Ritüelleri

Kutsallığın mekânla ilişkisini rasyonelite döneminde ekonomi kontekstinde Ritzer'in diliyle 'tüketim katedralleri'nde görmek mümkündür. Tüketim katedrallerinin yarı dinsel-büyülü bir karakteri vardır. Buralara sanki tüketim dinini uygulamak için gidilmektedir. Bu mekânlar dinlerdeki hac merkezleri gibidir. Tüketim, dünyanın her yerinde insanların hayatlarında giderek büyüyen bir rol oynamaktadır. Buna paralel şekilde de tüketim mekânları hayatın her yanını kuşatmaya başlamıştır. Evler, stadyumlar, eğlence parkları ve daha birçok mekân akılcılaştırmanın etkisi altında tüketim araçları hâline gelmişlerdir. Mekânın tüketim doğrultusunda akılcılaştırılarak kutsallaştırılmış olduğu söylenebilir:

"Yeni tüketim araçları "tüketim katedralleri" olarak görülebilir -yani birçok insan için büyüğü hatta bazen kutsal, dinsel bir karaktere sahiptirler. Sürekli daha fazla tüketiciyi kendilerine çekmek için bu tüketim katedrallerinin tüketim için daha da büyüğü, fantastik, sihirli ortamlar sunmaları ya da en azından sunuyor görünmeleri gerekir. Bazen bu büyü kasten yaratılır, başka ortamlarda ise büyük ölçüde görülmeyen bir dizi gelişme sonucu ortaya çıkar. Moskova'daki McDonald's restoranının açılışından bir işçi "sanki Chartes Katedrali'ydi orası... 'kutsal bir haz' yaşama yeri" diye söz etti. Disney dünyasını ziyaret, "orta sınıf hacı, güneşte pişen kentte zorunlu bir ziyaret" olarak betimlendi ve Disney dünyasına gidişle Lourdes gibi dinsel yerlere hacca gitmek arasında benzerlikler kuruldu. (...)

Alışveriş merkezleri, insanların "tüketim dinleri"ni yerine getirmek için gittiği yerler olarak tarif edilir. Alışveriş merkezlerinin ticari ve mali girişimlerden daha fazla bir şey olduğu; geleneksel uygarlıkların din merkezleriyle ortak çok yanları olduğu ileri sürülür. Bu tür din merkezleri gibi alışveriş merkezleri de insanların festivallere katılma ihtiyaçlarının yanı sıra birbirleriyle ve doğayla (ağaçlar, bitkiler, çiçekler) ilişki kurma ihtiyacını karşılayan yerler olarak görülür. Alışveriş merkezleri, geleneksel olarak tapınakların sağladığı türde bir merkezlik sağlar ve benzer bir denge, simetri ve düzene sahip olacak şekilde inşa edilirler. Atriumları genellikle su ve bitkiler aracılığıyla doğayla bağlantı sunar. İnsanlar kendilerine özel cemaat hizmetlerinin yanı sıra bir topluluğa dâhil olma duygusu da edinirler. Oyun din pratiğinin neredeyse evrensel ölçüde bir parçasıdır ve alışveriş merkezleri de insanlara eğlenmeleri için bir yer sağlar. Aynı şekilde alışveriş merkezleri insanların tören yemeklerine katılabilecekleri bir ortam da sunar. Alışveriş merkezleri, tüketim katedralleri adını hak eder.

Din katedrallerinde olduğu gibi tüketim katedralleri de yalnızca büyüğü değildir, hayli akılcılaştırılmıştır da. Gitgide daha fazla tüketiciyi kendilerine çektikçe büyüleyicilikleri de taleple birlikte yeniden üretilmiş olmalı. Üstelik tüm ülkede hatta dünyada başarılı büyüğü ortamların şubeleri açıldı ve sonuçta öz olarak aynı büyüğü çok geniş bir yelpazede yeniden üretilmiş olmalı. Bunu başarmak için büyüğün sistematikleşmesi ve böylece bir zaman ya da yerden diğerine kolaylıkla yeniden yaratılabilir olması gerekir." (Ritzer, 2011, s. 26-27).

Tüketim merkezlerinin akılcılaştırılmış yapısında akılcılaştırmanın unsurlarını görmek mümkündür. Verimlilik, bir alışveriş merkezi için “aşırı verimli ve etkili satış makinesi”; tüketici içinse “alış makinesi” olarak tanımlanmıştır. Öngörülebilirlik açısından “Akılcı bir toplumda tüketiciler tüm ortam ve zamanlarda neyle karşılaşacaklarını bilmek isterler.” Bugün yediği bir yemeğin yarın da aynı olmasını bekler ve sürprizle karşılaşmaktan hoşlanmaz. İnsansız teknoloji ile hem çalışanlar hem de müşteriler üzerinde denetim kurulmak istenir. Alışveriş merkezinin kendisi de “teknolojik olarak denetlenen bir krallık” gibidir. Mallar, ışıklandırma, sıcaklık, gösteriler üzerinde denetim uygulanır. Ritzer giriş-çıkışların denetlendiği ve daima bir gözetimin olduğu yerleri akılcılaştırmanın denetlenebilirlik unsurunun başlığı altında yorumlar (Ritzer, 2011, s. 107-124).

Tüketimin rasyonalitesinde akılcılığın akıl dışılığı da Ritzer’in üzerinde durduğu konulardan biridir. Burada da Ritzer, akılcılık sisteminin hizmet ettiği insanların temel insanlığını, insan aklını inkâr ettiğini söyler. Fast food ile insanların vücutlarına zararlı yiyeceklerin alışkanlığının kazanılması ya da sistemin denetiminin insanların elinden çıkarak sistemin insanları denetleyici hâle gelmesi örnek olarak verilir (Ritzer, 2011, s. 124-125). Bu noktada Kant’ın “Aydınlanma Nedir?” (Kant, 2013) metni hatırlanırsa; “Düşünme, itaat et.” sözü bir subayın, maliyecinin, din adamının sözü olmaktan çıkıp “Yetkilerini akla devret ve bunun ardından da aklın seni yönetmeye başlasın.” şeklinde bir sürece girilmiştir. Yani egemenlik akla ait sisteme devredilmiştir. Böylelikle akla ait sisteme dâhil olunup “akıl” devre dışı kalmıştır.

Ritzer’in tüketim araçları ve tüketim merkezlerine ilişkin bu yorumlayışının bu çalışma kapsamında değerlendirilmesi özetle şöyledir: Modern dönemde tüketim merkezleri adeta tapınaklar hâline gelmiştir. Bu tüketim merkezlerine gidip orada alışveriş yapmak ritüel havasında gerçekleşmektedir. Rasyonel özelliklerle donatılmış bu merkezlerde yapılan alışverişler de “rasyonel ritüeller” olarak okunabilirler. Eliade’nin dinler tarihinden örneklerle “kutsal mekân”la ilgili verdiği bilgiler bugün tüketim merkezleri için geçerli hâle gelmiştir. Kutsal mekâna ve merkeze yakın olma isteği vardır; buna özlem duyulur (Eliade, 2009, s. 370). Tüketim merkezlerine yakınlık da günümüz için insanların tercih ettikleri bir şeydir. Bu ve buna benzer analogiler mekân bakımından kurulabilir (Tekin, 2012, s. 196).

Tüketimle ilgili olarak bir diğer kutsallık ve ona ilişkin ritüel de kutsal simgeyi taşıyabilmekte kendini gösterir. İnsanlar kutsala yakın olmak ve onu elde etmek isterler. Simgeler insanın kutsalla devamlı ilişkisini sağlar. Simgelerle tutarlı bir sistem, mantık oluşturulmuştur. Simgeler belli bir topluluğun anlayabildiği dildir. İnsanın taşıdığı simgesi onun toplum içinde ve kozmos içindeki yerine karşılık gelen bir anlama sahiptir. İnsanın toplum ve kozmosla ilişkisini düzenler. Tek amaç insanın kozmosun ve toplumun parçası olan insanın toplumla ve evrenle bütünleşmesidir. Simge bu yönüyle birleştiricidir (Eliade, 2009, s. 424-428).

Tüketim aracı olarak da akılcılaştırılmış bir toplumda elde edilmek istenen şeyler markalı/ logolu ürünlerdir. Ya bir torba ya da bir tişört, üzerinde bilindik bir markanın amblemini taşıyorsa insanlar tarafından elde edilmeye çalışılır. Rasyonelitenin tüketim kanalıyla bireyciliğe yaptığı vurgu insanlarda böylesi kamusal simgelere sahip olunması gereksinimini uyandırmıştır (Ritzer, 2011, s. 253). Yani modern dönemde kutsalın kamusal olarak oluşturduğu anlam haritası böylesi bir yapıya sahiptir.

Bilimsel Faaliyetteki Ritüeller

Rasyonelitenin, adına 'rasyonel ritüeller' denilebilecek organizasyonlarla kendini açığa çıkardığı bir başka faaliyet alanı bilimdir. Aydınlanmanın bilimsel faaliyete yaklaşımı; ardından pozitivist bilim görüşü; bilimin modern dünyada edinmiş olduğu yeri göstermesi bakımından önemlidir. Burada bilimsel faaliyetin organizasyonunun tümüne değinmek elbette mümkün değildir. Ancak birkaç küçük örnekle bilimsel faaliyetin de ritüel benzeri bir yapılanmaya sahip olduğu gösterilebilir.

Bilim, aklın ve akılcılığın cisimleştiği yerdir. Aydınlanmaya destek vermiş en önemli kurumlardan biridir. Bilimcilik Aydınlanmanın özelliğidir ve gerçek Aydınlanmanın bilim ile gerçekleşeceği düşünülmüştür. Bilim, pratik yönüyle insan hayatında konfor artırıcı potansiyele sahiptir. Bilim ile insan dünyadaki mutsuzluklardan kurtarılacaktır. Sadece bilime dayanan bir toplum gerçek mutluluğa erişebilecekti. Bilgi arttıkça hayat da güzelleşecekti. Bilginin Baconcu anlamda güç ve iktidar sağlaması önce doğa üzerinde sonradan da toplum üzerinde kontrol imkânı sunacaktı. Bu yeni bilgi ve bilim ile insani ve sosyal olan da doğa gibi fethedilebilecekti. Bilimden bu yönde bir beklenti vardı (Cevizci, 2003, s. 761-762).

Özellikle Aydınlanma bilimi hakkındaki bu görüşün ardından; ilkin belirtilmesi gereken şey bilimin, tarihî gelişim sürecinde dinî cemaatin ve dinî dogmalar alanının yerine geçmiş olduğudur. Fakat bu geçiş dogmalardan arındırılmış bir yere yapılmamıştır. Dinî dogmalar alanından bilimsel dogmalar alanına geçilmiştir. Dinî cemaatten bilimsel cemaate geçilmiştir. Her cemaatin de bir inançlar şebekesi vardır. Ve varlığını devam ettirebilmek için inançları işlemeli, sonraki kuşaklara aktarmalı ve bunları savunmalıdır (Arslan, 2007, s. 110).

Bilimsel eğitim süreci, zımni bilginin edinilmesi ve epistemik monopolün yapısı bilim faaliyetindeki ritüalistik yapının gözlenebilmesi açısından ipuçları vermektedir. Bilginin bilimsel bilgi olmak anlamında en önemli özelliği meşruiyet kazanabilmiş olmasıdır. Bilginin gücü de onu üreten epistemik cemaatin gücüne dayanır. "Epistemik otoritenin onayını almayan hiçbir unsur, "bilgi" ya da "bilimsel bilgi" statüsü kazanamaz. Epistemik bir cemaatin var olduğu her durumda "epistemik bir statüko" da vardır." Bilimsel araştırma faaliyetinde bilim adamını motive eden şey de güvenilirlik kazanma tutkusudur. Bilim adamı için önemli olan şey epistemik statüko içerisinde diğer bilim adamlarının güvenini kazanmaktır. Çünkü güvenilir ya da bilimsel bilgi ancak araştırma cemaatinin güvenilir ya

da bilimsel saydığı bilgidir. Bu güvenilirliğin elde edilmesi süreci de araştırma cemaatinin kriterlerine uygun şekilde yürütülen değerlendirilme sürecidir. “Bilim adamının çalışması veya tezi cemaatin diline, dogmalarına, normlarına vb. uygun olmalıdır.” “Bilim adamı ancak güvenilirlik elde ettikten sonra cemaatinin üyesi durumundaki meslektaşları tarafından kabul görebilecektir.” Bilimsel faaliyette de güvenilirlik elde etmenin yolu bilimsel cemaat içinde başkalarının yardımına başvurmaktan geçmektedir. “Bilimsel cemaat içinde başkalarının yardımına başvurunun en açık biçimde görüldüğü yer, bilimsel cemaatin törelerinin en önemlilerinden biri durumundaki iktibas (citation: alıntı, referans, dipnot, zikretme) kurumudur.” İktibas ile referanslar verilerek otoritelere başvuru yapılır. Yazılan metin, iktibaslarla daha inandırıcı kılınmak istenir. Çünkü güvenilirlik ve karşdakini ikna etme bilimsel faaliyette hedeflenen temel noktalardandır. İktibas kurumunun yanında bilimsel faaliyette güvenilirlik kazanmanın bir diğer yolu doğaya başvurmaktır. Laboratuvar ortamı, deney ve gözlemlerle bilim adamının düşüncelerini kanıtlamak için ona yardım eder. Daha büyük daha gelişmiş laboratuvar imkânlarına sahip olanın inandırıcılığı da daha fazladır. Bilimsel cemaat içerisinde bilginin meşruiyet kazanabilmesi için bir üçüncü yol da bilimsel dergilerdir. Yazıya dökülmemiş hiçbir düşünce bilimsellik iddiasında bulunamaz. Yazıya geçirilerek düşünceler bilimsel cemaate açık hâle getirilir. Bilimsel dergiler bu süreçte iletişim aracı görevi görürler. Bir bilginin cemaate ulaşmasına olanak tanırırlar. Fakat bu dergilerin işleyişinde editörlük kurumunun ve editörün kilit bir pozisyonu vardır. “Bilimin eşik bekçileri” olarak da adlandırılan editörler, bilimsel ve epistemik monopolün kontrolünü gerçekleştirirler. Yaptıkları işle editörler, bir bilgi iddiasının ve o iddiada bulunan bilim adamının “bilimsellik” dolayısıyla da güvenilirlik niteliği kazanıp kazanmamasına karar verici konumdadırlar (Arslan, 2007, s. 110-143).

Kısaca değinilmeye çalışıldığı gibi modern bilimsel faaliyetin işleyişinde belirli bir düzenlilik vardır. İktibas kurumu, doğaya başvurma, bilimsel dergiler ve editörlük faaliyetleri bir bilgi iddiasının ve bilim adamının, güvenilirlik ve bilimsellik niteliklerini kazanması sürecinde etkin rol oynarlar. Bilimsel faaliyetin ritüellere temas ettiği nokta da bu sürecin işleyişiyle ilgilidir. İktibas ritüellerine uymaksızın “bilimsel” bir metin meydana getirilemez. Doğaya başvurmaksızın ya da laboratuvar ritüellerine uymaksızın inandırıcılık sağlanamaz. Son olarak da editörlük kurumunun onayı alınmaksızın “bilimsellik” iddiasında bulunulamaz. Yani bilimsel faaliyette bulunmak ve bilimsel epistemik cemaate katılım, ritüel nitelikleri olan bir faaliyettir.

Bilimsel bir metnin yazılması süreci, bilginin deney ve gözlemlerle doğrulanmaya çalışılması ve editör onayından geçmek modern anlamda bir ‘geçiş ritüeli’nin gereklerini yerine getirmekle eş tutulabilir. Eliade’nin özellikle çağdaş insana ilişkin düşünceleri bilimsel faaliyet özelinde -bilimsel faaliyetin bu işleyişi sebebiyle- bilimin rasyonel organizasyona sahip bir örgütlenmesinin yani rasyonel ritüellerin olduğunu tasavvur ettirmektedir (Eliade, 1991, s. 177-190).

‘Geçiş ritleri’ hakkında çalışan Van Gennep ‘geçiş ritleri’ için üçlü bir aşama öngörmüştür: önceki dünyadan ayrılmayı ifade etmek için “*preliminal rites*” (eşik öncesi hazırlık ritleri); geçiş aşamasında uygulananlar olarak “*liminal* ya da *threshold rites*” (eşik ritleri); yeni dünyayla bütünleşme seremonileri içinse “*postliminal rites*” (eşik sonrası ritler) kavramları kullanılır (van Gennep, 1977, s. 21). Bu üçlü yapı şöyle özetlenebilir:

Birinci aşama olan ayrılma, birisinin eski kimliğinin kaybolmasına yönelik referanslar ve arındırma faaliyetleriyle nitelendirilir. İkinci aşama olan dönüşüm, çoğu defa toplumun kalan kısmından ayırıştırıcı girişimleri içerir; orada bu girişimler geçici olarak eski kimlikleri ile yeni kimlikleri arasında kalır. Bu aşama çoğu defa tabular, arayışlar, denemeler ve buna benzer davranışlarla öne çıkar. (...) Üçüncü aşama olan birleşme, yeni değişim geçirmişlerin cemaate geri dönüşünü gösteren sembolik uygulamalarla öne çıkar. Cemaate girişlerin meyvesi olarak yeni sorumluluklar ve yeni bir statü ile birlikte muhtemelen yeni bir isim, yeni elbiseler ve rütbe almaları, çoğu defa ortak bir sofraya veya bazı diğer ortaklaşa faaliyetler öne çıkar (Collins, 2012, s. 132).

Akademik hayat, işleyişi itibarıyla geçiş ritüellerinden müteşekkildir. Bilimsel epistemik cemaate dâhil olmak isteyen aday ilk aşama için mevcut durumdaki normal şartlarından uzaklaşır. Bir kütüphaneye veya araştırma alanı her ne ise oraya gider. Tezini hazırlanması sürecinde ikinci aşamayı yaşar. Arayışlar ve denemelerle geçen bir dönem geçirir. Aday, normal zamanda yaşadığından daha farklı bir tecrübe içerisinde. Gün gelip jürinin önüne çıkar ve çalışması kabul edilirse yeni bir unvan alır: doktor, doçent, profesör gibi. Üçüncü aşama da tamamlanır. Yeni unvan ve yeni sorumluluklarla aday artık toplumun -bilimsel epistemik cemaatin- üyesi olur. Bu çalışma kapsamında da söylenmek istenen şey; akademi hayatının rasyonel bir şekilde örgütlenmiş ritüelleri bulunduğu. Ergenlerin topluma kabul ritüelleriyle; günümüzde akademik çevreye dâhil olabilmek için gerekli görülen tez hazırlama süreci arasında böyle bir paralellik kurulabilir. Temel manada rasyonel biçimde icra edilen “bilimsel” bir geçiş ritüelinden söz edilebilir.

Siyaset Kurumunun Ritüalistik Yapısı

Siyaset kurumunda ve devlet yapılanmalarında Carl Schmitt’in yorumu rasyonalite ve sekülerleşme sürecinin dolayısıyla genel olarak modern dönemin anlaşılabilmesinde geniş bir perspektif sunmaktadır. Schmitt; Forsthoff ve Gogarten’a referansla “bir dünyevileşme kavramı olmaksızın tarihimizin son yüzyıllarının anlaşılmasının mümkün olmadığını” söyler. Rudolf Otto’nun “kutsal” için kullandığı ifade olan “ganz Andere” (tümüyle öteki) kavramı Schmitt’in dilinde birbirinden farklı iki olgunun ortak noktasında buluşurlar: siyasi liberalizm için devlet ve siyaset “tümüyle öteki” iken Protestan ilahiyatının politik olmadığını iddia ettiği teorisinde de Tanrı “tümüyle öteki” kavramıyla karşılanmıştır (Schmitt, 2005, s. 10).

“Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır. Sadece tarihsel gelişimleri dolayısıyla değil, -çünkü bu kavramlar ilahiyattan devlet kuramına aktarılmışlardır, örneğin her şeye kadir Tanrı, her şeye kadir kanun ko-

yucuya dönüşmüştür- bu kavramların sosyolojik yönden incelenmesi için anlaşılması gereken sistematik yapıları dolayısıyla da dünyevileştirilmişlerdir. Olağanüstü hâlin hukuk için taşıdığı anlam, mucizenin ilahiyat için taşıdığı anlama benzer. Yalnızca bu benzerlik akılda tutularak devlet felsefesine ilişkin fikirlerin son yüzyıllarda kaydettiği gelişim anlaşılabilir. Modern hukuk devleti düşüncesi, deizm (yaratıcılık) ve mucizeyi dünyadan kovan ilahiyat ve metafizikle beraber galebe çalmıştır. Bu ilahiyat ve metafizik, hem doğa kanunlarının 'doğrudan bir müdahale sonucu meydana gelen bir istisna' tarafından ihlalini -ki bu, mucize kavramının doğasında vardır- hem de egemenin yürürlükte olan hukuk düzenine doğrudan müdahalesini reddeder. Aydınlanma rasyonalizmi, olağanüstü hâlin her şeklini reddetti. Böylelikle, karşıdevrimin tutucu yazarlarının tek tanrı inancı, monarkın kişisel egemenliğini, tek tanrı ilahiyattan devraldığı kıyaslarla ideolojik olarak desteklemeye çalışabildi" (Schmitt, 2005, s. 41-42).

Özetle Schmitt'in genel bir görüş olarak dile getirmiş olduğu bu düşünceler Aydınlanma'dan itibaren modern dönemde devlet ve siyaset kurumunun yeni bir anlayışla inşa edildiğini göstermektedir. Ki burada temel nokta yeni anlayışın eski dönemden form bakımından izler taşıdığını ancak içerik olarak aşkın âleme ilişkin referansların koparılıp seküler/dünyevi saiklerle yeniden şekillendiğini göstermektedir.

Modern dönemde devlet "ulus" ve "ulusçuluk" fikri etrafında örgütlenmiş bir yapıya sahiptir. Yani modern devlette ayrıcalıklı bir yere sahip olan temel nitelik "ulus"tur. Modern ulus-devlet ile dinin toplumsal bilinç üzerindeki etkisi kırılarak ulusal bir kimlik oluşturulmaya çalışılmıştır. "Ulus-devletler (...) 'sivil ve seküler (kimi toplumlarda da 'ulusal') bir din' yaratarak" yaşanan problemleri çözmeye çalışmışlardır. "Ulusal bayrak, marş, ulusal önderler, ulusal mitoloji ve tabii ki törenler, bu 'sivil ve seküler din'in araçlarıdır." (Özbudun, 1997, s. 129-130)

Özbudun'un çalışması esasen "ayin" ve "tören" ayırımına dayanmaktadır. Özbudun, ayini "insanın yaşam kaynakları üzerinde denetim sağlama çabası" olarak insanlığın eski bir olgusu kabul etmektedir. Ancak zamanla ayinlerin biçimsel özelliklerini sürdürmeye devam ettiğini fakat siyasal iktidarların biçimselleşip kurumsallaşmasıyla ayinlerin iktidar kurumunun meşruiyet aracına dönüştüğünü söylemiştir. Bu evreden itibaren de ayinler yerine "tören" tanımının kullanılması gerektiğini iddia eder. Modern ulus-devletler de törenlerin bu özelliklerinden çokça faydalanmışlardır. Kendilerine uygun biçimde seküler-laik-ulusal bir içerikle törenleri kullanmışlardır (Özbudun, 1997, s. 161).

Berger, insanların unutkan olduğunu ve unutkanlıkla mücadele için hatırlatıcılar gerektiğini söyler. Dinî pratikler de bu hatırlatma sürecinin önemli araçlarıdır (Berger, 2011, s. 104-105). Takvimsel ritüeller¹ bu noktada önemli hatırlatıcılar olarak görev yaparlar. Her yılın belli dönemlerinde idrak edilen millî bayramlar bu yönüyle modern devlet için kutsal sayılan "ulus" fikrinin pekiştiricileridir.

1 Ritüellerin tasnifi için bk. Honko, (2006, s. 131-135).

Sekülerleşme ve Din Kurumunun Rasyonelleşen Ritüelleri

Modernleşme sürecinin aslında doğrudan etkilediği kurum dindir. Çünkü sekülerizm dinin toplumdaki etkisinin zayıflayarak bu dünyada insanın kendi kendine yetebileceğini dolayısıyla öte dünyayla bağına gerek olmadığını ifade eden süreçtir (Demir, 2002, s. 359). Bu süreçte Durkheim'ın, dini toplumsal temel üzerine inşa eden ve dine işlevleri itibarıyla yaklaşılması gerektiğini söyleyen yaklaşımının etkin bir rolü olmuştur.

Durkheim en basit toplumsal organizasyonun totem temeli etrafında birleştiğini söyleyerek en asli toplum örgütlenmesinin ve dolayısıyla da toplumun bugün bilinen anlamda nasıl anlaşılması gerektiğinin ipuçlarını bize vermiştir. Özellikle Avustralya yerlileri üzerine yaptığı incelemeler neticesinde toplumun kabileler, fratriler ve klanlar şeklinde örgütlenmiş olduğunu; en basit yapılanma olarak da klanların “totem” etrafında bir araya gelmiş topluluk olduğunu söylemektedir. Totem objesi klanlar arasında farklılıklar gösterebilirken esasen bir klan bir totem çevresinde bütünleşmiştir. Kutsal ve din dışı ayrımında; totem olarak kabul edilen nesne kutsal tarafta yer alır. Ve onun kutsallığı kendisini kutsal kabul eden klandan kaynaklanır. “Totem, kutsal şeylerin temel bir örneği” (Durkheim, 2005, s. 151) olduğu için Durkheim'ın din-toplum-kutsallık üçlemesinin temeli burada yatmaktadır.

Totem iki farklı şeyi sembolize eder: biri Durkheim'ın totem esası ya da tanrı fikri dediği şeyin dışsal ve görünür biçimidir diğeri ise klan diye isimlendirilen özel toplumun sembolüdür. Klanın bayrağıdır ve ona özgüdür. Bir klanı diğer klanlardan ayırır. Yani totem hem tanrının hem de toplumun sembolüdür. Bunun sebebi de tanrı ve toplumun aynı şey olmasıdır. Klanın tanrısı, klanın kendisinden başka bir şey değildir. Tanrı inananları için ne anlama geliyorsa; bir toplum da üyeleri için aynıdır. Tanrıya duyulan hisler ve tanrının insanlar üzerinde oluşturduğu etki bir toplumun kendi fertleri için ve onlar üzerinde oluşturduğu duygular aynıdır. Tanrının dışsal olması ve onu içimizde hissediyor oluşumuz, benzer şekilde toplum için de söylenebilecek temel özelliklerden biridir. Yeri geldiğinde hem tanrı hem toplum için fedakârlıklar yapmak, kendimizi unutup onun köleleri gibi hissetmek, tanrıdan ve toplumdan kaynaklanan güç duygusu ve buna benzer ortak pek çok nokta tanrının aslında toplumla aynı şey olduğunu göstermektedir (Durkheim, 2005, s. 252-256).

Voegelin'in içkinleşme dediği durumun dindeki örnek teorisini Durkheim'dır. Durkheim'ın Dini Hayatın İlkel Biçimleri'nden yapılan bu iktibaslarla Durkheim'ın dini aşkın âlemden koparıp içkin bir hâle getirmeye çalıştığı gösterilmek istenmiştir. Klanın yani toplumun Tanrı olarak kabul edilmesi ile içkin bir şey insan için mutlak bir noktaya yerleştirilmiş olur. Toplumun içkin bir Tanrı olarak kabul edilmiş olması da toplumun idamesi adına yapılan her faaliyetin ritüel bir nitelik kazanmasına vesile olur. Bu ritüeller de bizim çalışmamız açısından “rasyonel ritüeller” kategorisine dâhil edilirler.

Dinin teorik anlamda yaşamış olduğu sekülerizm tecrübesi dinin pratiklerine de yansımıştır. Yani ibadetlerde de sekülerleşmenin ve rasyonelleşmenin etkisi görülmüştür. İslam

dini örneğinden hareketle; İslam, Müslüman'ın hayatını bir bütün olarak görmektedir: "De ki: Şüphesiz benim namazım, kurbanım, hayatım ve ölümüm hepsi âlemlerin Rabbi Allah içindir." (Kur'an-ı Kerim, En'am, 6/162). Bu ifade insanların sadece ibadet hayatlarının değil; günlük yaşantıların da İslam dairesinde kalması gerektiğini hatırlatmaktadır. Fakat rasyonel düşünce bu bütünlüğe aykırı olarak Müslüman'ın zihninde ayrımlar yapmıştır. Bu ayrımların neticesinde bir taraftan dinin onay vermediği eylemlere kapı aralanmışken diğer taraftan dinin emrettiği fiiller yerine getirilmektedir. "Hem camide ibadet yaparım hem de içki içerim." şeklindeki söylem bunun bir örneğidir. İbadet camiye has kılınırken gündelik hayat kutsalın dışında serbest bölge olarak algılanmaya başlanmıştır (Tekin, 2012, s. 193-194).

Dinin rasyonel ve sekülerliğe ne kadar maruz kaldığını gösteren bir başka örnek ise yine İslam dininde hac ibadetinin yerine getirilmesiyle ilgilidir. Hac fıkhen üç farklı şekilde ifa edilir. Fakat özellikle son dönemde Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Görmez'in ifade ettiği şekliyle yeni Hac tipleri ortaya çıkmıştır. "Haccın çeşitleri ilmiyal ve fıkıh kitaplarında bellidir. Ancak modern zamanda yeni hac çeşitleri ortaya çıktı; lüks hac, VIP hac, müstakil veya otel tipi hac." (Görmez, 2013). Esasen haccın ifa edilmesiyle ilgili olan değişik hac tipleri rasyonel ve özellikle tüketim/turizm mantığıyla ekonomik vurgunun etkisi altına girmiştir.

Dinin seküler ve rasyonel hâle getirilmesine ilişkin bir başka örnek ise Ritzer'in "Mc Donaldlaşma" tezinden ilhamla yorumlanabilecek yeni bir dinî harekettir:

"Dinin Mc Donaldlaşmasının en çarpıcı örneği Alfa Kursudur; bu kursun on haftalık Hristiyanlık tanıtım paketi yurt dışına ihraç edilmekte ve pek çok özel işletmeye ilham verecek bir verimlilikle reklamı yapılmaktadır. (...) Alfa'nın yönetim merkezi olan ve faaliyetlerini sürdüren Londra'daki ünlü karizmatik Evanjelik Kilise, Holy Trinity Brompton (HTB) kursun gelişimini denetlemekte ve kitaplar, videolar, CD'ler, tişörtler ve araba çıkartmaları gibi ticari malların eşlik ettiği tam bir endüstri vasıtasıyla kursun dikkatli bir biçimde tanıtımını yapmaktadır." (Guest, 2009/2012, s. 103).

Sonuç Yerine

Çalışmada önce Voegelin'in modern dünya hakkındaki yorumlarına başvurularak sekülerleşme sürecine değinilmeye çalışıldı. Buna göre modern dünyada yaşanan şey içkinleşme- dir. İçkinleşme aşkınlığın kaybolmasıdır. Dünyanın din ya da Tanrı merkezli olmaktan çıkıp akıl ekseninde yeniden kurulmasıdır. İçkinleşmiş dünya buna göre akla uygun olmayan şeyleri reddeden dünyadır. Ritüeller de bu süreçte irrasyonel oldukları gerekçesiyle reddedilmişlerdir. Yani modernitenin ritüelsiz bir toplum talebi vardır.

Bu süreçteki en önemli şey kutsalın bizatihi kendisinin içkinleşmiş olması yani aşkın niteliklerini yitirmiş olmasıdır. Ritüeller tanımı gereği kutsalla ilişkisi içerisinde anlaşıldığı için ritüellerin de aşkınla olan bağları kaybolmuştur. Fakat ritüeller içkin kutsallar etrafında, içkin hâlde yeniden vücut bulmuşlardır. Yani modern düşüncenin akla uygun olmadığı gerekçesiyle reddettiği ritüeller 'rasyonel' biçimde varlığını devam ettirmektedir. Bu çalışmada

modern kurum örnekleriyle gösterilmeye çalışılmış olan şey budur. Örneklerin sayısı elbette bu kadarla sınırlı değildir. Burada verilmek istenen şey yalnızca içinde bulunduğumuz dünyada yaşarken pek farkında olmadığımız bazı eylemlerimizin aslında büyük düzenler içerisinde ritüeller perspektifinden de anlaşılabilirdir.

Sonuç olarak modern dünyanın ritüelsiz toplum talebi hem entelektüel açıdan hem de gündelik hayat açısından geçerli bir istek değildir. İnsan temelde bir ritüel varlığıdır ve ritüeller olmaksızın ritüelleri reddetmek mümkün değildir. Ritüeller rasyonel formda da olsa varlığını devam ettirmektedir.

Kaynakça

- Arslan, H. (2007). *Epistemik cemaat: Bir bilim sosyolojisi denemesi*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Berger, P. L. (2011). *Kutsal şemsiye: Dinin sosyolojik teorisinin ana unsurları* (Çev. A. Coşkun). İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Cevizci, A. (2003). Aydınlanma. *Felsefe ansiklopedisi* içinde (C. 1. s. 756-767). İstanbul: Etik Yayınları.
- Cevizci, A. (2007). *On yedinci yüzyıl felsefesi tarihi*. Bursa: Asa Yayınları.
- Collins, P. (2012). Din ve ritüel: Çok yönlü bir yaklaşım (Çev. A. İ. Güngör). (Ed. P. B. Clarke), *Din sosyolojisi: Çağdaş gelişmeler* içinde (s. 121-147). Ankara: İmge Yayınları.
- Demir, Ö. & Acar, M. (2002). *Sosyal bilimler sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Demirci, K. (t.y.). Kutsiyet. *Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. 26. s. 495). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Durkheim, E. (2005). *Dini hayatın ilkel biçimleri* (Çev. F. Aydın). İstanbul: Ataç Yayınları.
- Eliade, M. (1991). *Kutsal ve din dışı*. Ankara: Gece Yayınları.
- Eliade, M. (2009). *Dinler tarihine giriş* (Çev. L. Arslan). İstanbul: Kabcacı Kitabevi.
- Görmez, M. (2013). *Hac ve umre hazırlık kursları eğitici semineri*. 11 Haziran 2013 tarihinde <http://www.diyaret.gov.tr/turkish/dy/Diyaret-Isleri-Baskanligi-Duyuru-18967.aspx> internet adresinden edinilmiştir.
- Guest, M. (2012). Dinin yeniden üretimi ve iletimi (Çev. İ. Şahin). P. B. Clarke (Der.), İ. Çapcıoğlu (Çev. Ed.), *Din sosyolojisi: Çağdaş gelişmeler* içinde (s. 91-119). Ankara: İmge Yayınları.
- Güngörmez, B. (2011). *Eric Voegelin: İnsanlık draması din-politika ilişkileri*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Honko, L. (2006). Ritüellerin oluşum süreci (Çev. R. Ersoy). *Milli Folklor*, 18(69), 131-135.
- Kur'an-ı Kerim Meali. 11 Mart 2013 tarihinde <http://www.diyaretvakfi.org.tr/meal/Enam.htm> adresinden edinilmiştir.
- Kant, I. (2013). *Aydınlanma nedir?* (Çev. N. Bozkurt). 16 Mart 13 tarihinde http://www.allmendeberlin.de/Aydınlanma_Nedir_Kant.pdf internet adresinden edinilmiştir.
- Özbudun, S. (1997). *Ayinden törene: Siyasal iktidarın kurulma ve kurumsallaşma sürecinde törenlerin işlevleri*. İstanbul: Anahtar Yayınları.
- Ritzer, G. (2011). *Büyüsü bozulmuş dünyayı büyülemek: Tüketim araçlarının devrimleştirilmesi* (Çev. Ş. S. Kaya). İstanbul: Ayrintı Yayınları.
- Schmitt, C. (2005). *Siyasi ilahiyat egemenlik kuramı üzerine dört bölüm* (Çev. E. Zeybekoğlu). Ankara: Dost Yayınları.
- Tekin M. (2012). Batı'da sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının seküler içerimleri. *İnsan ve Toplum Dergisi*, 4, 181-204.
- Terrin, A. N. (t.y). Rite/ritual. *The Blackwell encyclopedia of sociology* (Vol. 8, pp. 3933-3936). Oxford: Blackwell.
- Touraine, A. (2007). *Modernliğin eleştirisi* (Çev. H. Tufan). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Van Gennep, A. (1977). *The rites of passage*. London: Routledge and Kegan Paul.

Öteki ile Çarpışma

Emine Dalıcı*

Yaşamdaki bazı olasılıklardan vazgeçilmemiş olsaydı, siz, siz olamazdınız (yapmak vazgeçmektir)

Connolly

“Öteki” mitosu bir grubun tarihini, kimliğini, ahlaksal konumunu oluştururken geçmiş ve bugüne ait her şey bu senaryo içinde bütünleşir ve anlam kazanır. “Öteki”ni düşünme, kişinin kendini tanımlama çabasında başlasa da “öteki”nin kurgu düzeyinde inşası, modern zamanlarda, sosyal olanın gerçekliği içinde sağlanmaktadır.

Öteki olmayan yani ben/biz, aşkın olanla ilişkisi sekteye girdiğinde, kendini tanımlayabilmek ve olumlayabilmek için başka bir “öteki” inşa etmek zorundaydı. Ayırt edici özelliğini “öteki”, “ırk” üzerinden oluşturan “ben”, bu defa ırk kavramının katı sınırları içinde kendini tanımladı. Öteki ile çarpışmanın daha nadir olduğu bir zamanda, bu tanımlama mümkün olabilirken herkesin birbiriyle, gerek yüz yüze gerek farlı teknolojik araçlarla yoğun bir ilişki biçiminde olduğu, geç modern ya da postmodern olarak tanımlanan zamanda ötekini aynı netlikle tanımlamak mümkün mü? Melezleşmenin artması ırk kavramını daha da belirsiz hâle getirirken “öteki”ni nasıl tanımlayacağız?

Kendi Olma Yorgunluğunda Ben ve Öteki

Modernlik, insanların önceki dönemde en büyük referansı olan dinsel inanışlarının getirdiği tabuları yıkar. Artık mutlak, sorgusuz bir inanış yoktur. Bu yüzden modern dönemde

* Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi.

insan yasaklı, kapalı bir alan bırakmamak için sorgulanmaması gerektiği söylenen her şeyin üstündeki örtüyü kaldırıp kutsal olanı sorgulanır bir hâle getirmiştir. Bu şekilde modern insan düşüncede ve görselde örtülerden, yasaklardan arınmış, adına özgürlük dediği ve tam olarak nerde başlayıp nerde bittiğini bilemediği bir kavramla karşı karşıya kalmıştır. Sınır ve sınırsızlık kavramları arasında kalmış hayatı anlamlandırmakta özgür olan günümüz insanı, bu anlam bolluğunda bir tür anlam kargaşası yaşamaktadır.

Gerçekler yerine, tasarlanan, temsili göstergelerle hareket etmekte ve gerçek bir tür gösteriye dönüşmektedir. Anlam her gösteriyle birlikte şekil değiştirmekte ve insan değişen bu gösteride kendisini nasıl konumlandıracağını bilememektedir. Soru ve sorun bu defa “Ben kimim?” olarak var olmaktadır. Kentin parçalanmış mekânlarında anlam yitirilmekte ve her sokakta yeni bir gösteri başlamaktadır. Her sokakta yeni bir gösteri ve ötekiyle karşılaşan insan, başka bir gösteride, başka bir göstergeyle kendini yeniden kuracak olan kayıp varlığa dönüşmektedir... Bütünleşme ve farklılık ihtiyacı arasına sıkışan birey, öteki hikâyelere kendini konumlandırmak için bakarken yeni bir kendilik inşa etmektedir. Kimlik, farklı dünyalar arasında gidip gelirken inşa etmek zorunda bırakılan bireyin bir açmazı hâline gelmekte, modern insanın en büyük buhranına dönüşmektedir.

Peki, bu yeniden inşa edilen “kimlik” nedir? “Ben” kimim? Peki ya beni var ettiği söylenen “öteki” kim? Şu ana kadar “öteki” neden bu kadar konuşulmamıştı? Şimdilerde “öteki”ne yazılan bu vurgunun sebepleri ne? Göstergelerin gücüyle çoğaltılmış farklılıklar yelpazesinde “kimliğin” rolü nedir? İçerdikleri neler? Dışında kalan “öteki”ler nedir ya da kimdir? Kimlik her defasında yeniden yazılabilen bir şey mi? Yerel kültür, evrensel kültür, çokkültürlülük, küreselleşme, insan hakları, yabancılarla ilişkiler, ırkçılar, milliyet ve vatandaşlık sorunu, kamusal alan, özel alan, azınlıklar, ayrılıkçı hareketler, marjinaler, bireyleşme, sosyal bütünleşme, bireylik yitimi, cinsiyet; toplumsal cinsiyet, feminizm, tarih yazımı, ekoloji ve çevre korunması gibi pek çok soru ve kavramla karşı karşıya kaldığımız bir dünyada birey “kendini tanımlama” ve “aidiyet” sorunuyla yüzleşmek durumundadır.

Bir dönem öncesine kadar her şey belirli sınırlarla ayrıyken “öteki” sınırın hep dışında, “ben” de kendini geçmişiyile tanımlardı. Şimdi ise kentlerde sınırların ötesindeki “öteki” içe taşınınca, bir sürü farklılığa çarpan “ben” kendini yeniden inşa etmek zorunda kaldı. Bu çalışmada ben, katı sınırların akışkan bir hâle geldiği postmodern zamanda, mutlak “öteki”den, müphem “ötekiye” geçişi, anlam ve birlik arayışı içerisinde yabancı, endişe, aidiyet, şaşkınlık ve hınç kavramları çerçevesinde, ayırım çizgisinde ötekiler türeterek, öteki ile yaşamada sınırın katı bir hâlden keyfi bir hâle gelişine, düşünen ve sorgulayan modern insanın sınırların kalkmasıyla her defasında pek çok yabancıyla geçtiği etkileşime, bu etkileşim sonucu yüz yüze kaldığı sorulara, bireyin yok olmuş anlamlar içinde kendini tanımlamaya çalışmasına hatta anlamları çoğaltarak yok etmesine, gösterideki göstergelerle birlikte iç içe geçmiş bir sürü “ben”in kendini tanımlamak için muhtaç olduğu ötekine, “öteki” üzerinde kurguladığı “kimlik”lerin açmazına nasıl sıkışıp kaldığına değineceğim...

Kimlik Bilmecesi

İnsanın kendisi üzerine düşünmesi yeni bir olay değildir. İnsanlıkla birlikte başlayan bu “Ben kimim?” sorgulaması insanı gerek fiziksel dünyada gerek ruhsal olarak bir arayışa çıkarmış ve kendisi ile ilgili keşifler yapmaya zorlamıştır. Varlığını düşünmeyle (cagito ergo sum) ispatlamaya çalışan insanın, her zaman bir kendilik sorunu olagelmıştır. Kendisinden kopup kendisini sorgularken kaybolan (ya da kayıp olduğunu düşündüğü) varlığını hep bulmaya çalışmıştır. Tocqueville de “Entelektüel sorgulamanın amacı da zaten “kendi kendisinden kopmak”tır:” Sadece bilgi edinmeyi sağlayıp bir şekilde ve olabildiğince bilgi sahibinin yolunu kaybetmesini, şaşırmasını sağlamayacaksa bilgi peşinde koşmanın ne anlamı olabilir ki?” (Bayart, 1999, s. 10; Tocqueville, 1986, s. 512) derken insanın bilgiyle bir arayış yolculuğuna başlamasının gerekliliğini vurgular. Bilgi sahibi olan insanda bir değişim olmuyorsa bilmenin bir önemi olmadığına göre insan “Buldum, ben buyum.” sabiteliği içinde olabilecek bir varlık değilse kimliği nasıl tanımlayacağız?

Her şeyden önce kendimizi hayatlarımızı var eden olayların, anlatıların nesneleri mi, yoksa o anlatıların öznesi mi olduğumuza nasıl karar vereceğiz? Sorunumuz kimlik olunca çoğu zaman pek çok sorumuz cevapsız kalacak, kimliklerimiz gibi tamamlanamayacak ama sorunumuz başladığımız yerde de kalmayacak... “İçimdekini görüntüyle keşfediyorum” diyen Lacan (Ergiydiren, 2007, s. 33)’dan hareketle, kimlik; kendi hakkımızda sahip olduğumuz görüşler, tanımlar, imajlar, bilgiler vs. pek çok temsilden oluşmaktadır diyebiliriz. Ya da Levinas gibi “Bedenin bize ebedi yabancılığı hissidir.” (Levinas, 2003 ya da Maalouf gibi “Kimliğim beni başka hiç kimseye benzemez yapan şeydir... Bir insanın kimliği başına buyruk aidiyetlerin birbirine eklenmeleri demek değildir, kimlik bir “yamalı bohça” değil, gergin bir tuval üzerine çizilen bir desendir; tek bir aidiyete dokunulmaya görsün, sarsılan bütün bir kişilik olacaktır.” (Maalouf, 2006, s. 16-27) diyebiliriz. Chambers gibi “Kimlik ‘dillendirilmeyen’ öznel hikâyelerinin tarihsel ve kültürel anlatılarla buluştuğu istikrarsız noktada biçimlenir.” (Chambers, 2005, s. 41). Newcomb ve arkadaşları gibi “Benlik kavramımız, bizim mutlak değerimizden çok diğerlerinin bizim hakkımızda düşündüklerinden çıkardığımız şeylere bağlıdır.” (Bilgin, 2007, s. 82). Bilgin gibi “Benim ‘ben’ olmam, diğerinin tutumunu almam demektir; ona ilişkin beklentilerime dayanarak onun benim davranışına tepkilerini kestirmem demektir.” (Bilgin, 2007, s. 81) gibi pek çok tanım yapabiliriz. Bütün bu tanımların hepsinde ortak olarak bir aidiyeti ve bunun dışında kalan bir “öteki”nin olduğunu görüyoruz. Bu noktada kimliğe öteki olmayan, kabul ettiğimiz bizi bir tanıma dâhil eden bütün aidiyetlerimiz diyebiliriz.

19. yüzyılda yavaş yavaş benimsenmeye başlanan bireysel kimlik duygusu her geçen gün yayılmaya devam etmiştir. İlk modernite olarak bilinen romantizm, bunun en canlı göstergelerinden biri olsa da o dönemde kimlikler yukardan gelmeye devam ettiği için günümüzdeki gibi net bir sorun olarak karşımıza çıkmamaktadır. Karşılaşılan “öteki”ler hâlâ sınırlı sayı-

dadır. 1960'lara gelinceye kadar keskin değişiklikler göze çarpmamaktadır. 1960'lı yıllar bu konuda keskin değişikliklerin göze çarptığı bir dönemeç olmuştur. Özneler, kendi kendini inşa etmek zorunluluğuyla yüz yüze kalmıştır. 1960'lardan itibaren azınlıkların yükselişi ve bireyleşmenin önem kazanması, üzerinde en çok durulan hususlar olarak dikkati çekmektedir. Modernliğin tarihinde bir dönemeç olan 1960'lı yıllarda birey artık merkezdedir. Kendi yaşamına anlam vermek bireyin görevidir. Hayatın anlamı kişisel inşa etme süreci olarak nitelenen bu dönem; ikinci modernite olarak kabul edilen bireyleşme, yeni bir oluşumdur. Bireyler her şeyi sorgulamakta, kendisi olmanın farklı yollarını aramaktadır. Bu dönem bireylerin tepkilerinde anlam bulmakta ve bu durum yeni çatışmalara zemin oluşturmaktadır.

Kaufmann'a göre "bu noktada kimlik devreye girerek parçaları yapıştırmaktadır; refleksivite kesinlikleri yıktığında, kırdığında, eylem için zorunlu öz saygıyı korumak için kimlik devreye girerek anlam inşa etmektedir; bireyi tekilleştirmekte ve birleştirmektedir; belirli bir bağlama entegre olmuş sembolik bir evren yaratarak biyografik bellekte bir süreklilik sağlamaktadır. Kısacası 'yaşama anlam veren küçük bir müzik yaratmaktadır.'" (Bilgin, 2007, s. 50). Ama bu durum sanıldığı kadar kolay olmamıştır. Çünkü özne olmak demek sorumluluk almaktır. Bu da zor ve sıkıntılıdır. "Levinas'ın kendi sözcükleriyle,"insanın insanlığı, öznellik, öteki için bir sorumluluktur, aşırı bir incinilebilirliktir. benliğe dönüş, sonu gelmez dolambaçlı bir yol hâlini alır." (Bauman, 2011, s. 109). E. From'un kaleme aldığı "Özgürlükten Kaçış" kitabında da bu durumu çok net görmekteyiz. Bu döneme kadar "Çoğu insan hayatın anlamını geçmişte aramakta ve kimliği inşa edilecek bir şey gibi değil, aranarak bulunacak bir şey gibi görmektedirler. Burada kimlik, 'bir kişinin kaybettiği veya kaybettiğini sandığı ve aradığı, bulamadığında ise bir frustasyon yaşadığı bir nesne (obje)' şeklini almaktadır." (Bilgin, 2007, s. 50). Şimdi ise kimlik kavramı artık aranılan değil, bizim kurgulayacağımız, oluşturacağımız bir yapıya dönüşmüştür.

Coğrafi keşifler, okuryazarlığın artması, kadınların çalışma hayatına girmeleri, seçme seçilme haklarında ırk ve cinsiyet ayrımlarının ortadan kalkması, insanların etkileşim alanlarının farklılaşması kökten değişim ihtiyacı doğurmuş, karşılaşılan pek çok yeni "öteki" kimliğin inşa edilen bir yapıya dönüşmesinde önemli bir rol oynamıştır. "Kısa bir süre önce Paul Virilio, Francis Fukuyama'nın "tarihin sonu"nu ilan edişinin çok kaba ve çığ göründüğünü ama artık "coğrafyanın sonu"ndan büyük bir güvenle bahsedebileceğini ileri sürmüştü." (Bauman, 2010, s. 19). Mesafelerin artık sorun olmaktan çıktığı bu dönemde, geleneksel aidiyet biçimleri değişmekte, sosyal pratikler gözden geçirilmektedir. Sosyal rollerin sorgulandığı seçimsel bir kimlik anlayışı gelişmeye başlamıştır. Birey kurumlar ve gelenek tarafından değil bizzat kendi kendisini taşıdığı bir sürece girmiştir. Dünyayı tanımak yerine, kendini tanımaya çalışmak ve kendini tanımlamak çabasındaki bireyin egosu, onun en büyük yükü hâline gelmiş uçsuz bucaksız bir alanda yapayalnız kalmıştır. Ehrenberg'in 'kendi olma yorgunluğu' dediği bir bunalımın başgösterdiği yeni bu dönemde "ben" ve "öteki" her defasında yeni bir anlam kazanmaya başlamıştır.

Günümüzde kimlik kavramı, göç, milliyetçilik, din, cinsiyet araştırmaları ve etnisite araştırmaları, uluslararası ilişkilerde neredeyse vazgeçilmez bir hâledir. Kimlik arayışının yükseliş nedenlerini bireyselleşme ve küreselleşmenin yaygınlaşmasıyla insanların bir yere tutunma ihtiyacında aramak gerekir. Geleneksel yapıların hızla çözülmesi, aidiyet duygusunun zayıflamasına ve kendi seçimiyle kendini inşa etmek durumunda kalan bireyin boşlukta kalmasına neden olmuştur. “Bu durumda aile, mahalle, etnik veya dinsel gruplar, koruyucu ve güven verici bir çerçeve (yuva fikri) olarak önem kazanmaktadır. Ulusal aidiyet, mantıksal olmasa da -çoğu insan tarafından- psikososyal bir gereklilik gibi hissedilmektedir.” (Bilgin, 2007, s. 270). Yaşama karşı bir güvensizlik vardır ve bunun nedeni; hiçliktir. Hiçlik nerden geldiği ya da geleceği belli olmayan gizli bir tehdit olarak hayatlarımızda yerini alır. Bu tehdit gücü belirsizliğindedir. Artık belirli bir varlık yoktur: her şey her şeyin yerine geçebilir. Ve her şey her şey olarak yeniden üretilebilir. Ve yeni bir kendilik olarak yeniden karşımıza çıkarılır. Her şey bir seçim olarak önümüzde durmaktadır. Bauman’ın da ifade ettiği gibi “Anlam atfetmek kaçınılmaz olarak anlamsızlık atfetmektir; bir kısım insanı önemli görüp seçmek, zorunlu olarak başka birilerinin önemsiz yada en azından daha az önemli olduklarını ilan etmektir.” (Bauman, 2012, s. 42). Bu bir sorumluluk, aynı zamanda da bir risktir.

Genel yaygınlaşma eğilimiyle gelen şeyin yol açtığı anlam yitimiyle her şey hayatlarımızıza girerken hiçbir şey artık net bir tanıma sahip değildir. Simmel’e göre “İnsan, farklılıkları kaydeden bir varlıktır. Zihni, birbiri ardına gelen anlık izlenimler arasındaki farkla uyarılır... Kalabalığa karışmak,”düşlerden oluşan büyümlü bir toplum”a girmek,”dipsiz bir elektrik sarnıcı”na dalmak gibidir.” (Simmel, 2003, s. 12-86). İnsanlar kalabalıklar aktif ve karmaşık kültürel çevrelerini, özellikle de sembolik çevrelerini, kimliklerini, inançlarını ve kültürel bir tarz olarak değerlerini maddi arayışlar içerisinde birleştiren kültürel toparlanmalar ve altüst oluşlarda bir araya getirirler. Kültürel formları yayarak kültür-ötesi, kültürel melezler yaratır. Melez formlar ve türler, tanımlamalarla bilindik hâle gelir. Ama bütün netliğini (saflığını) artık yitirmiştir.

Çok farklı dünyaların belki de asla gidemeyeceğimiz mekânları, her gece televizyon ekranlarında bir imajlar kolajı olarak bir araya getirilip gösterilmesi, evimizde, işimizde gittiğimiz her yerde bize eşlik eden internet ve cep telefonlarıyla “bir tür minyatür kaçış fantezileri etrafımızda bize kendilerini sunarlar. Anlaşılan böyle özel hayatın başka bir gerçekliğe giden kaçış yollarının vadiyle kesintiye uğratıldığı bölünmüş kimlikler olarak yaşamaya mahkûm” (Harvey, 2006, s. 337) bir hâle gelirken ne tam bir Alman, tam Amerikan, İngiliz, Türk ya da Fransız olamazken “içinde yalnız nesnelerin değeri olan yabancılaştırmış bir dünyada, insan nesneler arasında bir nesne olmuş: gerçekten, görünüşte nesnelerin en güçsüzü, en aşağılık durumuna” (Güneş, 1995, s. 11) dönüşür. Gerçek olmayan gerçekliğin yerini alırken insanlar kimlik inşalarını yapay bir alana aktarırlar.

Günümüzde sınırlar tam olarak ortadan kalmıştır diyemeyiz ancak sınırlar boyut değiştirmiştir. Giderek yapay bir hâle gelen sınırlar bireyi kendi dar alanında hapsedmeye de kendine

ait net bir alan kavramını da saf bir biçimde bırakmıyor. Sınırın ötesindeki ötekiyle ilişkinin (etkileşimin) başladığı yerde varlığını tanımlamaya başlayan ben, artık o yüzden her an kendini tanımlamak durumunda olan bir anlatıcıya dönüşüyor. Bu noktada kendi gibi olama- ma çaresizliğinde kıvrınırken birey genelleşmiş diğerlerinden biri hâline gelmeye başlıyor. “Sürekli tosladığımız bir dizi belirsizlik, belki de bir dizi belirlilik duruyor karşımızda.” (Bayart, 1999, s. 11) ve biz hangisinde tanımlanmak istediğimize kendimiz karar veriyoruz. “Bilinen görünen kimliklerin hangisi içimizde yerini alacak tercih edip sonra da sonuçlarını oturup izliyoruz. Tarihçi Marc Bloch “İnsanlar babalarından çok zamanlarının çocuklarıdır.” (Maalouf, 2006, s. 6) diyordu. Ve içinde bulunulan zaman bir bedende birden çok gösterinin var olabileceği, birden çok ötekiyle çarpışılan, postmodern bir zamandır. Bauman’ın da dediği gibi “Postmodernlikte, kesin bir kopma ya da belirli bir farklılaşma yok. Postmodernliğin dışlama gücü zayıftır. Sınırlara sınır koyan postmodernliğin, kendi ayırt edici özelliği olan farklılığa, modernliği de dâhil etmekten başka çaresi yok.” (Bauman, 2003, s. 327). Modernliği de kendisine dâhil etmek zorunda kalan postmodernite, modernitenin aksine belirsizlikle var olur. “Müphemlik, belirsizlik, çift anlamlılık... Bu sözcükler gizem ve muamma duygusu verirler; aynı zamanda, belirsizlik adı verilen bir hoşnutsuzluğa ve kararsızlık ve duraksama denilen kasvetli bir zihin durumuna da işaret ederler. Şeylerin ya da durumların müphem olduğunu söylediğimiz zaman, neler olacağından emin olamadığımızı kastederiz ve bu durumda ne nasıl davranacağımızı biliriz ne de eylemlerimizin sonucunun ne olacağını kestirebiliriz.” (Bauman, 2005, s. 76). Görüyoruz ki postmodern zamanın çocuklarının resmini net çizgilerle ifade etmek çok da mümkün görünmemektedir.

Metropol kültürün oluşturduğu, köksüzlük duygusu, farklı dünyalar arasında, yitirilmiş bir geçmişle bütünleşememiş bir şimdiki zaman arasında kalmışlık duygusunu sorgulamayla birey, gerçek ve hayali yolculuklarla birlikte, çok farklı zaman ve varlık ritimlerine dayanan bir kimlik oluşturabilir. Ve bu noktada kimliği Bilgin gibi “Belirli bir töze göndermeksizin, bir kurguya, tarihsel olarak oluşturulmuş, inşa edilmiş bir temsiller sistemine dayanmaktadır.” (Bilgin, 1999, s. 78) şeklinde tanımlayabiliriz.

Gündelik düşünme alışkanlıklarımızın ve pek üzerinde durulmayan günlük davranışlarımızın altında yatan nedenleri algılamamız, içinde yaşadığımız mekân ve zamanı çok iyi anlamamıza bağlıdır. Çünkü anlamın peşi sıra yorumlama gelir ve bu, kimliğin oluştuğu, şekillendiği noktadır. Anlam, doğası itibarıyla tartışmaya açık, bireyin algısına göre değişen, değişken ve bir o kadar tartışmaya açık olduğu için politik bir kavramdır. “Anlam nesneleri, etkinlikleri ve mekânları kullanışımız sonucunda oluşur ve belirlenir.” (Chaney, 1999, s. 84-85). Düşünen, gören ve anlayan ve bununla birlikte Gauchet’ye sınırların insanı olan modern insan nasıl şekillenir?

Modernliğin geriye dönük tanımları, kimlik stratejilerini potansiyel olarak totaliter kılmaktadır. Etnik veya ulusal kimlikler ile uygarlıkların indirgenemez farklılıklar taşıdığını ileri

süren kültürelcilik, garip bir şekilde dünyanın diyalektik bütünlüğüne katkıda bulunur. “Kimliklerin sayısı arttıkça insan edinmek istediği kararlı, muteber bir kimliğin kabul edilmesini sağlamak zorundadır.” (Kellner, 2001, s. 196). “Mevcut kimlik tipleri içinden seçilen kişisel kimlik, seçimin yapıldığı andan itibaren fark edilen yeni kimlikler tarafından sürekli bir sorgulamaya tabi tutulur. Bu nedenle, bu insanlar kimlik seçimlerini doğru yaptıklarından ve bu kimliği gelecek yaşamlarında değiştirmeyeceklerinden tam olarak emin olamazlar. Modernlik sürekli bir değişme, devinim, devrilme ve yenilik sürecini kapsadığı için herhangi bir kimliğin mutlak olarak sabitlenmesi mümkün değildir.” (Özyurt, 2005, s. 187). Bu dönemde kimlikler Simmel’in uzun uzadıya üzerinde durduğu moda gibi cazibe merkezi hâline gelebilir. Bununla birlikte eskiyip yenilenebilecek bir nesneye dönüşebilir.

Her şeyin kabloların ucunda olduğu dijital bir dönemdeyiz. Günümüz insanı artık eş zamanlı olarak (kendi imgesiyle) çok sayıda yerde birden bulunabilen bir insandır yani her yerde olan insandır; Almanya’da, Fransa’da, Amerika’da, Avustralya’da, Afrika’da vs... Fiziksel gerçekliğin o yerde mevcut olmaması, orda olma yanılsamasının gerçekliğini yok etmez. Bu da mesafenin etkisinin yok olması demektir ki sınırların ötesindeki diğerlerine çarpan insanın parçalanarak daha fazla kendi oluşturmasına neden olmaktadır. Modernlik ve sınırların göreceli olarak ortadan kalkması, geleneksel kimlik kalıplarını da yok etmekte, modernlik öncesinden gelen kimlikler de anlamını modern dönemde yeniden kurarak varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Bu durumda kimliğin modern bir kavram değil, modern dönemde yeniden şekillenen, yeniden anlam kazanan bir kavram olduğunu söylemek daha doğru bir söylem olur.

Modern ve postmodern zamanda “kimlik” seçilip inşa edilir. Düşünümsellik ve farkındalık çerçevesinde yapılandırılır. Çok fazla seçme olanağının olması kimliği kullanılıp atılan bir tüketim malı hâline dönüştürür. Postmodernite içinde toplumsal ilişkiler hangi kimliği gerektiriyorsa o kimlik bedenimize yapışmayacak ve kalıcı olmayacak bir biçimde inşa edilir. Modern kimlikler, bireyin kendi başına var olmasının ve özgürce hareket etmesinin zemini kurar. İnsanlar her gün kendileri ile ilgili yeni kimlikler keşfeder. Bir yandan bastırılan kimlikler ortaya çıkarken diğer yandan yeni ve artan mekânlarda pek çok insanla ilişkilerle birlikte yeni kimliklerin kazanıldığı görülür. Hatta hayalin kapısının çalınarak henüz olmayanın ismarlama bir kimlikle var edilişi, parçalı ve göreceli olan anlam içinde varlığın özü hâline gelir.

Ötekiyle Çizilen Sınır ve Sınırın Akışkanlaşması

Öteki, benim sınırlarımı belirleyen ve bu sınırlarda hareketlerimi şekillendirendir. Ayrıca benden etkilenen ama bu etki esnasında beni etki alanına alandır. “İnsan karşılaşmayı ifade etmeksizin karşılaşamayacağım tek varlıktır. Karşılaşma tam da bu noktada bilgiden ayrılır. İnsana gösterilen her tavırda bir selam vardır -bu tavır- selam vermeyi reddetme bile olsa. Burada algı, özgürlüğümün, iktidarımın, mülkiyetimin alanı olan ufka doğru fırlatmaz

kendini. Bireyi bu tanıdık zeminde ele geçirmez.” (Levinas, 2003, s. 82). Belli bir miktar ötekinin yüzünde diğer ötekiler olsa da ötekinin yüzünde diğer ötekilerin yok oluşu vardır. Ve ilk etapta öteki sorumluluklarını miktarınca beni ilgilendirir. Bireyin kendinde kendini gerçekleştirebilmesi için bir başkasına ihtiyacı vardır. Çünkü yalnızlığı içinde bilincin gerçekleşmesi beklenemez. Ben kendi benliklerini koruyabilmek için kendi benliklerini tanımlamaktadır. Koruyacağı şeyi tanımlamakta ona bir sınır çizmektedir: “ben sınırı”. Bu sınır “ben”i ötekiden ayıran beni var eden alandır. “Ben”in kendini tanımladığı yer ama başkası “ben”in sınırı mı yoksa “ben”in kendini tanımladığı, “ben”in zenginleştiği kaynak mı? Bu da başka bir sorundur. Her şeyden önce “ben”in sınırlarına sabitliği olan kesin katı sınırlar olarak bakmamamız gerekiyor.

Ötekiye nasıl bakmamız gerekiyor? Ötekini nerde ve ne şekilde konumlandıracağız? Günümüzde öteki kavramı ne ifade ediyor? Keyman (1996, s. 76-78), Kehare’in çalışmasından hareketle bu bağlamdaki eğilimleri şöyle sıralamaktadır.

1. Ampirik bir nesne olarak “öteki”: (Sözde nesnel ve gerçeklere dayalı olan bilgiler sağlayarak açıklamak amaçlanır.)
2. Kültürel bir nesne olarak “öteki”: (Modern benliğin aynadaki görüntüsü” olarak temsil edilir.) (Modern (Batılı) ve geleneksel (Doğulu) olan arasında kurulan modernizasyoncu iki kutuplu görüşü niteleyen özcülüğün bir sonucu olarak “öteki” ne olduğundan çok ne olmadığıyla tanımlanır.)
3. Bir varlık olarak “öteki”: (“Öteki”nin bu şekilde kavranışı hem ampirik bilgi toplama tarzından hem de onun kültürel bir nesne olarak tanımlanmasından radikal şekilde ayrılır. Ancak “öteki”ni tarihsel bir varlık “gerçek” bir tarihsel var oluş olarak göndererek hem yorumcu hem de var oluşçu söylemler modernitenin rejimi dâhilinde işler ve “ben-öteki karşıtlığını” muhafaza ederek “öteki” kategorisini hâlâ ontolojik bir varlık olarak düşünürler.
4. Söylemsel bir yapı olarak “öteki”: “Öteki”nin tarihsel bir varlık olarak anlatılışını reddeder.
5. Farklılık olarak “öteki”: Kimlik fark ilişkisine yerleştirilmiş öteki, “ben” “öteki”nin ilişkisel özelliğini vurgulayarak sömürgeci ile sömürgeci arasındaki karşılıklı bağımlılığın eleştirel bir şekilde incelenmesine olanak tanıyarak odağı kimlik/farklılık eksenine taşır.

Biz burada neyi arıyoruz? Sağlam temelli sabit bir hakikat mı? Belirsizlik bizi tatmin edecek mi? Neden kesinlikler bizim için bu kadar önemli? Hakikat dediğimiz kavramın değeri ne? gibi pek çok soru sorabiliriz. Nitekim bu sorular bugün içinde bulunduğumuz postmodern dönemin müphemliğinden kaynaklı sorular. Her an her şeyin değişebileceği hissi, kentin parçalanmış mekânlarında farklı kültürlerin olması, bizim ötekilerle her dipdibe olmamız, ötekilerle karşılaşabilmek için deniz aşırı yolculukların yapılmasının gerekmemesi, bununla birlikte bütün bu yolculukları oturduğumuz yerden kumandanın düğmesine basarak yapabiliyor olmamız, “öteki”lerle iletişime ağlar aracılığıyla geçebilmemiz ve bu iletişim sonucu bizde

olan değişim önümüze bir sorun olarak çıkıyor. Nietzsche'nin de söylediği gibi "Hakikatin değeri" sorunu çıkıyor önümüze-yoksa sorunun önüne biz mi çıkıyoruz? Hangimiz burada Oedipus? Hangimiz Sfenks? Soruların ve soru işaretlerinin bir buluşması bu, öyle görünüyor..." (Chambers, 2005, s. 60; Nietzsche, 1973). Sınırları aşan kitle iletişimi sayesinde her geçen gün farklı hayat biçimleri hakkında daha fazla şey öğreniyoruz. Daha fazla yabancıyla etkileşime girebiliyoruz. Televizyondaki, bilgisayardaki gerçek sanal bir suret olsa da bunu bir gerçeklik olarak yaşıyoruz ve etkileşim hâlinde oluyoruz. Bu durumda asıl gerçekliğimiz sanal bir noktaya kaymaya başlıyor. Bugün artık "öteki" ile yüzleşme, farklılıkları ve farklılıklarla birlikte dünyamızı dolduran ve oluşturan farklı şeyleri tanıma düşüncesi, fiziksel, coğrafi bir karşılaşmadan ibaret değildir. Bu yüzden hangimiz nerden, ne kadar etkilenmiş, bunun ölçüsünü ayırt edemiyoruz. Bu durum sınırların birbirinin içine geçmesine, bir sınırın nerde başlayıp nere bittiğini ayırt edemeyecek bir hâl almasına kapı aralamıştır.

"Yalnızca bir değil, birçok kültürün var olduğunu keşfettiğimizde ve bunun sonucu olarak ister yanılısama olsun ister gerçek- bir tür kültürel tekelin sona erdiğini kabullendiğimiz anda bu keşfimizin yıkıcılığının tehdidi altına gireriz. Birdenbire (dünyada) sadece "ötekiler" in var olması, bizim de "öteki" ler arasında bir diğer "öteki" olmamız olanağını doğurur." (Morley, & Robins, 1997, s. 48; Ricoeur, 1965, s. 278). Jabes'in "Bir gün benim için her şeyden daha önemli olanın, kendi kendimi ne dereceye kadar bir yabancı olarak tanımladığım olduğunu fark ettim." (Chambers, 2005, s. 9; Jabes, 1991) sözleri "öteki" nin ne kadar "ben" i var kıldığını ve artık "öteki" nin gözle görülebilecek bir sınır çizgisini çoktan geçtiğini gösterir.

İnsan dağılmış, parçalanmış, sınırların boyut değiştirdiği tamamlanmamış bu dünyada, tamamlanmamış kimliklerini tamamlamaya ve kendini tanımlamaya çalışır. Thomas Pynchon deyimiyle: "Bu dünya, ayrı bedenlere, hafızalara, dillere, tarihlere ve farklılıklara bölünen arapsaçı bir dünyadır." (Pynchon, 1990, s. 267). Bugün bizler başlangıçlara geri dönmeye çalışıyor, içinde bulunduğumuz belirsizlikte kendimizi görünür kılma isteği duyuyoruz. Ve bu noktada arzularımızı, eksikliklerimizi yüklediğimiz, kendimizi tanımlamak için var ettiğimiz "öteki" nin başlangıcında ne olduğunu anlamaya ve anlamlandırmaya çalışıyoruz. Bunun altında yatan düşüncüyü biraz daha irdelleyecek olursak aynılaştırma düşüncesiyle karşılaştığımızı görürüz. Levinas "Aynılaştırma "ben" in özgürlüğünü kurar çünkü ben karşısına çıkan her "başka" ya rağmen kendine döner ve böylece hiçbir "başka" onu sınırlandıramaz, engelleyemez." (Levinas, 2003, s. 116) der. Bilgin de bu konuda "öteki" lik (anterite), her şeyden önce, asgari bir benzerlik gerektirir; çünkü bu benzerlik, farklılaşırken kendini tanımak, onda kendini bulmak için zorunludur." (Bilgin, 2007, s. 179). Ben kendini tanımlarken benzerliklerden yola çıkar ve kendini, farklılıklarını önceleyerek inşa eder.

"Öteki" ni, radikal başkılığı tanıdığımızda, artık dünyanın merkezinde olmadığımızı kabul etmiş oluruz. Merkez ve varlık duygumuz değişir. Buna paralel olarak tarihsel, kültürel ve varlık duygumuz da değişir. Tarihsel, kültürel ve psikişik öznel olarak bizler de köklerimiz-

den koparılır, var oluşumuza, hareket ve başkalaşım bağlamında karşılık vermeye zorlanırsınız.” (Chambers, 2005, s. 39) “Öteki’yle, yabancıyla bir arada yaşama, bizi bir öteki olup olmama olasılığı ile karşı karşıya getirir. Bu, sadece ötekini -insanlıkçılıkla- kabul edip edememe meselesi değildir, kendimizi onun yerine koymak demektir ki bu da insanın kendi için kendini tahayyül edip yaratması demektir.” (Kristeva, 1991, s. 13; Morley, & Robins, 1997, s. 48) Her defasında “ötek”i “ben”i tanımlayan şey olarak hayatın merkezinde yerini almaktadır.

Ötekine ilişkin sosyoloji düşüncesine baktığımızda bunun Batı kaynaklı bir düşünce olduğunu görüyoruz. Modernitenin kaynağı olarak kendini konumlandıran Batı dünyanın geri kalan bölümünde modern yaşamı oluşturmaya çalışmaktadır. Elbette ki kendi yorumladığı şekliyle. Avrupa kimliğini tanımlarken gönderme yapılan “öteki”ler: Amerika, İslam, Japonya ve Doğu vs. Corm, “Modernlik daima gizemli ve büyümlü bir kelime olarak Avrupa egosu ile dünyanın geri kalan kısmı arasına bir set çeker. Modernliği yaratanın Batı olduğunu kabul edersek “Batı” olarak tanımlanan hayali mekân ve kimliği yaratanın da modernleşme olduğunu kabul etmemiz gerekir. Arnes Heller ve French Feher’in ileri sürdüğüne göre modernliğin kendi dinamizmi de onun Batı kökenli temellerini aşındırmıştır.” (Morley, & Robins, 1997, s. 207) “Öteki” -oradan kendimize bakarak- kendimizi olmak istediğimiz gibi gördüğümüz konumdur.” (Zizek, 2004, s. 249-250). Yani “Doğu” vardır çünkü Batı’nın var olabilmesi için ona ihtiyacı vardır. Batı düşüncesi ancak Doğu’yla netlik kazanır, anlamlı hâle gelir.

“Bugün bütün sosyal ve siyasal kimlikler, bir biçimde, devlet tarafından şekillendirilmektedir. Bazı kimlikler, devletin insanları kontrol altında tutma ve tanımlama gayretlerinin sonucuyken kimileri de devletin sınırları tanımlama çabalarından doğmaktadır.” (Donnan, & Wilson, 2002, s. 116). Thomson “Sosyal yaşamın yaratıcı ve kurucu bir özelliği olan ideoloji, yalnızca yeniden üretilmez ve sürdürülmez, aynı zamanda sembolik formların sürekli değişimini de içeren etkileşimler ve eylemler aracılığıyla direnç gösterir ve dönüşür.” (Lull, 2001, s. 222) derken Milas da “Meşruiyet kavramı kimi zaman tanrısal metafizik bir anlam kazanır. Irklar, soylar ve uluslar, ezelden beri bir alinyasıyla belirlenmiştir, biri üstün, adil, öteki bunun aksidir. Bu farkın semiyolojik bir anlamı vardır. Mesaj ise açıktır: biri hak sahibidir, öteki değildir. Hak ise ulusçu proje ile doğrudan ilişkilidir; bu bir ulusal meşruiyet projesidir.” (Milas, 2005, s. 118) diyerek kimlik kavramının öteki üzerinden nasıl siyasallaştırıldığına dikkatleri çeker.

Tarihçi Albert Hourani, “Mevcut olan her şeyi ele geçirme amacıyla Avrupa düşünce ve muhayyilesinin büyük genişlemesiyle tarihte yeni bir şey ortaya çıkmıştır.” (Hourani, 1980, s. 13) der. Dünyayı ele geçirme arayışı içerisinde Batı, kendi eşsizliğini ötekine bakarak yani “Avrupalı olmayana” bakarak tanımlamıştır. Doğu onun doğusudur, çünkü “Batı” var olmasaydı, Doğu da var olamazdı. Doğu’ya varlığını ve kimliğini kazandıran, Batı olmuştur. Kazandırdığı bu varlık ve kimlik, aşağılık ve yetersizlik getirmektedir.” (Morley, & Robins, 1997, s. 186-187). Çünkü tam olmak için diğeri eksiktir ve Batı kendini eşsiz olarak tanımlamaktadır. Bu eşsizliğin korunması için Doğu bütün eksik ve kötü sıfatlarla var olmak zorundadır.

“Ötekileştirme”, her şeyden önce kimliğimizi tanımlamayı ve korumayı sağlamaktadır. Zira “öteki”, negatif tanımlama (ne olmadığımızı belirtmek) yoluyla yani bir şeye karşıt olarak kimliğimizi kavramamızı ve hissetmemizi kolaylaştırmaktadır. Diğerleriyle kontrastımızı arttırmak, farksızlaşma çabamızı gidermekte ve kimlik kaybını önlemektedir.” (Bilgin, 2007, s. 197). “Nesne “öteki”nin kendisinden ayrılır, “öteki”nin kendisi” ona sahip değildir”, nihai cevaba sahip değildir -yani kendisi de engellenmiş, arzulamaktadır; “öteki”nin de bir arzusu vardır. “Öteki”deki bu eksik, özneye, deyim yerindeyse nefes alınacak bir alan verir: ki bütünsel yabancılaşmadan, onun eksikliğini doldurarak değil, onun kendisini, kendi eksikliğini “öteki”-deki eksikle özdeşleştirmesine imkân vererek kaçmasını sağlar (Zizek, 2004, s. 139-140). “İç” “dış” a göre veya “dış” sayesinde var olabiliyorsa “ben”in olması için de “öteki”lerin var olması gerekir. “Öteki”leştirme bu noktada zorunludur. “Öteki” farklı renkleriyle, sesleriyle, yaşanır-sıyla “ben”in gerek fiziksel gerek sözsözsel uğrak alanıdır. Bedenini tanımladığı yerdir. Kendini tasarladığı ve vücut bulduğu alandır.

Aidiyet “ben”in kendisini tanımlamaya başladığı anda var olan bir duygudur. Derrida “Bütünün parçası olarak aidiyet ile “baştan aşağıya” ait olma birbirleriyle uzlaşmaz olsa gerek. Benim kültürel kimliğim, kendisinden itibaren konuştuğum şey, yalnızca Avrupalı değil, kendi kendisine özdeş değil ve baştan aşağıya” kültürel” de değilim.” (Derrida, 2003, s. 81) derken tam olarak aidiyet duygusunun net sınırların kalkmasıyla birlikte dönüştüğünü bize hatırlatır. Yeni türeyen aidiyet kavramıyla birlikte, her türlü düşünce ve eylemin ön koşulu olarak inşa edilen kategoriler “ben”i parçalara ayırır. “Ben”i parçalayarak yeni bir ben inşa edecek bir sürü parçaya ayrılmasına neden olur.

“Öteki”lere ait gelenekleri ve değerleri sorgularken kendi geleneklerimizi ve ölçüt olarak kendi değerlerimizi alırız; oysa bunlar beni “öteki”ne önceleyen olası pek çok tercihten biri değil mi? Modern dünya eşitliğin bütün insanlar arasında olduğu bir yaklaşımla eşitliği tanımlarken; eşitlik temeline dayandırdığı yeni bir “başkalık” doğdu. Siyasal modernlik “öteki” ile ilişkiye yeni bir boyut ve anlam kazandırdı. Artık incelenen şey “ırk” değil, toplumsal bakımdan ele alınan ırkın da rol oynadığı toplumsal ilişkilerdi. “İki kültür arasında kalmış marjinal insan ya da bölünmüş ruh, Park’a ve daha sonraları Stonequiste göre Yahudi, Simmel’in çözümlenmesinde de olduğu gibi yabancı tipinin cisimlenmiş hâliydi. Marjinalite özgürleşmenin işaretiydi.” (Dominique, 2005, s. 211; Everett, 1937). Göçle çeşitlenen toplulukların, nasıl olup da birleşmiş bir toplum oluşturdıkları sorgulanmakla, “öteki”lerden oluşan bir topluluğun bizi nasıl oluşturduğu anlaşılmaya çalışılmaktadır.

Modernliğin getirdiği sorgulama tarzı öncelikle zihinsel ardından da somut karşılıklar içinde “öteki kuramı” üzerinden kendine yeni bir kimlik oluşturmayı sağlamıştır. Yeni kimlik(ler)-le kendine yeni bir dünya kuran insan, sadece insan haklarının kullanımında değil aynı zamanda sosyal bütün tercihlerde belirleyici bir rol üstlenmiş ve her defasında “öteki” üzerinden bu rolünün sürekliliğini sağlamaya çalışmıştır. Çoğu zaman kullandığımız “biz” ve “onlar” kavramını ele aldığımızda bu çeşitliliğin içinde “Biz kim?, Onlar kim?” açmazıyla karşı karşıya kaldığımızı görürüz.

Doğu Batı'nın "öteki"sidir. "Öteki" ise bir kurgudur. Fiili gerçekliğin açık bir şekilde belirleyiciliğine rağmen her türlü ön yargıyı içinde barındırır. "Öteki" bizimle aynı gerçekliği paylaşmayan ve açık ya da gizli hep düşman olandır. "Öteki her zaman bizden ister olumlu ister olumsuz olsun, farklı olmalıdır; bu farklılık sağlanmadığı durumlarda zaten "öteki" de yok demektir." (Milas, 2005, s. 22). Siyasal bir olumlama ve birleştirme sonucu kurgulanan "öteki" bir savunma mekanizmasından ziyade bir kimlik arama sürecinde yaratılmıştır. Ve farklılığı korunmak zorundadır. Bu her şeyden önce "ben'i, "öteki" üzerine inşa eden "ben'in psikolojik bir gereksinimidir. Batı varlığını Doğu üzerinden kurmuştur ve Doğu olduğu sürece hep var olacağını bilerek kendini güvende hissetmektedir. Toplu bir hafıza oluşturmayı istemekte ve bunu yaparken "öteki"nin imajı da kendiliğinden oluşmaktadır. Biz tarafının bittiği yerde başlayan "öteki" bizim sınırdır ve bu sınır "öteki"ne göre şekil alırken hafızalarımızda konumunu belirlemektedir. Artık Batı'nın doğusu, Doğu'nun da Doğu'su olmaya başlamaktadır.

Gerçek "öteki"yle kurulan temas bünyesi gereği kırılığandır- bu tür her temas son derece hassas ve kırılığandır, "öteki"ne sahiden uzanma her an ötekinin mahremiyet alanına şiddetli bir tecavüze dönüşebilir... (Zizek, 2006, s. 17). "Korkular "öteki"ne bağlıdır -yani ona yansıtılmıştır- ve "öteki"nin algılanan tehdidi nefret ve şiddet duygularını harekete geçirir. Jacques göre, ele almamız gereken temel sorun, "Korku kaynağı olarak "öteki"nin kimlik figürü olması sorunudur..." Bence kimlik önce bir korku meselesidir: "öteki" korkusudur, "öteki"nin bedeninde nesnesini bulan bir hiçlik korkusudur." (Morley, & Robins, 1997, s. 254). Öteki olmadan varlığın anlamsızlığı ve bunun getirdiği boşluk hissi... Ait olamama durumu, kendini bir yerde konumlandıramama ve konumlandırmak için bir gereksinimin de olmaması durumuna neden olur ki bu insan doğasına aykırı bir durumdur.

"Öteki" mitosu bir grubun tarihini, kimliğini, ahlaksal konumunu oluştururken geçmiş ve bugüne ait her şey bu senaryo içinde bütünleşir ve anlam kazanır. Böylece "öteki", modern zamanların bilimsel yaklaşımında kendine somut bir alan oluşturur. Burada hiçbir kesinlik yoktur. Sadece seçim yapmak zorunda kalırız. İçimizde kök salmış ifade alışkanlıkları seçimimizi ve kimliğimizi belirler. "Öteki"yle aramızda hiçbir kesinliğin olmaması sınırların akışkanlaşmasını sağlamakta, bir yerde başlayıp başka bir yerde biten sınırları ortadan kaldırmaktadır.

Sonuç Yerine

"Öteki"yle ilgili pek çok noktaya bakmaya çalıştık ama zihinlerimizdeki "öteki"ni ne kadar aydınlattık o tartışılır. Günümüzde her şey gibi öteki kavramı da kendi müphemliğiyle karışımızda durmakta ve bu yazı gibi anlamlandırılmayı beklemektedir. Bizim tanımlamaya ve anlamlandırmaya başladığımız noktada öteki var olmaktadır. Her şeyden önce beni var eden "öteki", "ben"in kaynağıdır. Ben kendini tanımlamaya "öteki"den başlar. Öteki kabullerle birlikte dışlamaları da içinde barındıran bir kavramdır. Durduğu yere göre şekil değiştiren bazen bir korku kaynağı bazen merak edilen egzotik yabancıdır bazen de hınç duyulan bir düşmandır. "Öteki"nin ne ya da kim olduğunu tam olarak bilemeyiz ama ne olmadığını bi-

lebiliriz: “Ben olmayan”. Öteki her şey olabilir ama olamayacağı tek şey ‘ben’dir. Ben olduğu anda öteki artık öteki olarak var olamaz. Bu yüzden ben kendini tanımlamaya ‘öteki’den başlar. Öteki farklılıktır. “Ben”le aynı olmayandır. Beni besleyen ve zenginleştiren de bu farklılıktır. “Ben” ötekiyle kendindeki zenginlikleri keşfeder ve ötekiyle her çarpışmada yeni bir ben keşfeder. Kimliklerimiz öteki üzerinden, çarpışmalarla yeniden inşa edilir.

Günümüzde modernlikle birlikte “dünyanın büyüü bozulduğunda” dinsel olan ortadan kalkarken onun yarattığı boşluk, ırk kavramıyla doldurulmaya çalışıldı. O zamana kadar öteki görünmeyen, aşkın olardı. Modernlikle birlikte dinsel olan ortadan kaldırıldığında aşkın olan öteki düşüncesi de yerini sınırların ötesinde görünen, karşılaşılan yabancı bedenler aldı. Ben kendi kimliğini sınırların ötesindeki yabancıyla tanımlamaya, anlamlandırmaya başladı. İrkçi düşünce biyolojik bağları vurgularken iktidar sisteminde yeni devinimlere yol açtı. Öteki ve ben, yeni siyasal arenada yerini yenilenerek aldı. Modern uluslar oluşuncaya kadar farklı olan öteki, hep dışarıda kimi zaman korkulan kimi zaman hayran olunan bir yabancı olarak kaldı. Aşkın olandan görülebilen ötekilere dönüşen öteki; siyah, beyaz, sarı, Çinli, Hintli, Asyalı, Avrupalı, Türk, Kürt, Alman, İngiliz, Hristiyan, Budist, Müslüman, Fransız, Rus vb. pek çok isimle var oldu. Biçimsel farklılıklar ötekini tanımlamak için başat sınırlardı. Modern zaman insanı kendini bu sınırlarla var ediyordu. Sınırların ötesi “biz” oluncaya kadar el yakan, can alan tehlikeli sulardı.

Sonralarda ise ötekiyle ilişkilerimiz, artık sınır ötesi yolculuklara bağlılığını yitirdi. Gerçek varlıklarımızın yerini sanal varlıklarımız almaya başladı. Kentlerde karşılaşılan pek çok ötekine, gerek televizyonda gerek bilgisayarda iletişim hâlinde bulunan pek çok öteki eklendi. Artık oturduğumuz yerden kumandanın ucunda hiç tanımadığımız yerler ayaklarımıza gelmeye, ötekilerle ötekilerin fiziksel varlıkları olmaksızın, fiziksel bir tehlike olmadan, daha korkusuz bir şekilde ekran karşısında etkileşime geçer olduk. Ötekine karşı sorumluluğumuz da anlam değiştirdi. “Ben” görmediği ama çarpıştığı öteki karşısında kendini yeniden yarattı. Çarpışmaların çokluğu “ben”de, parçalanmış ama bütün yeni “ben”ler yaratırken öteki, artık “ben”in parçalarında betimlenir bir hâle geldi. Ötekiyle sınırlar ortadan kalkarken parçalanmış “ben”de parça parça hayat buldu.

Öteki artık uzaklarda sınırların ötesinde değil, içerde sınırların içinde yerini almıştır. Öteki dışarıda ya da içerde var olmaya devam etmiştir. Ben her dönem kendini anlamlandırma ihtiyacı içinde olmuş ve bu durum “ben”in ötekiyle çarpışmasına neden olmuştur. İnsanın kendiyile ilgili soruları devam ettikçe, çarpışmalar, bölünmeler, çoğalmalar devam edecek ve bu defa “öteki” kendi parçalarımızda çoğalarak var olmaya devam edecektir. Gölgenin var olabilmek için ışığa duyduğu ihtiyaç gibi ben kendini tanımlayabilmek, bir kimlik oluşturabilmek için ötekine koşulsuz ihtiyaç duymaktadır. Anlamlandırmanın anlamsızlaştığı, müphemlik, belirsizlik ve çift anlamlılıkla sınırların akışkanlaşarak ortadan kalktığı postmodern zamanın insanının ötekiyle ilişkisi, bir arayışta genel bir hınç içerisinde, şaşkınlık yaratan ve endişe verici bitmeyen fırtınalı özelleştirilmiş bir öyküdür.

Kaynakça

- Bayart, J. F. (1999). *Kimlik yanılması* (Çev. M. Morali). İstanbul: Metis Yayınları.
- Bauman, Z. (2003). *Modernlik ve müphemlik* (Çev. İ. Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2005). *Bireyselleşmiş toplum* (Çev. Y. Alagon). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2010). *Küreselleşme toplumsal sonuçları* (Çev. A. Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2011). *Postmodern etik* (Çev. A. Türker). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2012). *Sosyolojik düşünmek* (Çev. A. Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bilgin, N. (1999). *Kolektif kimlik*. İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Bilgin, N. (2007). *Kimlik inşası*. İzmir: Aşina Kitaplar.
- Chambers, I. (2005). *Göç, kültür, kimlik*. (Çev. İ. Türkmen & M. Beşikçi). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Chaney, D. (1999). *Yaşam tarzları* (Çev. İ. Kutluk). Ankara: Dost Kitabevi.
- Connolly, W. E. (1995). *Kimlik ve farklılık: Siyasetin açmazlarına dair demokratik çözüm önerileri* (Çev. F. Lekezizalın). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Derrida, J. (2003). *Öteki hedef (başka baş)* (Çev. M. Başaran). İstanbul : Bağlam Yayıncılık.
- Dominique, S. (2005). *Sosyoloji düşüncesinin özünde öteki ile ilişki* (Çev. A. Sönmezay). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Donnan, H. W., & Thomas, M. (2002). *SINIRLAR; kimlik, ulus ve devletin uçları* (Çev. Z. Yaş). Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Ergiydiren, S. (2007). *Eleştiride fenemolojik yaklaşımlar*. Ankara: Hece Yayınları.
- Güneş, S. (1995). *Medya ve kültür sessiz yığınların kültürel intiharı*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Harvey, D. (2006). *Postmodernliğin durumu, kültürel değişimin kökenleri* (Çev. S. Savran). İstanbul: Metis Yayınları.
- Keyman, E. F. (1996). Farklılığa direnmek: Uluslararası ilişkiler kuramında "öteki sorunu". (Der.), F. Keyman, M. Mutman & M. Yeğenoğlu *Oryantalizm, hegemonya ve kültürel fark içinde*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Levinas, E. (2003). *Sonsuza tanıklık: Emmanuel Levinas'tan seçme yazılar* (Haz. Z. Direk & E. Gökyaran) (Çev. M. Atıcı, M. Başaran & G. Çankaya). İstanbul: Metis Yayınları.
- Lull, J. (2001). *Medya iletişim kültür* (Çev. N. Güngör). Ankara: Vadi Yayınları.
- Liotard, J. F. (2000). *Postmodern durum* (Çev. A. Çiğdem). Ankara: Vadi Yayınları.
- Maalouf, A. (2006). *Ölümçül kimlikler* (Çev. A. Bora). İstanbul:Yapı Kredi Yayınları.
- Millas, H. (2005). *Türk ve Yunan romanlarında "öteki" ve "kimlik"*. İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Morley, D., & Robins, K. (1997). *Kimlik mekânları, küresel medya, elektronik ortamlar ve kültürel sınırlar* (Çev. E. Zeybekoğlu). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Özyurt, C. (2005). *Küreselleşme sürecinde kimlik ve farklılaşma*. İstanbul: Açılım Kitap.
- Simmel, G. (2003). *Modern kültürde çatışma, sunuş: David Frisby, Georg Simmel* (Çev. T. Bora, N. Kalaycı & E. Gen). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yalom, I. D. (1998). *Kısa süreli grup terapileri: İlkeler ve teknikler* (Çev. N. H. Şahin). Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları.
- Zizek, S. (2004). *İdeolojinin yüce nesnesi* (Çev. T. Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Zizek, S. (2006). *Kırılğan temas, Slavoj Zizek'ten seçme yazılar* (Çev. T. Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.

Kayseri’de Çingen Olmak

Hamit Yüksel*

Giriş

Tebliğimizde, şehir merkezinde elli-altmış yıldır yaşamakta olup halkın onları “Çingen” olarak algıladığı ancak onların kendilerini “Abdal” olarak tanımladıkları 1500-2000 kişilik bir alt kültür gurubunun kentsel dönüşüme tabi tutularak “yalıtılmış hâlde” merkezden uzak iskân edilmeleriyle birlikte, yeni yaşam alanlarındaki sosyalleşme çabalarını anlamaya yönelik bir saha araştırması konu edilmiştir. Çalışma nitel araştırma yöntemlerinden eylem araştırmasına göre desenlenmiştir. Bununla toplumun Çingene olarak kabul ettiği Abdal vatandaşların “ötekileştirme” ve “kendini ötekileştirilmiş” sayma anlamında değerlendirilmesi, kentsel dönüşüm sürecinde mekânsal yaşam alışkanlıklarının değişimi ile yeni sosyal yaşama yansımalarına bakılmıştır. Bu amaçla Abdal insanların sosyal yaşamdaki önemli ve sürekli muhataplarından olan belediye otobüs şoförleri ile yarı yapılandırılmış kapalı uçlu sorulardan oluşturulan derinlemesine yapılan görüşmelerden hareketle onların yeni mekânlarındaki tutum ve davranışlarının çözümlenerek ortaya konulması amaçlanmıştır. Görüşmecilere sorulan sorularda Bogardus’un Toplumsal Uzaklık Ölçeği esas alınmıştır.

Bogardus bu ölçeği ilk olarak 1925 yılında geliştirmiştir. Bu ölçekte insanların diğer ırklar, diller, dinler ve sınıflardan olan kişilerle ilişkilerinin kabul veya red derecelerinin kıyaslanması söz konusudur (Tavşancıl, 2005, s. 25). Bir diğer ifade ile bir kişinin yabancılarından psikolojik ve sosyal uzaklığını ifade eder. Şu maddelerden oluşur: Onlardan bir kişiyle evlenmek istiyorum, onlardan bir arkadaşım olmasını istiyorum, onlardan biriyle çalışmak istiyorum, on-

* Uzman Sosyolog, Yüksek Lisans Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, Avrasya Araştırmaları Ana Bilim Dalı.

larla komşu olmakta sakınca yoktur, yoldan geçerken onlardan birisiyle tanışmakta sakınca yoktur, onları görmemek için uzak bir semte yerleşmek istiyorum, bana göre bunların hepsi ülkeden çıkarılmalıdır (Akın, 2002, s. 32).

Bogardus'un sosyal mesafe ölçeğinden yararlanılarak oluşturulan, Abdallarla muhatap olan belediye otobüs şoförleri ve özel halk otobüs şoförlerinin algıları ile geliştirdikleri tutumu anlamaya yönelik sorular 6 Mart 2013 tarihinde Kayseri Büyükşehir Belediyesi Otobüs İşletmesi ve Özel Halk Otobüsleri Harekat Müdürlüğünde, 5'i onları direkt taşıyan şoförler olmak üzere 10 şoför ve 2 yönetici ile yapılan görüşmelerde sorulmuştur: "Melikgazi Sosyal Konutları'nda oturan vatandaşları iki yıldır taşıyorsunuz. Memnun musunuz?", "Melikgazi Sosyal Konutları'nda oturan vatandaşları nasıl tanırınız? Onları diğerlerinden ayıran başlıca özellikler nelerdir?", "Melikgazi Sosyal Konutları'nda oturan vatandaşların sizi en çok rahatsız eden yönleri nelerdir?", "Melikgazi Sosyal Konutları'nda oturan vatandaşların en çok takdir ettiğiniz yönleri nelerdir?", "Melikgazi Sosyal Konutları'nda oturan vatandaşlardan komşunuz olsun ister miydiniz?", "Melikgazi Sosyal Konutları'nda oturan vatandaşlarla aynı sokakta yaşamak ister miydiniz?", "Melikgazi Sosyal Konutları'nda oturan vatandaşlarla aynı mahallede yaşar mıydınız?", "Melikgazi Sosyal Konutları'nda oturan vatandaşlarla kız-alıp verir miydiniz?", "Melikgazi Sosyal Konutları'nda oturan vatandaşların misafiri olup sofralarına oturdunuz mu?", "Melikgazi Sosyal Konutları'nda oturan vatandaşlardan dolayı diğer yolculardan hiç şikâyet aldınız mı?", "İlk günlerden bu yana, Melikgazi Sosyal Konutları'nda oturan vatandaşların otobüs içerisinde ya da otobüs şoförüne yönelik davranışlarında bir değişiklik gözlemliyor musunuz?", "Melikgazi Sosyal Konutları'nda oturan vatandaşların diğer yolcularla münakaşa ya da kavgasına şahit oldunuz mu?", "Melikgazi Sosyal Konutları'nda oturan vatandaşların otobüs içerisinde kendi aralarında münakaşa, kavgaya ya da şikâyetlerine şahit oldunuz mu?" sorularını da içeren tutum belirleyici ve davranış analiz edici sorulara karşılık olarak onları dolaylı olarak taşıyan özel halk otobüs şoförleri ile yine onları günde üç kez şehir merkezine taşıyan belediye otobüs şoförlerinden içtenlikle cevaplar alınmıştır.

Ayrıca bizzat yazar tarafından Abdal vatandaşların yeni yerleşim yerlerindeki yaşam deneyimlerini gözlemek amaçlı, onların şu an yaşadıkları sitede bulunan bakkalda 2011 yılında üç kez, 2012 yılında iki kez ve 2013 yılında da bir kez olmak üzere toplam altı kez, üç ila yedi saatlik sürelerde değişen "satış elemanı" görevi icra edilmiş ve katılımlı gözlem yöntemiyle onların tüketim alışkanlıkları, ekonomik, sosyal ve grup içi ilişkiler ile etnik davranışlarının temel dinamiklerini anlamaya yönelik çaba gerçekleştirilmiştir.

Bunların dışında, Melikgazi Sosyal Konutları sakinlerinin Kümbet'te yaşarken 15-20 yıla yakındır hizmet aldıkları, kuaför, fotoğrafçı ve Kümbet bölgesine uzun yıllar dolmuşla yolcu taşımış birkaç şoför ile Melikgazi Sosyal Konutları'na bakan polis karakolu ve Melikgazi Kaymakamlığı Sosyal Yardımlaşma Birimi ile de görüşmeler yapılarak sosyal yaşam pra-

tikleri, geleneksel ritüellerdeki özgünlükler, adli kurumlardaki davranış biçimleri ile suç alışkanlıkları ve sosyal yardımlaşma imkânlarını kullanmadaki davranış kodlarını anlamaya yönelik bilgiler toplanmıştır. Yine aynı şekilde kentsel dönüşüm sürecinde görev alan ikisi mühendis, ikisi zabıta memuru ve ikisi de fen memuru olmak üzere toplam altı kişiyle hem derinlemesine görüşmeler yapılmış hem de onlardan yarı yapılandırılmış yirmi iki sorudan oluşan, daha çok yapılan işlerin teknik dökümü ile ilgili ve kişisel gözlemlerini yansıtabilecekleri cevapları hedefleyen anket formu doldurmaları istenmiş ve içtenlikle cevaplar alınmıştır.

Yazar görüşmelerinde, muhataplarında herhangi bir yönlendirme, ön yargı, ötekileştirme ya da etiketleme oluşmaması için hassasiyet göstererek Abdal vatandaşların, Melikgazi Sosyal Konutları’na taşınmadan önceki yaşam deneyimlerinden bahsederken “Kümbet civarında oturan Abdal vatandaşlar” mevcut durumlarından bahsederken ise “Melikgazi Sosyal Konutları’nda oturan Abdal vatandaşlar” tabirlerini kullanarak görüşmecilere sorular yöneltmiştir.

Abdallar ve Sosyal Değişim

Oğuz Türklerinde yaygın olan Abdal sözü “şaşkın, sersem, ahmak, budala” anlamlarına da gelmekle birlikte bir kısım serseri, dilenci dervişlere verilen özel bir isimdir (Köprülü, 1989, s. 362). Günümüzde Abdallar, yaşamlarını daha çok müzisyenlik ve günebirlik işlerde çalışarak sürdürmektedirler (Gürsoy, 2006, s. 69). Abdalların en çok bilinen ve geleneksel olan mesleği çalgıcılıktır (Gürsoy, 2006, s. 70). Türkmen olan Abdallar, geçmiş dönemde Alevi bir dinsel gelenekten gelmektedirler (Gürsoy, 2006, s. 73). Abdalların bazen benzetilmekten/karıştırılmaktan rahatsızlık duydukları bir konu; Çingenelerle yakınlaştırılmaları/iliskilendirilmeleridir. Hâlbuki, Abdallar Orta Asya’dan kalkıp Anadolu’ya kadar gelmiş olan bir Türkmen topluluğudur. Çingeneler ise, kökleri Hindistan’daki paryalara kadar uzanan ve çeşitli nedenlerle ve yollarla dünyaya yayılmış bir topluluktur. Ancak her iki toplumda da çalgıcılığın önemli yer tutmasında Çingenelerle Abdalların aynı coğrafyada yaşamış olmalarının etkisi olduğu söylenebilir (Gürsoy, 2006, s. 77-78). Abdalların yemek kültürlerinde beyaz etin çok tüketildiği ve alkol kullanımının Abdal erkeklerinde çok yaygın olduğu gözlenmiştir (Gürsoy, 2006, s. 79).

Kentsel dönüşümle ortaya çıkan sosyokültürel ve ekonomik değişim süreçlerinden Abdalların sosyal ve kültürel hayatları da etkilenmiştir ve bu durum dinsel tutum ve davranışlarda da kendini göstermektedir (Gürsoy, 2006, s. 239). Çalışma kapsamında görüşme yaptığımız kişiler kendilerini “Biz Çingen değiliz, Abdalız.” diyerek tanımlamışlardır. Kümbet civarında oturulurken grup homojen bir yapıda olmayıp kısmi olarak Alevi inancını paylaşan vatandaşlar çoğunluktadır, Alevi ya da Çingen olmadığı hâlde orada uzun yıllar önce yerleşmiş

düşünce, yaşayış biçimi ve davranış kalıbı olarak Çingen olmayı özümsemiş insanlara da rastlamak mümkündür. Aynı şekilde Melikgazi Sosyal Konutları'na taşınılırken de halkla bütünleşmiş, kendine özgü ahlaki komşuluk şekli, toplum içerisinde davranış normları taşıyan insanların birçoğu grup içerisinde ayrılarak başka mahallelere taşınmışlardır. Melikgazi Sosyal Konutları'nın yeni sakinleri karmadır. Burası Adana ve civar illerden meskene kavuşmak için evlerin taksiminden hemen önce gelip yerleşenlerin de yaşam alanı olmuştur. Böyle bir durumda *homojen* bir yapıdan söz etmek mümkün değildir.

Melikgazi Sosyal Konutları sakinleri ile yaptığımız görüşmelerde ve saha gözlemlerimizde Abdal'lığın ya da Aleviliğin sadece sembolik olarak yaşandığı, davranış, yaşayış, hâl ve hareketleri denetleyici bir yaptırım işlevini taşımadığı gözlenmiştir. Ancak Abdal vatandaşların, düzenli olarak 12 İmam Orucu tuttukları ve Hacı Bektaş Kasabası'nda her yıl düzenlenen şenliklere iştirakleri dışında aşure ayında aşure kaynatıp dağıtmak, evlerde Hz. Ali posterleri asmak, Zülfikar kolyeleri takmak gibi rituelde bulunmayı önemsedikleri görülmüştür. Ancak grup içerisinde Sünni İslam'a yakınlaşmaların olduğu, en yakın mahalledeki camiden sağlanan bağlantıyla beş vakit ezanın dinlenmek istendiği, kutsal gecelerin önemsendiği gözlenmiştir. Bu gözlemlerimiz Ş. Gürsoy'un Kırşehir-Kaman Abdalları üzerine yaptığı çalışmadaki bulgularla örtüşmektedir (Gürsoy, 2006, s. 239-244). Ayrıca grup önderlerince yerleşim alanına cami-mescit, Kur'an kursu, hamam, iş ve meslek kazandırma yerlerinin yapılması taleplerini ilgili belediyeye ilettikleri bilgisiyle de karşılaştık.

Ayrıca grup içi dayanışma ya da geleneksel Çingene/Teber/Abdal toplumsal dokusu içerisindeki "Çeribaşı"lık sisteminin de işlevsiz hâle geldiği, merkezî otoriteyle ilişkilerde grubun bir şekilde itaat ettiği ya da saydığı üç kişinin ön plana çıktığı gözlenmektedir. Yerel yönetimler, kaymakamlık, eğitim kurumları ile diğer resmi kurumların, bürokratik işlemlerde ve Melikgazi Sosyal Konutları sakinlerini ilgilendiren diğer konularda bahse konu bu üç kişinin muhatap/aracı kabul edildiği, bu durumun da onların grup içerisindeki etkinliğini üstü örtük de olsa pekiştirdiği aşîkârdır. Yazarın bu çalışmayı yürütmesinde bahse konu üç kişi ile olan sağlıklı iletişimin etkin olduğu unutulmamalıdır.

Öteki kavramını sosyal bilimler kapsamında irdeleyen Foucault'dur. Foucault'a göre ötekiler; kendine iktidar alanı tanımlayan sistemin var ettiği toplumsal gruplardır ve hâkim iktidar yapısının sistem dışı bıraktığı deliler, suçlular gibi alt grupları kapsamaktadır (Giddens, 2008). Baudrillard'a göre "öteki" her şeyin doğru, her ilişkinin meşru olduğu bir dünyada farklılaşmak adına edinilen bir partnerdir. Öznenin yapısal şizofrenisinin süreksizliği üzerine geliştirilen bir konstrüksiyondur ve günümüzde "öteki" yok edilmek için değil, "sonsuz-benzeşikler" dünyasında, iktidar talebiyle ortaya çıkan öznenin, farklılaşma çabasının bir ürünü olarak yaratılır (Baudrillard, 2012). Tekeli'ye göre ötekileştirme bir tür toplumsal ön yargının sonucu olarak belirmektedir (Tekeli, 1998). Öteki, anlamını kendi yapısal davranış motifle-

rinin aksine ötekileştirme eylemini gündemine getiren iktidarın zihinsel kavrayışı ve değişim talebi üzerinden edinir. Bunun iki sonucu olabilir: Ya “öteki” tamamen sindirilmeye ve sistemin içerisine dâhil edilmeye yani öteki kimliğinden arındırılıp “biz” içerisine katılmaya çalışılır ya da mutlak bir nefret ile gündelik hayata dâhil olmasına bile tahammül edilmeyen “öteki”nin yok edilmesi hedeflenir (Altın, 2003, s. 11). Bu bağlamda Ömer Rıza Yedigün de şöyle yazmaktadır: “Çingeneler gerçi musikiyi sever, hür yaşamak isterlerse de pis, ahlaksız oldukları gibi her muhitte hırsızlık, eşkıyalık yaptıkları için bunları toplayıp okyanusların birindeki boş bir adaya gönderilmeleri düşünülmektedir.” (Ömer Rıza, 1934).

Bir diğer gözlemimiz de Aleviliğin ve Abdallığın ötekileşmek için kullanıldığıdır. Çevreye karşı üstünlük kurma, resmî kurumlarda “ayrıcalıklı” olma, resmî sosyal yardım kuruluşları ile gönüllü sivil toplum kuruluşlarından maksimum seviyede yararlanma gibi avantajlı durumlar sağlamakta gönüllü bir ötekileşme yaratıldığı ve bu davranışın içselleştirildiği bariz olarak görülüyor denilebilir. Kural dışılık, yasal ve normatif yaptırımlara karşı durma ve akabinde adli mercilerle sıkça muhatap olmanın kanıksanmış olduğu gözlenmektedir. Yukarıda sıralanan davranış kalıplarının zaten toplumda var olan ötekileştirmeyi, ön yargıyı pekiştirdiği, arttırdığı ve yaygınlaştırdığı söylenebilir.

Çingenelere yönelik mevcut literatür tarandığında, Çingenelere karşı toplumda var olan ötekileştirmeden (Altın, 2003, s. 1) ve ön yargıdan (Topuz, 2010, s. 52) çokça bahsedildiği, gönüllü ötekileşmeden hiç bahsedilmediği görülmektedir. Ancak Abdal vatandaşların gerek Kümbet civarında yaşarken gerekse Melikgazi Sosyal Konutları’na taşınmalarından sonra da sergiledikleri -yeri geldikçe bahsedilecek- tavır ve hareketlerinden çıkarım yapıldığında gönüllü ötekileşmenin sürdürülmesinde ısrarlı oldukları görülmektedir. Şöyle ki; Abdal vatandaşlar Kümbet civarında otururken elverişsiz mekân, altyapısız sokaklar, mutfak, banyo, tuvalet vs. olmayan yaşam alanlarını kullanmak zorunluluğu içinde idiler. Hâliyle beden temizliği, giysi temizliği ve steril bir yaşam imkânları yoktu. Çevreyle, okulla ilişkilerinde “itici” olmaktaydılar denilebilir. Yazarın da bizzat gezip görme, misafir olma, sofralarına oturma, tanışıp konuşma “onlardan biri” olabilme çabası sergilediği Melikgazi Sosyal Konutları’ndaki binalar son derece moderndir. Tuvalet, banyo, mutfak, yatak odaları, balkon vs. vardır, mutfak dolaplarının yerleşik olduğu, zeminin halıfleksle kaplı olduğu iç ve dış kapıların, pencerelerin muntazam bir şekilde yapıldığı gözlenmektedir. Bu şartlarda, hâlâ çocuklarının ve kendilerinin kişisel temizliklerine dikkat etmemelerinin, çevre ve okulla ilişkilerinde eski alışkanlıklarını sürdürmelerinin gönüllü ötekileşmekten başka izahı var mıdır? Gerek Melikgazi Sosyal Konutları’nda Abdalların gerekse şehrin diğer mahallelerinde taşınan evlerde ‘kültürel yapılarını ve barınma ilkelerini kullandıkları teknolojiye yansıtırları’(Akgül, 2006, s. 130) rahatlıkla gözlemlenmektedir.

Kümbet'ten Melikgazi Sosyal Konutları'na: Bir Kentsel Dönüşüm Hikâyesi¹

Evde oturan ölür²

Çingene Atasözü

Kentsel dönüşümü konu edinen literatüre baktığımızda sadece olayın birkaç yüzeysel sosyal boyutu ile ele alındığı (Yılgür, 2008) ve ajitasyonla geçirildiği (Uğurlu-Duru, 2010), olayın sosyolojik ve felsefi derinliğinde yoğunlaşıldığı ve teknik bilgilere yer verilmediği (Çubukçu, 2011) ya da kapitalist rantta (Özkan-Sıdal, 2008) ve etnik dışlamaya (Uçum, 2008, s. 4) odaklanıldığı gözlenmiştir. Yazar bu çalışmada farklı bir yol izleyerek olayın sosyal boyutu, sosyolojik altyapısı ve kentsel dönüşümde şimdiye kadar hiç ele alınmayan teknik detaylara girmeyi uygun bulmuştur.

Bahse konu Kümbet yöresi 96 parselden oluşan, bunun içeriğinde belediyenin 2 tam bir hisseli arsası olan, üzerinde bina olmayan dokuz parselin bulunduğu, 6 parselin tam kullanıldığı, 47 ailenin mirasçısı olduğu hâlde 21 parseli kullanılan, 123 kiracı ya da işgalci ailenin kullandığı 56 parseli haiz bir alanı kapsamaktadır. Bu bölgede 176 parsel üzerinde yaklaşık 1200 kişi yaşamakta idi (K.1).

Bölgede ilk yerleşime 1950'li yıllarda başladığını, bölgenin daha çok Nevşehir-Hacı Bektaş Kasabası, Sivas-Gemerek ile Yozgat-Çayıralan ve Akdağmadeni İlçelerinden göç aldığını mahalle sakinlerinden öğrenilmiştir (K.2). Bir diğer görüşmeciyeye göre de; bölgeye ilk yerleşim 1930 yılında Adana'dan gelerek yerleşen on aileyle olmuştur (K.3).

Bölge kentsel dönüşüme uğrarken 3194 sayılı İmar Kanunu 39. maddesinde belirtilen, insan sağlığı için tehlikeli ve uygun olmayan meskenlerin yıkımını mümkün kılan "mahalli inhidam raporu" ile yıkılabilmektedir (K.4). Ancak 1950'lerden 2010'lara kadar var olan sağlıksız ve insan sağlığına elverişli olmayan yapılardan oluşmuş, altyapısı olmayan bölge nasıl olup da birden mahalli inhidamlık olmuştur? Sebebi araştırıldığında "Kümbet civarının; Köşk, Melikgazi, Yıldırım Beyazıt ve Gültepe mahalleleri ile çevrili olup adı geçen mahallelerde oturan Kayseri'nin "yerli"lerinin rahatsızlık duymaları ve en önemlisi adı geçen mahallelerin lüks konutlarla dolarak hızlı yapılaşması ve Kümbet civarının rant değeri kazanması, Abdal vatandaşlarının varlığıyla da bu lüks konutların alıcı bulmakta zorlanması" (K.3) gibi etkenler göze çarpmaktadır.

Kümbet etrafında oturanların tespitinde çekirdek aile prensibine başvurulmuştur. Proje işlevselleşince çevre illerden gelen daha önce orada oturmayanların ayıklanması için de

1 Bu bölümdeki bazı bilgiler, Melikgazi Belediyesinin imar, park-bahçe, zabıta ve basın-yayın müdürlüklerinden 2009-2012 yılları arasında Kentsel Dönüşüm Projesi'nde bölgede görev yapmış kişilerin (isimleri zikredilmeksizin K: Katılımcı numarası verilerek) beyanları doğrultusunda hazırlanmıştır.

2 Yours, (2005 , s. 9).

nüfus ve ikametgâh süreleri dikkate alınmıştır. Bahçelievler 2180. Caddedeki konutların Melikgazi Belediyesine maliyeti 5 milyon 500 bin TL’dir. 2012 yılı içerisinde yapılacak mescit, hamam, mesleki beceri kazandırma merkezi sınıfları gibi sosyal birimlere de yaklaşık 1 milyon TL harcanması planlanmıştır (K.3, K.6). Bahçelievler’de 40 metrekare 48 daire, 60 metrekare 120 daire, 100 metrekare de 32 daire olmak üzere toplam 200 daire inşa edilmiştir (K.3). Bu dairelerin metrekare ihtiyacı ve sayısı oturacak hak sahiplerinin fert sayıları göz önünde bulundurularak tespit edilmiştir.

Abdal vatandaşların Kümbet’ten ayrı yere nakledilmeleri sonucu yerleştirildikleri sosyal konutlara yönelik gösterilen tepkilere verilecek ilk örnek; 200 daire için toplam 220 bin TL sıhhi tesisat harcaması yapılırken Abdal vatandaşların taşınmasından bu yana geçen 3 ay içerisindeki sıhhi tesisat tamir masrafinin 78 bin TL olmasıdır (K.5). Bu durumu şöyle açıklıyor ilgili katılımcı; “İmar müdürümüz bize; “Onlar kıracak biz tamir edeceğiz, onlar kıracak biz tamir edeceğiz, onlar kıracak biz tamir edeceğiz, ta ki onlar kırmaktan yorulana kadar.” dedi. Eh kardeşim yeter yahu. Sabrın ötesinde, vallahi sıtkımız sıyrıldı bel!” (K.5). Ayrıca belediye kanal bedeli, elektrik ve su abone bedellerini de karşılamıştır (K.1, K.2). Dört aylık biriken su faturalarının Melikgazi Belediyesi tarafından “belediye encümen kararıyla” bir defaya mahsus ödendiğine (Kasım 2011) bizzat yazar şahit olmuştur.

Belediye yıkımlara başladıktan sonra bin TL ile 36 bin TL arasında değişen enkaz bedelleri ödemiş, hak sahiplerinin eşyalarının Bahçelievler veya diledikleri başka mahallelere taşınmasını da sağlamıştır (K.1, K.2). Yıkılan evlerine karşılık enkaz bedeli olarak Bahçelievler’e taşınmak istemeyenlere de taşınmak istedikleri mahalleye eşyalarının taşınması belediye imkânlarıyla yapılmıştır (K.2).

Kümbet civarı arsa sahipliği dağılımı; % 30 mal sahibi, % 35 kiracı, % 35 işgalci (K.3) şeklindedir. Dolayısıyla Abdal vatandaşların zorla yerlerinden edilmesi ve arazilerinin “ucuza kapatıldığı” görüşünü savunmak mümkün olmuyor denilebilir. Abdal vatandaşların buradaki kaybı çöp toplamaya dönük kazanç imkânlarındadır. Kümbet civarı şehrin merkezindeydi. Yüz-iki yüz metre ilerde çöp toplayabilecekleri yüksek katlı binalar ve mahalleler vardı. İş imkânları ve gelir getirici sahalarını yürüme mesafesinde el arabaları ile taramak zor değildi. Ancak Bahçelievler’den kalkıp şehir merkezine gelmek iki saatlik yürüme (el arabası ile), yol üzeri ıssız ve karanlıktır, kadın ve çocukların çoğunlukta olduğu çöp toplayıcılarının bu durumda çöpe gidebilmeleri imkânsızlaşmaktadır (K.7, K.8, K.9). Görüşmelerde bazı itiraflarda olmadı değil: “Mezbele, izbe yerlerden kurtulup tertemiz modern evlere kavuştular ama diğer taraftan da gelir getiren kaynaklarından oldular. Aslında onlara iyilik mi yaptık, kötülük mü? Bazen kendi kendime sormuyor değilim!” (K.3, K.1, K.2). Katılımcılar Bahçelievler’deki bazı binalarda inşaat esnasında soba bacası büzleri gerektiği şekilde yerleştirilmediğinden alt kattakinin sobasının dumanının, üst kattaki komşusunun mutfak gider deliğinden çıktığını bu durumun zehirlenmelere sebebiyet verdiğini ilettiler (K.9).

Abdal vatandaşların yatay sıkışık informal ve illegal mekânlaşmadan, dikey, formal ve legal mekânlaşmaya geçmeleri ile yaşamlarında “özel alan” sahibi oldukları gözlenmiştir. Bunun da kendilerini özel ve birey olarak hissetmelerine vesile olduğu söylenebilir. “Biz mahvolduk, bari çocuklarımız adam olsun.” (K.9) niyeti taşıdıkları ve bunun sohbetlerinde yer almaya başladığı sıkça görülmektedir. Taşınmanın akabinde ilk haftalarda gençlerin hep Kümbet civarına gidip orada vakit geçirdikleri ancak artık Bahçelievler’e alışmaya başladıkları da Abdallarca belirtilmektedir (K.9). Bahçelievler’deki gençlerin çalışmaya 2-3 saatlik süre olarak katlanabildikleri, birçok iş imkânı yaratıldığı hâlde “sebat” etmedikleri, bu sebeple kadınların ve çocukların çok zor durumda oldukları kendi öz eleştirileri olarak dillendirilmektedir (K.8). Ayrıca gençlerin büyük çoğunluğunun ya hapiste ya da mezarda oldukları dolayısıyla kadınların hem annelik hem de evi geçindirmek gibi yükümlülüklerinin olduğu verilen bilgiler arasındadır (K.8). Abdal vatandaşların büyük bir kısmı müzisyen (kendi tabirleriyle müziksiyen) olup düğünlerde davul zurna, Ramazan aylarında da davul çalmak kaydıyla geçimlerini sağlama imkânlarına sahipti. Fakat Kayseri Büyükşehir Belediyesi son yıllarda düğünlerde sokakta davul zurna çalınmasını yasakladı. Dolayısıyla Abdal vatandaşlar bir ekmek kapılarından da oldular (K.7). Abdal vatandaşların ailelerinde sakat çocuk olması, anne ya da babanın bakıma muhtaç olması onlara ek gelir olarak yansıdığından “memnuniyet verici” olarak görülmektedir. Evli gençler reşit yaşa gelene kadar dünyaya getirdikleri çocuklarını dedelerinin üzerine yazdırmak zorunda kalmaktadırlar. Aynı şekilde reşit yaşa gelip de resmî nikah yaptıranlar bir süre sonra boşanarak dul ve yetim maaşı alma peşine düşmektedirler (K.1, K.2). Kaymakamlık Sosyal Yardımlaşma Merkezinden yardım alanların dosyalarında yapılan incelemelerde “psikiyatrik rahatsızlık taşıdıkları” yönünde heyet raporlarına yazar tarafından sıkça rastlanmıştır.³ Raporun içeriğine ve iş kaybı oluşturma oranına göre üç ayda bir 4 yüz ila 9 yüz TL arasında değişen engelli maaşı alabilmektedirler (K.10).

Yazarın bir diğer gözleminde ise; yeni evlenen, Bahçelievler’e yeni taşınan ya da ebeveynleri ile otururken ayrı ev açan bir çift sivil yardım kuruluşunu arayarak “Benim evimde oturacak koltuk, yatak, yorgan, ocak ya da kanepem yok, çocuklarım ailem ve ben mağduruz.” dediği anda ilgili yardım kuruluşu yardım talebinde bulunan ailenin ‘gerçek’ durumunu yerinde görüp incelemek için bir ekip yollar. Yalnız yardım talebinde bulunan şahıs hemen bir kampanya temin ederek evindeki işe yarar bütün eşyaları başka yere inceleme ekibi gelmeden önce nakleder. İnceleme ekibi bomboş evle karşılaşır ve gerekli ajitasyon çekilir ve gelen ekip yardıma muhtaç olduğuna ikna edilir. Akabinde gelen ekip bir ‘ihtiyaç listesi’ hazırlar ve bu listede yer alan eşyaların anılan eve ulaştırılmasını sağlar. Yardım alan şahıs da gönderdiği eşyalarla gelen eşyalar arasında nakde dönüştürebilecekleri seçer ve yok pahasına satar.

3 D.A.: Kronik psikoz, kişilik bozukluğu, sınırlı zekâ. B.A.: İnpolar depresyon, rapor tarih ve no’su: 03.11.2008/7836. H.A.: Hafif mentalretardasyon, rapor tarih ve no’su: 13.10.2008/70014. Aynı şahsın şizofren raporu tarih ve no’su: 20.07.2009/B7371.

Bulgular ve Değerlendirme

Melikgazi Sosyal Konutları’nda oturan sakinlerin oraya taşınmasından önceki var olan sosyal doku, taşınma ile birlikte değişikliğe uğramış ve yeniden oluşması 2 yıla yakın zaman almıştır denilebilir. Taşınmanın gerçekleştiği ilk aylarda çoğu sakinin bölgeye direkt çalışan otobüslere ve şoförlerine normal, legal ve formal yaklaştığı ancak gün geçtikçe anormal, illegal ve formal olmayan davranışlar içerisinde bulunmaya başladıkları ve normal davranmak isteyen diğer sakinlerin de engellendiği katılımcılar tarafından aktarılmıştır. Ancak bölgeye indirekt çalışan belediye otobüslerinde ise Abdal vatandaşların seyahatleri esnasında sergiledikleri davranışların yalnız olma ya da grup hâlinde olma durumlarına göre farklılıklar gösterdiği katılımcılardan edinilen bilgilerden anlaşılmaktadır. Şöyle ki; Abdal vatandaşların yalnızken *farklılaşma* ihtiyacı hissetmediği ve topluma uyum sağlamaya gayret ettikleri, birkaç kişi bir arada olduklarında ise ötekileşme ihtiyacı hissettikleri gözlenmektedir. Burada kanaatimizce “Yalnızken kendini güçsüz ve savunmasız hissettiği için sinmiş hâlde kalırlarken grup hâlinde kendilerini güçlü hissetmekte ve üzerlerinde otokontrol hissetmemektedirler” denilebilir. Abdal vatandaşlara gerek belediye gerekse STK’lar tarafından sağlanan iş imkânları, onlar için çoğunlukla -sürekli bir istihdam istemedikleri için olsa gerek- kısa ömürlü olmaktadır. Bu durumun sebepleri araştırıldığında çeşitli bulgulara rastlanmıştır. Yazarın saha içerisindeki sakinlerle sohbetlerinde; “Sizlere iş bulunduğu hâlde neden çalışmıyorsunuz?” sorusuna karşılık çoğu sakinin cevabı; “...buradan organizmeye kadar 2 araba değiştireceğim, ayda 300 TL yola gidecek, alacağım 6 ila 7 yüz lira, 3-4 yüz lira için her sabah erken kalkıp gidemem.” şeklinde olmaktadır. Bu bulgu, S. Kolukırık’ın Tarlabası Çingeneleri için tespit ettiği; “Sürekli işler, kendileri için uygun olmayan işlerdir.” “Çingeneler disiplin ve sınıra gelemmez.” tespitiyle de paralellik arz etmektedir. Diğer yerlerde olduğu gibi Melikgazi Sosyal Konutları’nda oturan Abdal vatandaşlarda da esnek ve sezonluk çalışmayı içeren bir iş ahlakının varlığı söz konusudur (Kolukırık, 2006, s. 12-13). Ancak Kolukırık (2006, s. 14)’ın ‘farklılaşma’ olarak tanımladığı “Bizi hakir görüyorlar” ve “Bizi çekemiyorlar” şeklindeki değerlendirmesinin buradaki Abdal vatandaşlarca ‘ötekileştirilme’ şeklinde algılandığına rastlanmıştır denilebilir. Melikgazi Belediyesinin tanıdığı 3 yıllık -kira ödemeksizin oturma- sürenin ilk yılı dolmuş olduğu hâlde, Sosyal konutlardaki Abdal vatandaşların “sosyalleşme”, topluma adapte olma, istihdamı ve “izole yaşamları” bağlamındaki sorunlu serüvenleri sürüp gitmektedir ve geleceğin ne göstereceği beklenip görülecektir.

Kaynakça

- Akgül, A. (2006). *Mimarlıkta mobilite kavramı: Göçebe Çingeneler ve sirk yaşamı üzerine bir inceleme.* Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Aksu, M. (2003). *Türkiye’de Çingene olmak.* İstanbul: Kesit Yayınları.
- Altın, E. (2003). *Erken Cumhuriyet Dönemi mimarlığında “öteki” sorunu (1923-1950).* Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.

- Ayata, S. (2006). *Kırşehir Yöresi Abdallarının dini inançları üzerine bir araştırma*. Yayınlanmamış doktora tezi, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Baudrillard, J. (2012). *Kötülüğün şeffaflığı: Aşırı fenomenler üzerine bir deneme* (Çev. I. Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bozkurt, V. (2007). *Değişen dünyada sosyoloji*. Bursa: Ekin Kitabevi.
- Çubukçu, S. U. (Mart, 2011). Mekânın iz düşümünde 'toplumsal cinsiyet': Sulukule Mahallesi ve Romanlar". İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, 44, 83-106.
- Fichter, J.H. (1957). *Sociology*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Giddens, A. (2008). *Siyaset, sosyoloji ve toplumsal teori* (Çev. T. Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Gürsoy, Ş. (2006). *Sosyal ve dini yaşam açısından Orta Anadolu Abdalları-Kırşehir Örneği*. Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Havighurst, H. R., & Neugarten, B. L. (1975). *Society and education* (the 4th edition). USA
- Kaygılı, O. C. (1972). *Çingeneler*. İstanbul: Bilgi Yayınevi.
- Kolukırk, S. (2006). Sosyolojik perspektiften Türk(İye) Çingeneleri: İzmir Çingeneleri üzerine bir araştırma. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 3(1). 15.03.2013 tarihinde www.insanbilimleri.com adresinden edinilmiştir.
- Köprülü, M. F. (1989). Abdal. *Edebiyat Araştırmaları*, 2, 362-417.
- Lundberg G. A, Larsen, O. M., & Schrag, C. H. (1954). *Sosyoloji Cilt 2* (Çev. Ö. Ozankaya & Ü. Gürkan). Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- Okumuş, E. (2005). Türkiye'de marjinal bir grup olarak Abdallar. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 3(6), 489-512.
- Ozankaya, Ö. (1975). *Toplumbilime giriş*. Ankara: S.B.F. Yayını.
- Ömer, R. (1934). Çingeneler beynelmilel bir mesele oldular. *Yedigün*, 3(53), 20-21.
- Özhan, M. (Temmuz-Eylül, 1991). Kırşehir Abdallarında sosyal yaşam. *Anadolu Folkloru*, 2(11), 452-455.
- Özkan, A. R. (2000). *Türkiye Çingeneleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Özkan, E. Y. & Sidal, S. (Güz, 2008). Kentin dönüşümü ve yoksulluk. *Eğitim Bilim Toplum Dergisi*, 6(24), 22-49.
- Tavşancıl, E. (2005). *Tutumların ölçülmesi ve SPSS ile veri analizi*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Tekeli, I. (1998). Tarih yazıcılığı ve öteki kavramı üzerine düşünceler. *Tarih eğitimi ve tarihte "öteki" sorunu* (2. bs). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Tokel, B. B. (2004). *Neşet Ertaş kitabı* (4. bs.). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Topuz, S. K. (2010). *Yurttaşlık kavramı ve Türkiye'de yurttaşlık: Edirne Çingenelerinin/Romanlarının yurttaşlık algısı üzerine bir araştırma*. Yayınlanmamış doktora tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Uçum, Ö. (2008). *Kocaeli Çingenelerinde evlenme geleneği*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kocaeli.
- Uğurlu, Ö. & Duru, B. (Haziran, 2011). Kriz ve kentsel yerinden edilme sürecinde Çingeneler, *Mimarlar Odası Ankara Şubesi Bülteni*, 90, 71-79.
- Yıldız, H. (Güz, 2007). Türkçede Çingeneler için kullanılan kelimeler ve bunların etimolojileri. *Dil Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 61-82.
- Yours, J. (2005). *Çingeneler*. İstanbul: Çivi Yazıları Mjola Kitaplığı.

Yoksulluğa Dokunmak: Ötekiyle Karşılaşmada Bedenin Ahlaki Dönüşümü

Hilal Alkan Zeybek*

Ahlak nerede ikamet eder? Bu muğlak kavramı arayıp da bulabilmek için nereye bakmak gerekir? Niyetlere mi, kişinin içine mi yoksa tam da kendinden en ayrı, en farklı gördüğüyle karşılaştığı anlara mı? Bu makalede, bu soruya verilen belli bir cevabı tartışıyorum. Tartışmayı temellendirmek için ise etnografik bir malzemeden yararlanıyorum.¹ Bahsi geçen karşılaşmalar zenginleri ve yoksulları içeriyor. Fakat zengin kız fakir oğlan klişesinde olduğu gibi her türlü farkı unutturup iki tarafı birbirine doğru çeken kör edici bir tutkunun sağladığı kolaylıkla değil girift zorluklarla, tiksintiyle ve kontrolle şekillenen karşılaşmalar bunlar. Ancak aynı zamanda ihtimamı, yakınlığı ve dönüştürücü potansiyeli olan bir teması da içeriyorlar.

Makaleye bu gibi karşılaşmaların sonucunda yaşadığı dönüşümü anlatan bir kadının hikâyesiyle başlıyorum. Daha sonra, bu hikâyenin bize söylediklerini biraz mercek altına aldığımızda ortaya çıkan iki temayı açarak devam ediyorum. İlk tema yoksulluğun kirlilikle eşlenmesi. Amacım bu eşlemenin bedensel ve hislerle ilgili olan taraflarına dikkat çekmek. İkinci tema ise bu eşlemenin yine bedensel pratiklerle kırılabiliyor olması. İşte bu noktada ahlaka dair yukarıda sorduğum sorulara geri dönüyor ve ahlaki dönüşümün merkezinde neyin yattığı üzerine bir tartışma yürütüyorum. Son olarak da yazının konusunu teşkil eden ihtimam ve bakım ilişkilerinin içerdiği bir başka (ancak ahlakla yakından ilişkili) dinamiğe,

* Dr., 29 Mayıs Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Yeditepe Üniversitesi Antropoloji Bölümü.

1 Doktora araştırmam kapsamında, 2008-2009 yıllarında Kayseri'deki vakıf ve derneklerde yaklaşık dokuz ay süren bir etnografik çalışma yaptım. Katılımcı gözlem prensibiyle hareket ettim, yani yardım dağıtan vakıf ve derneklerde çalışarak vakıf ve dernek görevlilerinin gündelik pratiklerini ve kuruluşlarından yardım alan yoksullarla kurdukları ilişkileri gözlemladim. Yazıda kullanılan tüm malzeme o araştırma kapsamında toplanmıştır. Tüm şahıs isimleri, hayatta olmayan bir kişi hariç, mahremiyetlerine saygı gereği değiştirilmiştir.

disiplin meselesine odaklanıyorum. İlk olarak bir dernek çalışanının kendisi hakkında söylediklerine kulak verelim.

Yaşı 60'ın biraz üstünde olan Aliye Hanım, yaklaşık 10 yıldır parçası olduğu çalışmaların hayatını nasıl etkilediğini sorduğumda şöyle cevap verdi:

“Ben biraz daha sert davranırdım. Biraz daha serttim. Ama bu insanlardan, bu fakirlerden, Nevin hocamın verdiği derslerden o kadar güzel şeyler öğrendim ki o kadar güzel başarıya ulaştık ki ben kendimde çok değişiklik gördüm. Daha çok kendimi aştım. Ben hiçbir yerden bir şey yemezken yedim, hiçbir fakirin evinde oturmazken oturdum. Yani kendimde çok büyük değişimler gördüm. Ve çok da mutluyum bundan.”

Aliye şık kıyafetleri ve yüzüklü parmaklarıyla üst sınıf konumunu hemen belli eden Kayseri'nin yerlisi bir kadın. Bu yerli kategorisi önemli, zira sırf bu nedenle bile saygıya değer görülüyor. Bir zamanlar kimsenin ikramını yemeyen, yoksulların evlerine dahi girmeyen Aliye, benim Kayseri'de bulunduğum zaman zarfında bir yardım derneğinin sahibi olduğu hamamın idareciliğini yapıyordu. İdarecilikten kasıt ayrı bir ofiste oturup su ve sabun masraflarını hesaplamak olsa Aliye'nin kendine dair söylediklerini bir kenara koymak mümkün olurdu belki. Ancak Aliye, haftada birkaç gününü bu küçük hamamın soğukluğundaki masanın başında oturup yarı çıplak kadınlar ve çocuklarla sohbet ederek geçiriyordu. Hamamdan ücretsiz olarak yararlananlar, şehrin evinde akar suyu dahi olmayan yoksulları. Hamamın iki çalışanı da zamanında hamamdan faydalanmış olan ancak Aliye'nin güvenini kazandıkları için sonradan iş teklif edilen iki yoksul kadın. İşte Aliye, bu kadın ve çocuk grubunun en mahrem hâllerine şahit oluyor, yine o en mahrem hâllerde onlarla sohbet ediyor, ikram ettikleri yiyecekleri yiyor ve kendi yemeğini de onlarla paylaşıyordu.

Olması gereken zaten bu değil mi, diye sormadan önce Aliye'nin ve onununkine benzer dönüşüm hikâyeleri anlatan vakıfçı kadınların hayatlarını ve bedenlerini şekillendiren normlara bakmakta yarar var. Bu anlatılar bize, öncelikle, orta-üst sınıf kadın ve erkeklerin hayatları boyunca sahip oldukları tavır ve eğilimler (disposition) hakkında önemli bilgiler veriyor. Bu kadınlar ve erkekler, önceden nasıl olduklarını anlatırken aslında neyin normal olduğunu yani neyin norm olduğunu da anlatıyorlar: Yoksulluk pistir hatta tiksindirici, mide bulandırıcıdır. Bu yüzden de son derece bedensel bir tepkiyle, öğrenerek uzaklaşmakla karşılık bulur. Elbette bu, yoksulların gerçekten pis olduğu anlamına gelmez. Hatta kimi yoksullar orta-üst sınıfların gözünde dahi şaşırtıcı derecede temizdir. Lakin “Çok fakir ama görsen nasıl da temiz.” sözü de bize istisnai bir durumu, dolayısıyla da yaygın algının nasıl olduğunu gösterir.

Zenginler yoksullarla fiziksel temas gerektiren bir ilişki içine girmek istemezler: yemeklerinden yemek, çocuklarına sarılmak, bedenlerine dokunmak bir rahatsızlık hissi yaratır. Ancak yukarıdaki hikâye ve benzerlerinin anlatmaya çalıştığı önemli bir nokta daha var: bu tutumların ve hislerin değişmesi mümkündür; ancak değişim tek bir istikameti olmayan, zahmetli

ve uzun soluklu bir süreçte gerçekleşir. Hatta bazen geriye dönüp bakan insan şaşırır, zira söz konusu olan tam anlamıyla niyet edilmiş bir sonuca ulaşmaktan çok yapa yapa oluverme hâlidir. Buna geri döneceğiz ama öncelikle ilk noktanın yani yoksulluğun nasıl ve ne derece kirle, pislikle eşlendiğinin üzerinde duralım.

Sınıfsal Tiksinti

Necmi Erdoğan (2002) yoksulluk deneyiminin çok önemli bir parçası olarak dokunmaktan, daha doğrusu dokunulmamaktan bahseder. Erdoğan'ın araştırmasına katılan yoksullar, kendilerine köpek gibi davranıldığını, pis olarak görüldüklerini, çalıştıkları evde kullandıkları tabağın çanağın ayrı olduğunu ya da inşaatını yaptıkları jakuziye girdikleri için işten kovulduklarını, zaten zenginlerin kendilerine yaklaşmadıklarını anlatırlar (s. 36). Bu anlatılardan yola çıkan Erdoğan yoksulların "tiksinç" olarak kurulduğunu söyler: "Yoksul hem yaşadığı mekânla ve hem de bedeniyle, sağlıksız, kirli, pis kokulu addedilir... Tam bir mekânsal yalıtım sağlanamadığı ve karışıklık (promiscuity) olduğu ölçüde, (zenginlerin tarafında) bu-laştırılma, kirlenme korkusu kendini gösterir." (s. 44).

Mary Douglas, antropoloji yazınında büyük öneme sahip kitabı *Safılık ve Tehlike* (2007)'de, kir ve kirlenmek üzerine zihin açıcı bir analiz geliştirir. Douglas'a göre kiri kir yapan içkin bir kısım özellikleri değildir. Kir, pislik, basitçe söyleyecek olursak yanlış yerde bulunan madde-dir. Örneğin çorba durduğu yerde kirli değildir ancak üstümüze bulaştığında yani olmaması gereken bir yerde bulunduğu kir hâline gelir. İlk anda şaşırtıcı gelse de bu durum dışkı, idrar, kan, kusmuk veya çamur için de geçerlidir. Ait oldukları yerde yani mesela klozetin içinde, damarlarımızda ya da ağaçların altında durdukları sürece bu maddelerin hiçbirini kirli olarak addetmeyiz. Douglas bu gözlemden yola çıkarak şu tespitte bulunur: Demek ki kir gördüğümüz yerde aramız gereken bozulmuş bir düzendir yani bir ihlaldir. Bir madde olmaması gereken bir yere geçmiş, bir sınırı ihlal etmiştir. O nedenle kir tehlikelidir, engellenmeli, temizlenmeli, mümkün olduğunca çabuk savuşturulmalıdır.

Kirlenmenin maddenin özellikleriyle birebir ilgisinin olmadığını, esasen sembolik bir yapıya işaret ettiğini kabul etmek bize öncelikle kirin, pislüğün sosyal bir kurgu olduğunu gösterir. Aşıkâr olduğu üzere belli bir coğrafyada ve kültürde kir kabul edilen şey başka bir yerde en ufak bir rahatsızlık uyandırmaz hatta tam tersi anlamlara dahi gelebilir. En basitinden toz toprak bu memleketteki ayakbıbarın altında pisliktir de başka bir yerde pek umursanmaz. Ama yine bu civarlarda, temiz su bulunamadığında toprakla teyemmüm etmek yani temizlenip abdestlenmek pek sık uygulanmasa da gayet mümkündür. Yani, bir bağlamda kirleticisi olan, bir başka bağlamda kolayca temizleyiciye dönüşür.

Douglas, kirlenmeyle ilgili fikirlerimizin suyla sabunla halledilemeyecek düzenlemeler gerektiren ve toplumun genelini kapsayan sosyal yapılardan kaynaklandığını ve onlara işaret ettiğini söyler. Yani kir bir boldür, toplumdaki sınırların, birbirine temasına izin veril-

meyen grupların, kurulmaması gereken ilişkilerin temsilidir. Yoksulluğun sıklıkla kirlilikle, pislikle birlikte anılmasına da bu çerçevede bakmak gerekir. Ancak kiri, pisliği sadece bir metafor olarak görme riskini de bertaraf etmekte fayda var. Zira son derece fiziksel sınırlardan, kaydı bedende tutulan duygulardan dolayısıyla sadece düşünerek aşılamayacak ayrımlardan bahsediyoruz.

Bu noktayı açmak için pislik karşısında hissettiğimiz bir duyguya, tiksintiye, odaklanalım. Sara Ahmed (2004), duyguların, ne o duygunun uyandığı öznedene ne de duyguyu uyandıran nesnede bulunduğunu söyler. Aksine duygu, nesne ile öznenin temasında ortaya çıkmakta ve o temasta yatmaktadır. Her bir temas ise daha önceki temasların, yani bir tarihin, hatırlandığı andır. Geçmiş karşılaşmaların ve temasların izleri o anı damgalar, belirler. Bazı bedenler birikmiş ve toplumsallaşmış bir kısım izleri taşıdıkları ölçüde bir karşılaşmadaki tiksinti nesnesine dönüşürler. Bu izler kimi durumda tenin rengidir kimi zaman koku kimi zaman ise kılık kıyafet. Farklı bağlamlarda farklı izlerin/işaretlerin tiksinti uyandırıyor olması Douglas'ın söylediği gibi orada işleyen sosyal düzene yönelik sorular sormamızı sağlasa da ne o işaretlerin maddi varlığı ne de uyandırdıkları duygunun gücü inkâr edilebilir.

Tiksinti, özne ve nesne arasında bir yakınlık oluşmasıyla ortaya çıkar ve bu yakınlık olduğu anda bedenlerin çekilmesine neden olur. Tiksinden beden, bulaşma tehlikesi karşısında istemsizce geri çekilir, temastan imtina eder, kaçır. Zira bir sınır aşılmış, bir ihlal gerçekleşmiştir. Sınır bedenleri geri püskürtür, iki tarafı da ait oldukları yerlere doğru iter. Bu geri çekiliş hem tiksinden bedeni hem tiksiniyen bedeni şekillendirir. Tiksiniyen, bulaşıcı özellikleri olan, kirli beden tam da birbirine temas edememe anında tesis edilir. Kaçınılan temasların üst üste birikmesi ise daha sonraki bir başka temas anını şekillendirecek, ilk kez karşılaşılan başka bedenleri temiz ve kirli diye ayırmayı mümkün kılacaktır (Ahmed, 2000).

Yoksulluğun sosyal tarihini anlatan kitaplar, yoksullukla mücadelenin nasıl bir yoksul imgesinin üzerine çalıştığını da detaylandırır (Dean, 1991; Morris, 2001; Stallybrass, White, 1986). Kesik kolları ya da açık yaralarıyla dilenciler, yüzüne sinekler konan sümüklü çocuklar, açıktan akan lağımalar, tozlu dar sokaklar, küf bağlamış rutubetli duvarlar yoksullukla pisliği birbirine bağlayıveren, bakanda sadece acıma değil aynı zamanda bir kaçınma, tiksiniye uyandıran yaygın imgelerdir. İster 19. yüzyıl İngiltere'sinde olsun ister bugünün Kayseri'sinde yoksulluğun görüntüleri ve bu görüntülere eşlik eden duygular pek değişmez. Ancak Kayseri'de yoksul olmanın yarattığı pislik, etnik ayrımlarla daha da vurgulanır. Kentin yoksullarının önemli bir kısmını oluşturan Çingeneler ve şehre yakın zamanda göç etmiş olan Kürtler illa ki yerli yoksullardan daha pis görülürler. Pişirdiklerinin yenmediğine, "Kürt kadını temizlik mi bilir miş." diyerek çekiştirildiklerine, durmaksızın, özellikle Çingenelerin pisliğine vurgu yapıldığına şahsen şahit oldum.

İster yoksulluğun kendisine ister etnik ayrımcılıkla birleşerek belli bir gruba yönelmiş olsun tiksinti güçlü bir duygudur. Daha doğrusu, zaten duygular çok güçlüdür. Ne tiksinti duygu-

sunun kendisi ne de göze görünür kıldığı sınırlar kolayca ortadan kaldırılabılır. Çünkü “Duygular, zaman içinde tekrarlanan hareketlerle ve başkalarına karşı ya da başkalarına doğru yönelerek bedenlerin yüzeylerini şekillendirir.” (Ahmed, 2004, s. 4) ve tene kaydedilirler. Bu kaydın değiştirilmesi, silinmesi, yine bedenın terbiye edilmesini gerektirir. Tiksinmenin sınıfsal, cinsiyete dair ve etnik ayrımları yaratmak, vurgulamak ve hayata geçirmekte oynadığı rol düşünüldüğünde bedenın tiksınme eğiliminin değışmesinin önemi de anlaşılabilir.

Bu değışimin nasıl mümkün olduğuna geçmeden önce Kayseri’de sık sık karşıma çıkan bir figürden ve ona dair anlatılardan bahsetmek istiyorum, zira değışimin imkânlarına dair söyleyeceklerimin ipuçları bu anlatılarda görülüyor. 2004 yılında kanser nedeniyle vefat eden Nevin Akyurt, Kayseri’deki pek çok vakıf ve derneğin kuruluşunda rol oynadı. Özellikle kadınları evlerinden çıkmaları ve hayır faaliyetlerine katılmaları, kendi organizasyonlarını yapmaları ve inisiyatif almaları konusunda teşvik etti hatta kimi zaman zorladı. Hâlâ şehrin hemen hemen tüm vakıf ve dernek çalışanları, radyo programları, haftalık sohbetleri ya da birlikte çalışma ilişkileri nedeniyle Nevin Akyurt’tan bir şekilde etkilendiklerini söylüyor ve onun bıraktığı etkiyi kişisel tarihlerinde bir dönüm noktası olarak işaretliyorlar. Bu etkinin önemli bir ayağını ise Akyurt’un bireysel hayır çalışmalarında yaptıkları oluşturuyor. Nevin Akyurt’u anlatmalarını istediğimde hemen herkesin verdiği yanıt bu şahsi çalışmaların yakın ilgi, bakım ve ihtimam boyutunu gözler önüne seriyor. Örneğin:

“Bir sefer beni alıp Zehra’ya götürdü. Bu akıl hastası kadına bakıyordu. Kadının viranesine gittik. Bir sürü vahşi köpeklerle birlikte yaşıyordu. Onlara sarılıp uyuyordu. Galiba bu sayede hem korunuyor hem de ısıniyordu. Vahşi bir kadındı, kimseyi yanına yanaştırmazdı. Yaklaşan yabancılara bağırır saldırırdı. Bir tek Nevin ablaya güveniyordu. Gittiğimizde ben epeyce korktum. Arabadan inmeye bile çekindim. Nevin abla, “Peşimden gel.” dedi. Kadına yaklaştık. İlk başta o vahşi bakışı vardı üstünde. Sonra Nevin ablayı tanıdı. Nevin abla yanına gitti, saçını okşadı, onu sevip konuştu. Sonra “Arabaya binmeni istiyorum canım.” dedi. Nevin ablanın evine götürdük. Nevin abla onu banyoya sokup yıkadı. Sonra halının üstüne oturup bitlerini ayıkladı. Saçını kesti, elbiselerini yıkadı. Ben dokunamazdım bile ama Nevin abla böyleydi. Ondan öğreneceğimiz çok şey var.” (Neriman).

“Nevin hocamla da zamanında çok güzel çalıştık. Bir gün Gömeç Köyü’ne gittik, Nevin hocamla. Hocam “Nereye gidiyoruz?” dedim. “Varınca görürsün.” dedi bana. Vardık böyle bir viranenin içi. Böyle hep çocuklar ellerinde tiner çekiyorlar. Ben geri çekildim şöyle, biraz ürperdim. Hocam, “Gel” dedi, “Korkma”. Vardık yanlarına. Çocuklar hep arkalarına sakladılar ellerindekileri. Nevin hocam hep topladı ellerindekileri. “Haydi” dedi, “Sizi evime götürüyorum. Sizi yıkayacağım, yemek yedireceğim, giydireceğim, hepinizi ayrı ayrı işe vereceğim.” dedi. Aynısını da yaptı yani. Eve gittik, çocuklar sırayla yıkandılar. Onlara oğullarının, kocasının giysilerinden verdi. Kıyafetlerini de attı makinaya yıkadı. Sonra hep göz kulak oldu o çocuklara, hepsi de kurtuldu.

Sonra bir kere de bir eve gittik. İki tane ihtiyar vardı. Altılarını filan ıslatmışlar, ikisi de böyle yatıyor. Nevin hocamla beraber altılarını değiştirdik, çamaşırlarını topladık. Nevin hocam evinde yıkadı bunları. Geri götürdük. Onlara hep baktık.” (İpek)

Benzeri anlatılardan Nevin Akyurt’un hiçbir zaman davet edildiği bir eve girmekten çekinmediğini, ikram edilenleri her zaman yediğini, çocuklarla oynadığını, en iltihaplı yaraları bile temizleyip sardığını öğreniyoruz. Yani Nevin Akyurt kurduğu bakım ve ihtimam ilişkisinin gereği olarak birlikte bulunduğu insanlara temas etmekten, onlarla fiziksel bir yakınlık içine girmekten, dokunmaktan hiçbir zaman imtina etmiyordu.

Bu anlatıların gösterdiği gibi, Nevin Akyurt efsanesi yabancılar, özellikle de yoksullar ve zenginler arasındaki üst sınıflar tarafından doğal kabul edilen ve tiksintiyle belirlenen sınırların ihlaline dayanıyor. Vakıfçıların gözünde Nevin Akyurt’un en müstesna özelliği, kendisiyle aralarında büyük bir sosyal mesafe bulunan insanlara ancak yakın ilişkilerde mümkün olabilecek bir ihtimam ve samimiyetle temas etmesi. Ancak bu hikâyelerin hepsinde bir istisnailik hissi mevcut. Akyurt’un öğrencileri bunları anlattıktan hemen sonra onun gibi olamadıklarını, ona yetişemediklerini ekliyorlar. Hikâyeler istisna teşkil ettiklerine dair ihtarla birlikte düşünüldüğünde normun ne olduğunu bir kez daha hatırlatma işlevi görüyorlar ancak aynı zamanda normun esneyebildiğini, çığnenebildiğini de hem anlatıcılarına hem de dinleyicilere gösteriyorlar. Bu manada, Nevin Akyurt Kayserili vakıfçıların gözünde bir ideali temsil ediyor; erişilemese de uzanılacak bir ideal.

Bu dönüşüm ille de yoksulluğu kirle pislikle eşleyen varsayımlardan kurtulmak anlamına gelmiyor. Davranışlardaki değişiklikler ne bu varsayımın sorgulanmasıyla başlıyor ne de ondan vazgeçmekle sona eriyor. Bahsi geçen, inançların ve algıların bilinçli bir şekilde sorgulanması değil, eylemlerin, bedeninin takındığı tutumun parça parça ve istikrarsız bir şekilde değişmesi. Yani bu ahlaki dönüşümün merkezinde bir şey olmadan önce onu yapmak yatıyor. Neye inanıldığı, nasıl düşünüldüğü değil nasıl hareket edildiği önem taşıyor.

Sürecin inceliklerini görmezden gelme pahasına kabaca şöyle bir tasvir yapmak mümkün: Bir şahıs, dinî, insani veya başka saiklerle şehrindeki yoksullar için bir şeyler yapmak ister. Sınıfının ve bundan önceki hayatının gereği olarak yoksullarla ilgili yukarıda anlatılan hislere sahiptir. Ancak parçası olduğu işin mahiyeti onu daha önce kaçınmayı başardığı durumlara girmeye zorlar. Bedeninde taşıdığı tüm sınıfsal izlerin ve ayrıcalıkların pahasına yoksullarla temas eder, yakın bir ilişki içine girer. Yavaş yavaş üst üste biriken bu davranışlar bir ahlaki habitusa doğru evrilir.

Ahlak ve Bedenin Disiplini

Saba Mahmood, *Politics of Piety (Takva Siyaseti)* (2005) isimli kitabında ahlaki ve dinî eylemlerin ortaya çıkmasında pozitif ahlakın oynadığı rolü tartışır. Mahmood’un yürüttüğü

tartışmaya göre Aydınlanma sonrası Batı düşüncesinde ahlak kurallardan, kaidelerden, değerlerden ve bunlara uygun düzenlemelerden oluşan soyut bir sistem olarak ele alınmıştır (s. 119). Kantçı gelenekten beslenen bu yaklaşımda ahlaki düşünce ve ahlaki çıkarımlar ahlaki pratiklerden daha çok vurgulanmış; pratikler, ya ahlakla bir alakası olmayan alışkanlıklar olarak bir kenara atılmış ya da bir kısım soyut prensiplerin hayata geçirilmesi olarak görülmüştür. Bu durumda, ahlak her zaman kişinin iç dünyasında (eleştirel bir çıkartım yoluyla) başlar ancak bundan sonra davranışta ifadesini bulur. Yani ahlaki dönüşümün istikameti içeriden dışarıya doğrudur. Hâlbuki Aristo'nun kavramsallaştırdığı hâliyle pozitif ahlakta ahlaki eylemler, ahlaki normun bir sonucu değil kurucu bir parçası olarak görülür (s. 120). Bu sayede kişinin tüm boyutları (bedeni, duyguları, niyetleri, iradesi ve aklı) ile norm arasındaki girift ve bambaşka sonuçlar doğurabilen ilişki, analiz konusu hâline gelebilir. Bu çeşitliliğe bakarak ahlaki dönüşümün istikametini de yeniden ele alabiliriz: değerler ve tutumlar, eylemlerin ve davranışların değişmesiyle yeniden şekillenebilir. Namaz, oruç, inziva, meditasyon gibi ritüeller ve ibadetler dışarıdan başlayıp içeriye yönelen bir ahlaki dönüşümün aşına olduğumuz araçlarıdır. Ancak bu yazının konusu, bu gibi bireysel (yani kişinin sadece kendisini içeren ve ilgilendiren) araçlardan ziyade kişiler arası ilişkilerin ahlakının oluşmasında bir başkasına yönelik eylemlerin ve davranışların oynadığı rol.

Kayseri vakıf sahasında, pek tabii ki, dinî bir kısım normlar var: Allah'ın yarattığı her varlığa merhametle yaklaşmak, sabırlı olmak, alçak gönüllü davranmak gibi. Vakıfçılar bu kaideleri devamlı tekrarlıyor, birbirlerine hatırlatıyor ve vakıfçılığın tanımının içine dâhil ediyorlar. Ayrıca iyi bir Müslüman olmanın yolunun da bu kaideleri hayatlarına geçirmekten geçtiğini söylüyorlar. Başka bağlamlarda vakıf ve dernek gönüllüleriyle yapılan çalışmalarda da bunlar gibi dinî prensiplerin sıklıkla vurgulandığını şahit olmak mümkün (Deeb, 2006; Harmsen, 2008; Jawad, 2009). Ancak her ne kadar sosyal aktörlerin bu kaidelerden ne zaman ve nasıl bahsettikleri ile onlara verdikleri önem dikkate değer olsa da sorgulamayı bu noktada kesmek, hem söylem ile pratiklerin birebir örtüştüğünü varsayma yanlısamasına neden olur hem de dinî ahlakın bedene sinmesindeki çeşitliliğe ve belirsizliklere bakmayı imkânsız hâle getirir. Hâlbuki ancak bu çeşitliliğe ve belirsizliklere baktığımızda kaidelerin nasıl vücut bulduğunu, yaşandığını ve arzulandığını, aynı zamanda da nasıl bir dirençle karşılaştığını anlamamız mümkün olabilir.

Vakıfçılar vakıflarından yardım alan yoksullarla birebir ilişki içindedirler ve bağlı oldukları kuruluşların vaat ettiği bakım ve ihtimam gösterme faaliyetlerinden şahsen sorumlu tutulurlar. Yoksullarla bu bağlamda yaşadıkları rutin karşılaşmalar vakıfçıları başka bir zaman olsa kaçınacakları durumlarla karşı karşıya bırakır ve tutumlarını değiştirmelerine neden olur. Bu değişimin ille de kasıtlı bir değişim olmadığını da vurgulamak gerek. Karşılaşmanın tekilliği kadar içerdiği yakın temas ve samimiyet de vakıfçıları harekete geçirir. İşgal ettikleri vakıfçı pozisyonu onları, öncelikle, yoksullara ve yoksulluğa karşı taşıyageldikleri bedensel tutumları değiştirmeye zorlar.

“Ahlaklı özneyi meydana getiren bedensel pratikleri” (Mahmood, 2005, s. 160) daha yakından incelemek için Mahmood’un esin kaynağı olan Michel Foucault’ya dönmekte yarar var. Foucault hayatının son döneminde yazdıklarında Eflatun’dan hareketle ahlakın temel unsuru olarak “epimeleia heautou”yu yani kendine özen göstermeyi görür (Foucault, 1997). İngilizceye “care for the self” ya da “concern for the self”olarak tercüme edilen bu kavram, Türkçede pek çok anlam içerir: kendine dikkat etme, özen gösterme, bakma, eğitme ve dönüştürme (Urhan, 2012). Yani ahlak (ya da yaygın olan tercümesiyle söyleyecek olursak etik) insanın kendi ruhu, duyguları, bedeni ve düşünceleri üzerindeki operasyonlarında yatar. Bu düşünce, ahlakı zihni melekelerin ve tefekkürün bir sonucu olarak gören alışlagelmiş bakış açısından farklıdır. Foucault’nun yaklaşımında ahlak illa ki ve öncelikle bedene sinmiştir ve eylemde kendini gösterir. Foucault’nun yaklaşımının temelinde Antik Yunan felsefesinin yattığını söylemiştik. Özellikle Aristo ve Eflatun’un Gazali ve İbn Haldun gibi İslam düşünce-sinin önderleri üzerindeki etkisini düşündüğümüzde, İslam geleneğindeki ahlak anlayışının da çok benzer olmasına şaşmamak gerek.

Aristo’ya göre karakter tekrarlanan eylemlerden doğar ve erdem insanın bedeninde ancak uzun çalışmaların sonucunda yerleşir. Erdem doğamız gereği sahip olduğumuz bir şey değildir ancak onu arzulamak ve onun için çabalamak gayet doğaldır. Lakin erdem arzulayarak değil sadece ve sadece erdemli davranarak elde edilebilir, öğrenilebilir. Çünkü “Yapabilmek için öğrenmemiz gereken şeyleri ancak yaparak öğrenebiliriz. Örneğin, duvar ustaları ancak duvar örerek, lir çalanlar ancak lir çalarak bunları yapmayı öğrenirler. Yani biz de adil davranarak adaletli, ölçülü davranarak ölçülü, cesurca davranarak cesur oluruz” (Aristotle, 2002, s. 22).²

Olmak için yapmak ciddi bir disiplin ve sabırlı bir tekrarı gerektirir. Çünkü erdem ancak bu şekilde karakterin ve habitusun bir parçası hâline gelir ve Nevin Akyurt örneğinde gördüğümüz gibi üzerinde düşünmeye gerek kalmayan alışkanlıkvari eylemleri yapabilmeyi mümkün kılar. Erdemi bıkip usanmadan yaparak kazanılan bir şey olarak görmenin önemli ontolojik sonuçları vardır. Öncelikle, bu yaklaşım, bedeni içsel değerleri taşıyan bir araç değil, bu değerleri yaratmanın öznesi ve mekânı olarak görür. Bu beden eyleme geçirdiği ahlaki dönüşüm tarafından şekillendirilen bir bedendir. Yani, söz konusu olan hem şekillendirilebilir ve etkiye açık hem de faal ve etki yaratan bir bedendir. Bu paradoksal beden algısını açıklamak için Mahmood’un Foucault tarafından kullanıldığı şekliyle “yumuşak başlılık” (docility) kavramını açıkladığı kısmı ödünc alabiliriz:

“Eyleme kapasitesi belli itaat/boyun eğdirme ilişkileri tarafından oluşturulur ve mümkün kılınır. Bu paradoksu açıklamakta, müzik aletini hünlerle çalabilmek için kendini acılı bir çalışma disiplinine ve hiyerarşik bir usta çırak ilişkisine teslim eden bir piyano virtüözünü örnek

2 Çeviri yazara aittir.

verebiliriz. Bu virtüözün fail olma hâli öğrenebilme becerisinde yatacaktır yani geleneksel olarak “yumuşak başlılık” (docility) olarak adlandırılan bir hâlde. He ne kadar “yumuşak başlılık” genellikle fail olma hâlinin bir kenara konmasıyla ilişkilendirilse de aslında kelimenin (docility kelimesinin) sözlük anlamı belli bir beceri ya da bilgiyi öğretilebilir olmaktır.” (Mahmood, 2005, s. 29).³

Bu manada “yumuşak başlılık” sadece uysal ve kontrol edilebilir olmak değil, şekillendirilebilecek ve eğitilebilecek kadar esnek olmaktır. Yani “yumuşak başlılık” bir öznenin kendisini disipline ve acı, rahatsızlık ya da kaygı yaratabilecek durumlara maruz bırakma kapasitesidir. Ahlaki formasyonun bir koşulu olarak “yumuşak başlılık” hem ustaların ya da mürşitlerin müdahalelerine açık olmak hem de kendini biteviye tekrar edilen eylemleri gerektiren bir disipline tabi kılmaktır. Kısacası “yumuşak başlılık” kendi üzerinde tasarrufta bulunmak kadar kendini başkalarının eylemlerinin nesnesi hâline de getirebilmektir. Erdemler ancak bu yolla ve tekrarlı tekrarlı, yapıla yapıla vücut bulur.

Tüm bunlardan yola çıkarak Kayseri’deki üst-orta sınıf vakıfçıların, yoksullarla karşılaşmalarına damgasını vuran ve hem onların hem de mutahaplarının bedenlerini ve benliklerini şekillendiren tikslenme hallerini bertaraf ederek yaşadıkları ahlaki dönüşümün, fikirlerin ve ön yargıların değişmesinde değil de yinelenen eylemlerde yani tekrar tekrar gerçekleşen karşılaşmalar esnasında vakıfçıların gösterdiği bedenlerini disiplin altına alma gayretinde yattığını söyleyebiliriz.

Disiplinin Arka Yüzü

Ancak bu noktada fazlasıyla naif ve iyimser bir “güzel insanlar” hayaline savrulmamak için ilk olarak Nevin Akyurt örneğinin vakıfçıların kendi ifadelerinde bile ancak bir ideal durumu temsil ettiğini, onun gibi olmaya baş koymuş olanlar da dâhil vakıfçıların deneyimlerinin çok çeşitli olduğunu hatırlatmalıyım. Ne her karşılaşma böyle bir bedensel oryantasyonu içeriyor ne de her vakıfçı her seferinde aynı şekilde davranabiliyor. Bu sıradan şerhin ötesinde bir de vakıfçıların dönüşümünün hem mekânı hem de ön koşulu olan karşılaşmaların yoksullara ne yaptığına bakmak gerekir. Tıpkı ahlakın kalbinde disiplin yattığı gibi birinin bakımını üstlenmenin de disiplinle yakından ilişkisi vardır. Nevin Akyurt’a dair anlatıları hatırlayalım. Bu hikâyelerde Akyurt istisnasız olarak pis bedenleri temizliyor, dağınık saçları tarıyor ve kirli kıyafetleri değiştiriyordu. Akyurt’un karşılanması gereken bir ihtiyaç olarak gördüğü temizlik, açıktır ki aynı zamanda bir disiplin ve kontrol alanıdır (örnekler için bk. Lupton, 2012). Akyurt bunları yaparken bir bakım sorumluluğunu üzerine almış ve yoğun fiziksel temas ve samimiyet gerektiren bir ilişki geliştirirken bir yandan da hasta veya yoksul muhataplarına nasıl olmaları gerektiğini de öğretmeye çalışmıştır. Bakım ve disiplin arasın-

3 Çeviri yazara aittir.

daki bu yakınlık Akyurt'un kurduğu ilişkilere özel değil elbette. Örneğin, çocuk büyütme ihtimamla disiplinin iç içe geçtiği bir alan; tıbbi bakım da aynı şekilde. Benzer örneklerin çokluğu düşünüldüğünde bu ikilinin neredeyse birbirinden ayrılmaz olduğunu da kabul etmemiz gerekir. Nasıl insanın kendine gösterdiği özen aynı zamanda kendi kendini terbiye etmesini gerektiriyorsa başka insanlarla kurulan bakım ilişkileri de bunu içerir. Bu dinamizmin nasıl işlediğini yine Kayseri'den bir örnekle anlatayım:

Araştırma kapsamında birlikte çalıştığım vakıflardan birinin yöneticisi olan Neriman, bir gün bir kadından telefon aldı. Kadın, apartmanındaki kapı komşularından şikâyetçiydi. Bir çöp evde oturduklarını, evin babasının yatacak, annesinin ise "deli" olduğunu söylüyordu. Evden yükselen kokular dayanılmaz hâle gelmişti ve komşuların anneye yaptıkları tartışmaların şiddeti gittikçe artmıştı. Apartman sakinleri çöp evde yaşayan komşularını apartmandan atmakla tehdit ediyorlardı. Telefon eden komşu ise bunu içine sindiremediği için son çare olarak Neriman'ın idarecisi olduğu vakfı aramıştı. Neriman hemen başka bir dernekte çalışan yakın arkadaşı Beyaz'ı aradı, gidip evin hâlini gözleriyle gördüler. Evde çöp toplayan anne ve ağır hasta babayla birlikte lise çağındaki iki kızları yaşıyordu. Hem Neriman hem de Beyaz durumdan çok etkilendiler. Kızların bir yardım derneğine kayıtları yapıldı ve evin temel ihtiyaçlarının düzenli olarak karşılanması sağlandı. Belediyeye telefon edildi, temizlik işçileri gelip evden kamyon kamyon çöp çıkardılar. Ev halkının ufak tefek şahsi eşyaları hariç her şey kamyonlara doldurularak şehir çöplüğüne gönderildi. Daha önce kendilerini desteklemiş olan sanayicilerle görüşüp yeni ev eşyalarını topladılar. Neriman evin temizlenmesini ve boyanmasını sağladı. Babanın tedavisi için vakfın hastanesinden yararlanıldı. Evin yenilendiği süre içinde anne ve baba hastanede, kızlar ise teyzelerinde kaldılar. Neriman'ın deyimiyle evi çiçek gibi yaptıklarında aileyi geri götürdüler. Hem Beyaz hem de Neriman, ailenin, evin yeni hâlini, pırıl pırıl mobilyaları, canlı renkli halıları görünce mutlu olacaklarını düşünüyordu. Ancak aldıkları tepki bambaşka oldu. Özellikle anne teselli edilemeyecek kadar üzgündü. Kızlar ise yeni eşyalara tepkisiz yüzlerle bakıyorlardı. Neriman, anne için psikiyatrik tedavi ayarlamaya çalıştı ancak her seferinde reddedildi. En sonunda gün geldi, anne Neriman'ı evden kovdu.

Ev büyük bir hızla eski hâline dönüyordu. Neriman her ziyarete gidişinde onlarca kedi tarafından karşılanıyor, yerlerdeki yiyecek artıklarına basmamak için zıplayarak yürüyordu. Anne ve baba için yapılabilecek bir şey olmadığını kabul etmişti ama "kızları kurtarmaya" kararlıydı. Ancak bu cephede de işler umduğu gibi gitmedi.

Ben kızlarla Neriman'ın ofisinde tanıştım. Kızların dershaneye kaydedilmesi ile ilgili olarak konuşacaklardı. O mesele halledildikten sonra Neriman kızlara evlerini görmek istediğini söyledi. Kızlar bu isteği sessiz bir hoşnutsuzlukla ve somurtkan yüzlerle karşıladılar ancak yine de Beyaz'ın minibüsüne binip eve gittik. Evin içi çamurlu pati izleriyle kaplıydı. Neriman'ın neşeyle seçtiği rengârenk halılar kahverengiye çalmıştı. Mutfakta kullanılan kap

kacak, yiyecek artıklarıyla kaplı hâlde evin çeşitli yerlerinde duruyordu. Her çeşit çöp, koltukların ve yatakların üstüne atılmıştı. Evin havası nefes almaya imkân vermeyecek hâldeydi. Yatalak baba epeydir değiştirilmemiş kıyafetleriyle, kendi idrarının ıslaklığı içinde bize bakıyordu. Kokuya tahammül edemeyen Beyaz “Ben dışarıda bekleyeceğim.” diyerek çıkıp gitti. Ben ise onun peşinden gidebilmeyi dileyerek Neriman ve kızlarla kaldım. Neriman ağlamaklı bir hâlde kızlara evi temiz tutmaları için yalvardı. Kızlar yüzlerinde bomboş ifadelerle Neriman’ın gözlerinin içine baktılar. Neriman öfkelen-di, bu sefer de kızgınlıkla “evi yaşanabilir kılmak” için yapmış olduklarını saymaya başladı. Kızlar Neriman’ın öfkeli sözlerinden etkilenmemiş görünüyorlardı. Neriman çaresizdi. Minibüste ağladı, kızlara evi temiz tutmaları karşılığında hediye sözü bile verdiğini söyledi. Ancak sonraki günlerde, birkaç aylık çabasına son verip kızları ve evi kendi hâline bıraktı.

Neriman’ın çöp evin sakinleri için endişelendiğini, onlara yardım etmek için inanılmaz bir çaba gösterdiğini, tüm kaynaklarını ve bağlantılarını seferber ettiğini ve bu süreç içinde özellikle kızlara bağlılık geliştirdiğini söylemeye gerek yok. Ancak bu olaydaki disiplin ve kontrol meselesine de odaklanmak gerekiyor. Neriman’ın bir evin nasıl olması gerektiğine dair fikirlerini, kimi zaman rızaları pahasına bu dört insana dayattığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Sahip olduğu gücü bu aileye sadece bakmak için değil aynı zamanda çok belli bir şekilde bakmak için; sadece yaşam şartlarını iyileştirmek için değil aynı zamanda ev hayatının nasıl olması gerektiğine dair yaygın normlara göre bir iyileştirme yapmak için kullandığını görüyoruz. Ailenin Neriman’ın disiplin projesine uyum sağlamayı reddetmesi bütün bunları daha da görünür yapsa da aslında unutulmaması gereken şu: bakım zaten hiçbir zaman sadece bakım değildir, her zaman disiplinle iç içe gider.

Foucaultcu bir bakış açısından, disiplin, şahısların davranışlarını belli şekillerde etkilemeyi amaçlayan bir iktidar formu olarak tanımlanır. Foucault, daha erken dönem çalışmalarında, insanların hapisaneler ya da akıl hastaneleri gibi kurumlar aracılığıyla maruz kaldıkları disiplin teknolojileri ve çeşitli akademik meslek gruplarının bu teknolojilerin üretilmesi için ürettikleri bilgi ile ilgilendi (Foucault, 1975, 1976). Disiplin teknolojilerini üreten bu mesleklerden önemli bir kısmı bakım ve sağlıkla ilgilidir; tıp ve psikoloji gibi. Bunların yanı sıra Foucault’nun geliştirdiği çerçeve, yoksullukla mücadele (Dean, 1991), sosyal hizmetler (Gilliom, 2001) ve hemşirelik (Hugman, 1991) gibi alanları anlamak için de yoğun olarak kullanılmıştır.

Kayseri vakıflarının dünyasında bu çalışmalarda bahsi geçen disiplin teknolojilerinin kayda değer bir kısmı kullanılır. Yardım almak için başvuran yoksulların evlerine kontrole gidilir, bazı durumlarda buzdolaplarının içine kadar bakılır. Vakıfçıların gözetleyen ve kontrol eden bakışları mobilyaların, televizyonların üstünde gezinir, sehpanın üstünde duran cep telefonunun markasını görmek için şöyle bir duraklanır, anlatılan hikâyede bir çelişki var mı diye sorular sorulur. Vaat edilen ve sunulan ihtimam, yoksulların evlerini ve hayatlarını vakıfçı-

ların bakışlarına ve müdahalelerine açmalarını gerektirir. Başvuru yapmak ya da yardım almak için geldiklerinde nasıl davranmaları gerektiği de aksi bir durum yaşandığında hemen hatırlatılır. Yardım almak için sadece yoksul olmak yetmez aynı zamanda sıra beklemeyi bilmek, sabırlı, azimli, çalışkan ve terbiyeli olmak gerekir.

Fox (1995), sosyal bilimlerin bahsi geçen alanlara olan yaklaşımının iktidar ve disiplini görmeye çalışırken bakım hizmetlerinin diğer yönlerini kaçırmaya meylettğini anlatır. Fox, bakımın bu ayağını Florence Nightingale'den bugüne ihtimamın simgesi hâline geldiği için "gece nöbeti" olarak adlandırır. Bakım ve ihtimamın gece nöbeti yüzü, gözetlemeyi ve ihtimam gösterilen kişiler üstünde bir iktidar uygulanmasını içerir. Neriman'ın çöp evle mücadelesinde hemen gözümüze çarpan işte bakımın bu yönüdür. Ancak Fox, bunun sadece bakım işinin bir yüzü hatta etkileri en aza indirilmesi gereken yüzü olduğunu söyler ve göz ardı etmememiz gereken diğer boyutun altını çizer: armağan olarak ihtimam.

Fox'a göre tarafların karşılıklı olarak birbirlerini anladığı, ihtiyaçların dinlendiği yani dayatılmadığı durumlarda ortaya çıkan işte bakımın bu yönüdür ve bu yön sosyal bilimler tarafından ihmal edilmiştir. Fox armağan olarak ihtimam kavramını geliştirirken Helen Cixous (1996)'tan etkilenmiştir. Diğerkâmlık, güven, sevgi, cömertlik, sabır ve merak gibi "dişil" saiklerin belirlediği eylemler armağandır. Mülk sahibi olmak, kimlik kazanmak, egemenlik kurmak gibi "eril" saiklerle yapılanlar ise toplumsal olarak "münasip" olanın alanına girer. Bakım hizmetleri ve yoksulluğun hafifletilmesi bu alanların ikisinden de beslenebilir, Fox'a göre önemli olan armağan olarak ihtimamı öne çıkarıp gece nöbetinin hiyerarşi yaratma kapasitesini dizginlemektir.

Ancak Fox'un armağan anlayışı da son derece tek istikametli olmakla yani armağana sadece cömertlik olarak bakmakla maluldür. Bu nedenle de armağan ilişkilerinin dahi -listelemediği duygular ve saiklerle kurulsalar bile- disipline edici olabileceklerini göremez. Hâlbuki armağan öncelikle bir ilişkidir, el değiştiren bir nesne ya da hizmet değildir (Douglas, 1990; Godbout & Caille, 1998; Mauss, 1990). Bu ilişki içinde herhangi bir ilişkide olduğu gibi iktidar ve güç mücadeleleri de yaşanabilir, eşitlik ve karşılıklılık da tesis edilebilir. Bu nedenle yapılması gereken, bazı pratikleri peşinen armağan, diğerlerini disiplin olarak sınıflamak-tansa karşılaşmanın kendisine dolayısıyla da iki insanın birbirine temas ettiği ve öznelliklerin kurulduğu intersubjektif alana bakmaktır.

Sonuç

Böyle bir bakış Mahmood'un Foucault'dan yola çıkarak geliştirdiği ahlak anlayışının eksiklerini de giderecektir. Zira Foucault'nun formüle ettiği şekliyle ahlak her ne kadar bedensel ve maddi boyutuyla ele alınabilir hâle gelmiş olsa *and* da son derece bireyseldir. Foucault (1997) Antik Yunan'da kendine özen göstermek ile başkalarının bakımını üstlenmek arasında bir ayrım yapılmadığını hatta ilkinin diğerinin ön koşulu olarak görüldüğünü ve za-

man içinde bu ikisinin birbirinden ayrıldığını söyler; ancak ahlakı yine de kişinin kendisinde, benliğinde konumlandırır. Hâlbuki Kayserili vakıfçılardan yola çıkarak anlattığım ahlaki dönüşümün çekirdeği tam da ötekiyle karşılaşma anında yatmaktadır. Bahsi geçen ahlaki şekillenme faaliyeti kişinin içine hapsolmuş değildir; aksine sosyal alanda, şahsi ilişkilerin ve bağlantıların kurulduğu anda ve yerde vuku bulmaktadır. Eğer ahlak, Aristo'nun dediği gibi, ancak bir faaliyetse, bu faaliyet tam da başkalarına özen gösterme ve bakım sağlama faaliyetidir.

Bu yazıda ilk olarak yoksulluğun sadece ekonomik bir yoksunluk hâli olmadığını aynı zamanda üst-orta sınıf bedenlerin yoksul bedenlere karşı geliştirdiği oryantasyonla şekillenen ve birebir teni işaretleyen bir hâl olduğunu anlattım. Yani, kısaca, yoksul bedenin aynı zamanda kaçınılan, tiksiniilen, dokunulamayan beden olduğunu söyledim. Orta-üst sınıfların dünyasında bu bedensel formasyonu değiştirmenin yine ancak bedenin yapabileceği bir şey olduğunu ve tekrarlanan karşılaşmalarla temaslara dayandığını iddia ettim. Bu manada ahlakı arayacağımız yer kişinin içi, niyetleri ya da değerleri değil, eylemleri, alışkanlıkları, hisleri ve bunları dönüştüren mekanizmalardır. Ancak örnek verdiğim eylemlerin bireysel, tek başına yapılan ve sadece kişiyi içeren eylemler olmaması zenginin ahlaki dönüşümünü sağlayan bu sürecin yoksullar açısından disipline edici bir iktidara maruz kalma süreci olma ihtimalini de ortaya çıkarır. Belki de ahlakın tamama ermesi bu ihtimalin bertaraf edilmesinde saklıdır; meğerki mümkün olsun.

Kaynakça

- Ahmed, S. (2000). *Strange encounters : Embodied others in post-coloniality*. New York: Routledge.
- Ahmed, S. (2004). *The cultural politics of emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Aristotle. (2002). (Ed.) J. Sachs *Nicomachean ethics*. Newburyport: Focus Pub./R. Pullins.
- Cixous, H. (1996). Sorties: Out and out: Attacks/ways out/forays. In H. Cixous & C. Clement (Ed.), *The newly born woman*. Londra: I. B. Tauris.
- Dean, M. (1991). *The constitution of poverty: Towards a genealogy of liberal governance*. London: Routledge.
- Deeb, L. (2006). *An enchanted modern: Gender and public piety in Shi'i Lebanon*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Douglas, M. (1990). Foreword. In M. Mauss (Ed.), *The gift: The form and reason for exchange in archaic societies*. Londra: Routledge Classics.
- Douglas, M. (2007). *Saflık ve tehlike: Kirlilik ve tabu kavramlarının bir çözümlemesi* (Çev. E. Ayhan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Erdoğan, N. (2002). Garibanların dünyası: Türkiye'de yoksulların kültürel temsilleri üzerine ilk notlar. N. Erdoğan (Der.), *Yoksulluk hâlleri: Türkiye'de kent yoksulluğunun toplumsal görünüşleri* içinde. İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.
- Foucault, M. (1975). *Discipline and punish: The birth of the prison*. New York: Random House.
- Foucault, M. (1976). *The history of sexuality: An introduction*. New York: Vintage.
- Foucault, M. (1997). *Ethics: Subjectivity and truth* (Ed.), R. Hurley (Trans. P. Rabinow). (Vol. 1). Londra: Penguin Press.
- Fox, N. (1995). Postmodern perspectives on care: The vigil and the gift. *Critical Social Policy*, 15(44-45), 107-125.
- Gilliom, J. (2001). *Overseers of the poor: Surveillance, resistance and the limits of privacy*. Chicago, & Londra: The University of Chicago Press.

- Godbout, J. T., & Caille, A. (1998). *The world of the gift*. Montreal, & Londra: Mc Gill-Queen's University Press.
- Harmsen, E. (2008). *Islam, civil society and social work: Muslim voluntary welfare associations in Jordan between patronage and empowerment*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Hugman, R. (1991). *Power in caring professions*. New York: Palgrave Macmillan.
- Jawad, R. (2009). *Social welfare and religion in the Middle East: A Lebanese perspective*. Bristol: The Policy Press.
- Lupton, D. (2012). *Medicine as culture: Illness, disease and the body*. Londra: Sage Publications.
- Mahmood, S. (2005). *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton, & Oxford: Princeton University Press.
- Mauss, M. (1990). *The gift: The form and reason for exchange in archaic societies*. New York, & Londra: W.W. Norton.
- Morris, L. (2001). *Dangerous classes: The underclass and social citizenship*. Londra, & New York: Routledge.
- Stallybrass, P., & White, A. (1986). *The politics and poetics of transgression*. Londra: Taylor, & Francis.
- Urhan, V. (2012). Michel Foucault'da cinsellik, hazlar ve etik. *Cogito*, 70-71, 290-314.

Çokkültürlülük Tartışmaları Işığında Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP)'nin Çokkültürlü Politikalarını Anlamaya Giriş

İslam Can*

Giriş

Günümüz dünyasında devlet ve toplum yapılarının seyri, bölge bazında hatta ülke bazında farklılaşmaktadır. Bir yandan ulus-devlet yapılarında oluşan çatlaklar, ulus-devletin geleceği konusunda endişeler üretirken diğer yandan etnik ve dinsel milliyetçiliklerin yükselen bir değer olarak kabul görmesi, siyasallaşmaları kışkırtan bir ortamı tesis etmektedir (Köker, 2010, s. 11). Ulus-devletlerin çökme tehlikesiyle karşı karşıya kalması ve mikro milliyetçiliklerin yükselmesi görünürde zıt zeminlerde gerçekleşen gelişmeler olarak düşünülse de aslında bir sürecin merhalelerini ifşa eden bir transformasyonun habercisidir. Küreselleşmenin etkisi, uluslararası dolaşıma giren sermayenin bir yerde terkümlenmesi ve kitle iletişim araçları özelinde varlığını hissettiren teknolojinin olabildiğince hızlı gelişmesi bu sosyal ve siyasal süreçlerin yaşanmasını kolaylaştırmıştır.¹ Ancak bu faktörlerden daha önemli olan ve toplumların ulus-devlet yapılarını zorlamalarına ve etnik ya da dinsel temelli siyasallaşmalara kapı aralayan asıl etken, tanınmak istenen kimlikler ve bu kimliklerin unutulmaya yüz tutmuş kültürleridir.

Kim olduğumuzu ve nereden geldiğimizi önemli kılan kimlik tasavvuru, "aynılığı" ve "benzerliği" ifade eder. Bu benzer olma hâli, diğeri yani "öteki" olmadan idrak edilen bir tahayyül sunamaz. Öyleyse kimliğin tanımlanmasında "özne", öznenin tanımlanmasında ise "öteki"

* Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

1 Farklı siyasi angajmana sahip görüşlere göre etnik ve ulusal kimlikler insanlık tarihinde süreklilik göstermezler. Fakat görülmektedir ki küreselleşme, azınlıkların ayrı bir kimlik ve grup hayatını devam ettirebilmeleri için elverişli bir ortam hazırlamıştır. Bu bakımdan küreselleşme, ulus-devletlerin hâkim paradigması olan kültürel homojenliğin yerine çoğunluğa, çoğulculuğa ve çeşitliliğe daha açık bir ortamı tesis etmiştir (Kymlicka, 1998, s. 36; Vatandaş, 2002, s. 2-3, 11).

dayanak noktasıdır. Öteki olmadan kimlik oluşamaz (Vatandaş, 2004, s. 19). Ötekisini oluşturan kimlikler, farklılaşırlar. Farklılaşma, kimlikleri inşa eden ve bir bedene sokan üretici bir dil geliştirir. Böylece diğerlerinden farklı olduğunu düşünenler, kendi içlerinde aynileşmeye, benzeşmeye başlarlar (Connolly, 1995, s. 24). Çokkültürlülük tartışmaları, bu farklılaşmanın yaşandığı sosyal gruplarda ya da topluluklarda, tanınma taleplerinin dillendirilmesiyle başlamıştır. Özellikle ulus-devletlerin sınırları içerisinde yaşayan ve devletin inşa sürecinde kurucu özne olmayan etnisitelere mensup topluluklar ve ülkesinden çokuluslu ya da çokkültürlü ülkelere çeşitli nedenlerle göç etmiş olanlar, çokkültürlülük tartışmalarının merkezinde yer almaktadır.² Amerika, Avrupa ülkeleri, Avustralya, Yeni Zelanda ve özellikle Kanada gibi ülkeler, çokkültürlülük konusunda politikalar üretmeye ve global dünyada toplumsal birlikteliği sağlamaya çalışmaktadırlar. Bu çalışmada ise, farklı kültürlerin, dillerin, etnik yapıların ve dinlerin yaşadığı Türkiye’de, çokkültürlü politikaların hangi nitelikte var olduğu, Taylor, Habermas ve Kymlicka’nın çokkültürlülüğe ilişkin düşüncelerine de değinilerek sorgulanmaya çalışılacaktır. Ayrıca 2002 yılında iktidara gelen ve on bir yıldır iktidar olan Adalet ve Kalkınma Partisinin doksan yıllık ulus-devlet politikalarını dönüştüren çokkültürlü siyaseti analiz edilecektir.

Çokkültürlülük: Farklı Kültürlerin Birlikte Yaşamalarının Dayanılmaz Ağırlığı

Günümüz toplumlarında çoğulculuk, sosyal yapıları dönüştüren bir hâl almıştır. Bu yeni durum, çoğul kimliklerin keşfi ve ulus-ötesi kurumların yükselen işlevlerinden dolayı farklılaşmış kimlikleri üretmede başarılı olmuştur.³ Öyle ki bugün toplumlar, tarihte hiç olmadığı kadar insanların birbirleriyle yakın ilişkide bulunduğu, kimliklerin, kültürlerin ve politikaların farkındalıklarını tesis ettiği bir kompozisyon oluşturmaktadır (Şan, 2005, s. 69-70; Vatandaş,

2 Aktay (2003, s. 77) Russel Jacoby’nin, küreselleşen dünyada çokkültürlülüğü bir mit olarak nitelendirmesini, çokkültürlülük konusunda neomarksist bakış açısının ifadesi olarak görmektedir. Aktay’a göre Jacoby’nin dikkat çektiği bir nokta, çokkültürlülüğün, genellikle gerçekten de göçü yaşadığı ilk dönemlerde bir fark sergileyen insanlar arasında değil de daha ziyade ikinci kuşaklar arasında hatta iddia ettiği farkın gittikçe görünür olmaktan uzaklaştığı daha sonraki kuşaklar arasında yayıldığıdır. Gelişmiş bir ülkeye, örneğin Amerika’ya, İngiltere’ye veya Almanya’ya ilk göç eden kuşaklar gerçekten de farklıdır ama bunlar çokkültürlülük iddia etmemektedirler. Daha formülatif bir ifadeyle çokkültürlülük bir gerçeklik olarak yayıldığı hâlde bir siyasal program olarak gelişmektedir. Bu da onun ideolojik niteliğini ortaya çıkarmaktadır. Dünyanın genel gidişatı itibarıyla çokkültürlülük kendiliğinden azalmakta ve yerini tek bir kültüre bırakmaktadır: o da iş ve tüketim kültürüdür.

3 Aydın (2003, s. 40) çokkültürlülük söylemleriyle uygulanan pratiklerin paradoksal şekilde birbiriyle uyumlu olmadığını düşünmektedir. Aydın’a göre “tüm beraberlik arzularına ve gerçekleşen birliktelik olgularına rağmen farklılıklar üstüne kurulan çoğulcu bir dünya, gündemimizde her geçen gün ağırlık kazanmaktadır. Paradoksal olarak bir taraftan birliktelik peşinde koşarken diğer taraftan çoğulcu bir dünyanın bize zenginlikler kazandıracağını düşünmekteyiz. Bu konunun iki prototip olgusu, çok kültürlülük söylemi ve Avrupa Birliği eylemidir. İki olguda yer alan ‘birlik’ ve ‘çokluk’ söz konusu ettiğimiz paradoksu gayet iyi açıklamaktadır. Mesela Avrupa Birliği dendiği zaman ekonomik, dinî, hukuki, sosyal yönleri uyuşan bir insan topluluğu kastedilmektedir. Hâlbuki çokçu ya da çoğulcu dünya derken kastımız farklı dilden, farklı dinden, farklı etnisitelerden insanların bir potada erimeden var olmalarına atıfta bulunulmaktadır.”

2002, s. XIV).⁴ Çokkültürlülüğe yönelik tartışmalar ise bir devletin sınırları içerisinde kimliklerin ve kültürlerin bir arada yaşamasının imkân ve sınırlılıklarını soruşturan felsefi, sosyolojik ve ilgili her disiplinle alakalıdır. Charles Taylor, Jurgen Habermas, Will Kymlicka ve Bihikhu Parekh gibi felsefeciler bu tartışmaların en önde gelen isimleridir. Bu bölümde Taylor, Habermas ve Kymlicka'nın çokkültürlülüğe ilişkin temel paradigmaları üzerinde durularak çokkültürlü toplumlarda birlikte yaşamının inşasına dönük çözüm önerileri analiz edilecektir.

Taylor, çokkültürlülük kuramlarının ortaya çıkmasını, bazı kültürlerin diğerine zorla dayatılmasında ve bunu işleme koyarken de üstünlük iddiasını varsaymasında görür.⁵ Batı'daki liberal toplumların bu sürece gelinmesinde suçlu olduğu ve bu suçlamanın, kısmen onların sömürgeci geçmişlerinden kısmen de nüfusları içerisinde kökeni başka kültürler olan bazı kesimleri marjinalleştirmelerinden aldığını belirtmektedir (Taylor, 1996, s. 83; Özensel & Bağlı, 2005, s. 37). Bireysel sahicilik (individual authenticity) söylemiyle, bireysel özgürlük fikrini insanın doğal hakları çerçevesinde homojenleştirici bir yapıya dönüştüren *klasik liberal* çokkültürlülük düşüncesine karşı çıkan Taylor, "Bireylerin kendi özgün kimliklerinin farklılıklara dayalı oluşum sürecinde kültürel etkenlerin önemini vurgulamak istemektedir. Buna göre bireysel özgürlük, bireyin kendi kimliğini özgürce oluşturabilmesi ile birleşmekte ve burada özgürlüğün türdeş niteliği ile bireysel kimliğin kültürel özgünlüğü arasındaki ikilem aşılmaya çalışılmaktadır." (Köker, 1996, s. 13). Taylor (1996, s. 46-47)'a göre toplumların ya da herhangi bir sosyal grubun, sınıfın, tabakanın vs. mevcut kimliği, kısmen tanınarak ya da tanınmama yoluyla, genelde ise başkalarının yanlış tanımları sonucunda şekillenmektedir. Bundan dolayıdır ki tanımlanan bu topluluk ya da gruplar, kimliklerinin hapsedilen, aşağılanan ya da hoş görülmemen gibi niteliklerle algılandığını düşünmektedirler. Bu durum ise insanların zarar görmesini, kimliğin çarpıtılmasını ve psikososyal travmaları beraberinde

4 Ancak Parekh (2002, s. 9-11)'e göre tarihte birçok toplum birden fazla kültürden oluşmuştur. Dolayısıyla günümüz kültürel çeşitliliği, tarihte ilk kez karşımıza çıkan bir durum değildir. Fakat günümüz çokkültürlülüğünü öncükilerden ayıran dört temel unsur bulunmaktadır: Birincisi, geçmişteki azınlık kültürleri, bağımlı durumlarının farkında olup baskın grupların kendilerine tanıdığı sosyal ve coğrafi alanların dışına çıkmazlardı. Osmanlı İmparatorluğu dönemindeki Yahudiler, Hristiyanlar ve diğer grupların örneğinde olduğu gibi. İkinci olarak sömürgecilik, kölecilik, Yahudi soykırımı ve komünist diktatörlerin çektiydikleri acılar sayesinde ahlaki dayatmacılığın ve kendini üstün görmenin doğurduğu şiddetin olağan görülemeyeceği algısı. Üçüncüsü, küreselleşmenin ekonomik ve kültürel yapısındaki radikal dönüşümlerden doğan çokkültürlü toplumların ayrılmaz şekilde birbirine sıkıca bağlanması. Dördüncüsü ise, çağdaş çokkültürlü toplumların yüzyıllardan beri homojenleştirici ulus-devletlerden sonra oluşmaya başlamasıyla çağdaş devletin çokkültürlülüğe karşı aldığı tavırlardaki ciddi olumlu dönüşümler.

5 Çokkültürlülük tartışmalarında "çokkültürlülük" ve "çokkültürcülük" ayrımı da yapılmaktadır. Bu tartışmayla ilgili olanlar, bu iki kavramdan birisini diğerine rağmen ısrarla kullanmayı yeğlemektedirler. Parekh ise farklı bir yaklaşımla bu iki kavramın farkını ortaya koymaya çalışır. Parekh'e göre; çokkültürlü toplum iki veya daha fazla topluluğu barındıran toplumdur. Bu toplumlar kültürel çeşitliliğe iki şekilde tepki verirler. İlki, toplum çeşitliliği olumlu destekler ve kendisini oluşturan toplulukların kültürel taleplerine saygı duyar. İkinci olarak ise, bu toplulukları tamamen ya da kısmen büyük toplum içerisinde asimile etmeye çalışırlar. Toplumun yönelimleri ilk durumda tekkültürcü, ikinci durumda ise çokkültürcüdür. "Çokkültürlü" terimi kültürel çeşitlilik durumuna vurgu yaparken "çokkültürcülük" kavramı ise bu gerçeğe verilen standart tepkiyi göstermektedir (Parekh, 2002, s. 7).

getirmektedir. Ataerkil toplumlarda kadınların aşağılayıcı bir imgeyi benimsemeye zorlandıklarını iddia eden feministlerin yanı sıra kaç kuşaktır beyazların bu ölçüde bir aşağılık imgesini bilinçaltlarına yerleştirdikleri siyahların yaşadığı bunalımlı kimlik ve sonrasında oluşan öz saygılarını yitirme hâli, bu durumu ifade eden örnekler arasında sayılabilir. Dolayısıyla Taylor, varlıkların hak ettikleri şekilde tanınmasını, insanlara gösterilmesi gereken saygının gereği olmasının yanı sıra hayati öneme sahip bir insan gereksinimi olarak yorumlamaktadır.⁶ Çünkü çokkültürlülük, demokrasinin ideal kültürüdür. Demokrasi, yurttaşlık sözleşmesine göre farklılıkların katılımlarını sonuna kadar desteklemekte ve güvence altına almaktadır. Ancak bu demokrasinin gerçekleşebilmesi de önemli ölçüde söz konusu yurttaşlık sözleşmesinin akdedilebileceği tarafların tanınmış olmasına bağlıdır (Aktay, 2003, s. 80).

Modern dönemle birlikte kimlik algısının karşılaştığı problemi, tanınmaya yönelik gereksinimlerden değil de tanınma çabasını başarısızlığa uğratacak koşullardan kaynaklandığını düşünen Taylor'a göre böyle bir gereksinimin varlığı ilk defa karşımıza çıkmaktadır. Çünkü modern öncesi dönemde insanlar kimlikten ve tanınmaktan söz etmiyorlardı. Bu bahse konu olmayış, ne insanların kimliklerinin bulunmadığından dolayı ne de bu kimliklerin tanınmaya dayanması nedeniyle değildir. Bu durum tamamen söz konusu bu kavramların sorun yaratmaktan uzak olması ve böyle kavramsallaştırmalara ihtiyaç bile duyulmamasından kaynaklanmaktadır. Ancak günümüz toplumlarında tanınma politikası, artısıyla eksiyle artık her yerde kabul görmeye başlayan bir talebi ifade etmektedir. Kişisel düzlemde bütün insanlar, kişiliklerinin diğer insanlarla temaslarında ne ölçüde biçimlendirildiklerinin veya nasıl çarpıtıldıklarının farkındadırlar. Bunun sonucunda toplumsal düzlemde, eşit tanınma yollarının arandığı politikalar üretilmekle birlikte önemi artan sahicilik idealiyle biçimlendirilen kültürel kodlar da bu politikanın oluşturulmasında temel rolü oynamaktadır (Taylor, 1996, s. 56). Taylor çoğulculuk anlayışını, farklı yaşam biçimleri kapsamında oluşan kültürel farklılıkların politik düzeyde tanınarak eşit ölçüde saygıdeğer görülmesi eksenine oturtmuştur. Farklı olana karşı gösterilen müsamaha ve katlanma psikolojisinin yerine Taylor, farklı kültürel kimliklerin eş değer oranda saygı görmesi gerektiği ilkesini benimsemektedir (Köker, 1996, s. 12-13).

Farklılıklar politikasının temelinde hem birey olarak hem de kültür olarak insanın kendi kimliğini inşa etme ve tanımlama gizil gücünün olduğu iddia edilebilir. Bu gizil gücün tüm insanların doğasında var olduğu kabul edilmeli ve bu güce eşit ölçüde saygı gösterilme-

6 Taylor'un düşünselini oluşturan çoğulculuk anlayışı, siyaset teorilerinde yer alan çoğulculuk algısından farklı olarak, sınırlarını insan hakları temelli anayasal demokratik devletin çok partili ve çok baskı gruplu yapısını aşan bir anlayışa sahiptir. Bu görüşe göre yerleşik demokratik sistemlerin fiziki ve sembolik olmak üzere bazı sınırlılıkları bulunmaktadır. Fiziki sınırlılıklar, demokratik rejimin temsil edildiği ulus-devlete, sembolik sınırlılıklar ise, siyasal karar alma sürecine dâhil edilmeye çalışılan birey ve sosyal grupların ulus-devletin varlığını dayandırdığı "ulusal kültür" temelinde türdeş vatandaşlar olarak sunulmak istenmesidir. Dolayısıyla çoğulculuk anlayışını oluşturan temel paradigma, tanımlanmış ulusal kültür şemsiyesi altında farklılıkları aynileştirme çabası gütmektedir (Köker, 1996, s. 12).

si beklenmektedir. Mevcut tüm kimlikler ve kültürler arasında çeşitli nedenlerden dolayı ayrımcılığa gitmek ya da kültürleri dünya mirasına yaptığı katkıların niteliği ve niceliğine göre sınıflandırarak bu düzlemde onların tanınmasını orantılamak, eşit tanınma hakkının ciddi anlamda ayrımcılığa tabi tutulduğunun göstergesi olmaktadır (Taylor, 1996, s. 62). Oysa eşitliğe gereken saygıyı göstermek, bu değişik kültürlerin âdetlerine ve yaratılarına gerçekten eşit değer yargılarıyla yaklaşılmasını zorunlu kılar (Taylor, 1996, s. 88).⁷ Eşit tanınma ilkesi, sağlıklı bir demokratik toplum için uygun olma ön şartından daha fazla olarak bu hakkın reddedilmesi, olagelmış modern söylemin gösterdiği gibi reddedenlere büyük zararlar da verebilmektedir. Bir kimliğe karşı gösterilen aşağı ya da aşağılayıcı imgeler, bu imgenin içselleştirilmesi ölçüsünde çarpıtılmaya ve ezilmeye neden olmaktadır. Bundan dolayı tanınma söyleminin iki düzlemde tanınır hâle geldiği söylenebilir. İlki, kimliğin ve benliğin diğer insanlarla sürekli diyalog ve mücadele çerçevesinde oluşan kişisel düzey, diğeri ise; eşit tanınma politikasının her geçen gün toplumsal talepler ölçüsünde öneminin arttığı kamusal düzeydir (Taylor, 1996, s. 57).

Taylor, bu zamana kadar tanınma politikasının başarısızlığa uğramasında iki etkeni ön plana çıkarmıştır. Birincisi, herhangi bir azınlığın ya da kısıtlı imkânlarla sahip bir topluluğun, kendilerine özgü bir geleneğe ve yaşam pratiğine dayanan, belirli bir bilgi ve estetiğe konumlanmış tarihî olan kültürel bir kimliğin varlığının idrakine gerçekten varılmaması; ikinci olarak ise, bu kültürel kimliğin paha biçilemez bir değer ve önemde olduğunun kavranılamamasıdır. Bu iki olumsuz politikaya maruz kalan kültürler ve kimlikler, yok olma riskiyle her zaman yüz yüze kalacaklardır. Bu kültürlerin *haysiyet* ve *şeref*inin iadesi ve yok olup gitmesini önlemek adına belirgin olarak şu çözümler getirilmelidir: Söz konusu toplumun ya da grupların kültürel geleneklerinin ve toplumsal mirasının tanıtılmasının yanı sıra bu kültürün değerinin bilinmesini ve açıkça korunmasını gerekli kılmaktadır (Wolf, 1996, s. 94-95). Çokkültürlülük söylemini “tanınma politikası” üzerine kuran Taylor’ın düşüncelerine destek verenler olduğu gibi ciddi eleştiri getirenler de olmuştur.⁸ Bunun yanı sıra Taylor’ın

7 Rockefeller (1996, s. 107)’e göre liberal demokrasiler, etnik kimlikleri bastırmak ve asimilasyona uğratmak kaygısı gütmmez. Bu liberal kültür, etnik kültürleri saygıyı, özgürlük, tanınma ve eşitlik gibi demokratik idealleri geliştirebilmek adına çeşitli kültürel ortamları dizayn eder ve bu süreç, çoğu durumda önemli kültürel dönüşümlere neden olmaktadır.

8 Taylor’a eleştiri getirenlerden biri de Rockefeller’dir. Taylor’ın kültürel ve etnik kimliklerin eşit tanınma hakkına sahip olduğu görüşüne Rockefeller eleştiri getirmektedir. Rockefeller (1996, s. 106)’e göre Bir insanın etnik kimliği, demokrasi açısından değerlendirildiğinde, o kişinin birincil kimliği değildir. Çünkü çokkültürlü toplumlarda etnik kimlik, eşit değerde olmayı sağlayacak eşit haklara sahip olma düşüncesinin dayandığı temel saiklerden değildir. Dolayısıyla liberal demokratik perspektiften bakıldığında, bir insanın eşit tanınma hakkı elbette vardır ancak bu tanınma talebi, öncelikle ve birincil olarak insan olmanın potansiyel gücüne ve insanın biricik kimliğine dayanmalıdır aksine etnik kimlik kesinlikle dayanak olarak tanımlanacak birincil kimlik değildir. Ayrıca yine Rockefeller (1996, s. 110)’e göre Taylor, *ufukların kaynaşması* olarak kavramsallaştırdığı kültürlerarası diyalogu tarif ederken kültürlerin etkileşimlerinin önemini vurgulamaktadır. Ancak bir toplum, belirli bir kültürün korunmasına gereğinden fazla önem atfedip bireysel özgürlüğün yitirilmesi pahasına hükümetin bu kültürü koruması değerlendirildiğinde, bu toplumun böylesi bir dönüşüme açık olmasını imkânsız kılabilir. Dolayısıyla

çokkültürlülüğün uygulamadaki pratiklerine ilişkin son dönemde bazı hayal kırıklıkları da olduğu bilinmektedir.⁹ Ancak şurası bir gerçektir ki Taylor, çokkültürlülük tartışmalarını felsefi zemine yayan ve böylece çokkültürlülüğü sosyal bilimlerin gündemine taşıyan ve çokkültürlülük tartışmalarında referans gösterilmesi elzem olan bir filozoftur. Bu anlamda tanınma politikası, bu tartışmaların tam da merkezinde yer almaktadır.

Jürgen Habermas'ın çokkültürlülük felsefesi, Almanya'nın bir ulus-devlet olarak uzun mücadelelerden sonra kurmayı başardığı toplumsal ve kültürel düzeni, göçmenlerin tahrip edici etkisine karşı ülkenin savunma reflekslerinin neler olabileceği üzerine kurulmuştur. Çünkü Habermas'a göre göçle birlikte bir ulusun etik-siyasal öz tanımı önemli ölçüde etkilenmekte ve göç dalgaları nüfusun bileşimini etik-kültürel bakımlardan dönüşüme uğratmaktadır (Aktay, 2003, s. 75). Habermas, çokkültürlü toplumlarda kültürlerin eşit haklarla birlikte yaşamasını, her vatandaşın bu kültürel gelenek içerisinde büyümesini ve çocuklarını da bu ortamda hiçbir ayrıma maruz kalmadan yetiştirmesinin gerekliliğini benimser (Habermas, 1996, s. 147). Bunun yolu ise Habermas'a göre, liberal bir kültürel geçmişe sahip ve gönüllü birlikteliği esas alan ve öz tanıma tartışmalarına rezerv beslemeyen ve hatta bunları destekleyen açık iletişim yapıları temelinde muntazam işleyen sosyal paydaşlar geliştirilerek eşit bireysel hakların varlığının korunmasından ve aynı zamanda farklı etnik gruplara ve onların kültürel yaşam uygulamalarına varlık alanı açılmasından geçmektedir. Çünkü bireyin kültürünün şekillendiği ve kimliğini oluşturduğu var oluş alanları tanınmadığında, tüzel olarak bireyin tanınması bir anlam ifade etmeyecek ve ayrıca bu kolektif kültür alanlarının korunamaması ise bireyin tüzel kimliğinin varlığının garantisi de olmayacaktır (Habermas, 1996, s. 144). Habermas aslında liberalizm ve cemaatçiliği aşan bir formülasyona giderek konuyu kendi iletişim teorisi içinde ele almaya çalışmaktadır. Habermas'a göre temel hakların, bireyselliğin ve öz gerçekleştirimin güvence altına alınması grup kimliklerinin de tanınmasını gerektirmektedir ki bu konuda cemaatçilerle ve Taylor'la hemfikirdir.¹⁰ Ancak Habermas'ın

burada Taylor'ın bir kültürün hayatta kalmasına ilişkin yürüttüğü siyasal paradigmayla çeşitli toplumlar arasındaki kültür alışverişini benimsemesi ilkesi arasında bir uyumsuzluk olduğu aşikâr hâle gelmektedir.

9 Çokkültürlülüğün duayeni olan Charles Taylor'un 2007 yılında The Guardian'da yayımlanan karamsar yazısı Taylor'ın çokkültürlülüğe olan inancının ciddi bir sınavdan geçtiğini göstermektedir. Çokkültürlülüğü modern dünyanın insanlığa sunabileceği en makul reçete olarak gören Taylor, bu reçetenin en büyük testini Müslümanlarla karşılaşmada yaşadığını ve modern toplumun bu testten hiç de başarıyla çıkmadığını ifade etmektedir. Özellikle Müslümanların başörtüsü görünür hâle geldikçe modern insanın tahammül sınırının ne kadar az olduğu ortaya çıkmaya başladı. Müslümanlar daha fazla görünür hâle geldikçe Batı'da insanların aslında "gerçekten de farklı olan" bir kültürü görmeye hiç de hazır olmadıkları anlaşılmaktadır. Çokkültürlülüğü teorik olarak çok hoş karşılayan ve yücelten modern toplumun bunu pratiğe döktükçe sergilediği hazımsızlık Taylor'u modern toplum hakkında tam bir hayal kırıklığı çizgisine getirmiştir (Aktay, 2007).

10 Habermas Gutmann'ın kimliklere yönelik geliştirdiği iki tür saygı sınıflamasını eleştirmektedir. Gutmann eşit haklara sahip vatandaşların, tanınma hakkının teslim edilebilmesi için iki tür saygı biçimine dair beklenti içerisinde olduğunu belirtir: İlki; cins ve etnik köken dikkate alınmaksızın her bireyin *tek ve biricik* kimliğine saygı; ikincisi ise, kadınların veya çokkültürlü toplumlarda yaşayan dezavantajlı grupların değer verdiği etkinliklere, uygulamalara ve dünya görüşlerine yönelik saygıdır (Gutmann, 1996, s. 30). Habermas'a göre Gutmann'ın ta-

geliştirmiş olduğu kuram, etnik ve azınlık sorunlarının gün geçtikçe artış trendi gösterdiği bir ortamda topluluk kimliklerine nesli tükenmekte olan canlılara yapılan muamelelere benzer bir tutumla yaklaşarak *koruma altına* alınmasının da geçerli bir çözüm olamaya çağına işaret etmektedir (Şan, 2005, s. 95). Cemaatçi perspektifin kimi sıkıntılarına işaret eden Habermas, özelde Taylor'ı genelde de bu bakış açısını savunan cemaatçileri eleştirmiş ve bunların dışında farklı bir model ortaya koymaya çalışmıştır.¹¹ Buna göre, cemaatçilerin yurttaşın kendini belirli bir yaşam biçimiyle özdeşleştirmesi gerektiği vurgusu ve özelde Taylor'un herkesin kendi etnik kültürel topluluğuyla özdeşleşmesinden doğacak bir kolektif bilince sahip olması gerekliliği konusundaki yaklaşımına karşılık İsviçre ve ABD örneklerinden hareketle "*anayasal yurtseverlik*" ya da "*anayasal devlet*" kavramını geliştirmektedir (Şan, 2005, s. 95-96).

Kimliklerin oluştuğu yaşam biçimlerinin ve kültürlerin korunması, üyelerinin tanınmasına kuşkusuz katkı sağlayacaktır. Bu kültürlerin devlet mekanizmasıyla koruma altına alınması ve türlerin korunması gerektiğini temel alan ekolojik bakış açısı uygun bir uygulama değildir. *Anayasal devlet*, yaşam dünyalarının ve geleneklerin kültürel yeniden üretimine yönelik hermeneutiği olanaklı kılabilir fakat bu kültürel yeniden üretimi garanti edemez. Çünkü bu kültürlerin varlığını garanti etmek, kendi kültürel mirasını sürdürecekler için elbette bir özgürlüktür ancak tüm üyeler, bu mirasın devamı için bu kadar gönüllü olmayabilirler. Öyle ki kültürleri tehlike altında görüp koruma altına alma düşüncesi, kültürün doğasına aykırı bir uygulama olacaktır. Çünkü bu ekolojik bakış, Taylor'ın belirttiği "farklılığı şu an değil sonsuza dek sürdürme ve koruma" amacı ilkesi baz alındığında, kültürlerin yeniden üretiminin imkânını ortadan kaldıracaktır. Avrupa'nın ilk dönemlerinde ortaya çıkan alt-kültürleri, tarım işçilerinin yaşam biçimlerini ve sanayileşmenin ilk döneminde ve sonrasında köklerinden koparılmış şehirli proleterleri düşündüğümüzde, koruma altına almanın şiddetli mahiyetini

nın talebine ilişkin belirlediği bu iki tür saygıya dair sorgulamamız gereken temel sorun, ikinci türden saygının birinci tür olan her bireye eşit saygı ilkesinden neşet edip etmediği veya bu iki tür saygının hiçbir zaman kendi aralarında çatışma olmadan eş zamanlı olarak sürdürülebilirliğiyle alakalıdır (Habermas, 1996, s. 128).

- 11 Habermas'a göre Taylor, ulus içerisinde ayrı bir toplum oluşturma talebini dile getiren, göçmenlerin ve Fransızca konuşan nüfusun çocuklarının İngiliz dil okullarına gönderilmelerini yasaklayan ve Fransızca'yı ticari bir dil olarak zorlayan Québec toplumunu örnek vermektedir (Habermas, 1996, s. 129). Taylor, Québec için farklı bir öneri getirmektedir. Bu öneriye göre, temel haklar tehlike altında olan kültürel yaşamların korunması adına kısıtlanabilecektir. Böylece "varlığını sürdürmeye yönelik siyasalar, örneğin gelecek kuşakların kendilerini Fransızca konuşanlar olarak belirleyebilmelerini güvence altına alarak o topluluğun üyelerini etkin olarak yaratma peşinde koşacaktır. Bu siyasalar, hiçbir biçimde yalnızca şimdi var olan insanlara kolaylık sağlayacak şeyler olarak görülemez" (Taylor, 1996, s. 75). Ayrıca Habermas, Taylor'ın kolektif kimlikler üzerine yaptığı tespitlere de eleştiriler getirmektedir. Habermas'a göre; kolektif kimliklerin tanınma talebi, eşit hakların tanınma talebinden farklı konulardır. Feministlerin, çokkültürlü toplumlarda yer alan azınlıkların, ulusal bağımsızlık savaşımı veren halkların ve uluslararası düzlemde kültürleri için mücadele eden eski sömürgelerin verdiği savaş hep bu yöndedir. Ancak marjinalleşmiş kültürlerin tanınması, çoğunluk kültürlerinin yaşadığı küresel toplumlarda statü ve ayakta kalma garantisi konusunda bir beklenti oluşturacaktır (Habermas, 1996, s. 127).

idrak edebiliriz (Habermas, 1996, s. 145-146). Çağdaş toplumlarda yaşanan baş döndürücü değişimler, durağan olan bütün yaşam biçimlerini alt üst eder. Bunun yanı sıra kültürlerin bu değişim karşısında tutunabilmek ve değişimle birlikte varlığını devam ettirebilmek için eleştirilerden olabildiğince nasibini almaları gerekmektedir. Kültürlerin varlığının yasal garantileri ise hükümetler değil, bu öğeleri yeniden üretme potansiyeline sahip grubun üyeleridir. Dolayısıyla kültürel diriliğin ön koşulu da, grubun kendilerini yabancılardan uzak tutarak ve iletişime geçmeyerek değil, onlarla olabildiğince mübadeleye girişerek gerçekleşir (Habermas, 1996, s. 147). Çokkültürlü toplumlarda anayasal yurtseverliğin etik özü, birlikte yaşayan farklı yaşam geleneklerinin çeşitliliğine ve bütünlülüğüne olan duyarlılığın güçlendirmesiyle mümkündür. Anayasal etik kurallarına göre oluşturulmuş yasalarla düzenlenen ve siyasal olarak bütünleşmeye endeksli yurttaşlık, siyasal anlamda sınırlandırılmamış bir iletişim özgürlüğünü, anlaşmazlıkların demokratik yollarla çözülmesini ve yasa dışı iktidarın denetiminin ve yönetiminin herkesin eşit çıkarına göre kullanımını öngören rasyonel bir inancı sağlar (Habermas, 1996, s. 150). Anayasal yurttaşlığın önemli bir önermesi de siyasal toplulukların legal kimliklerinin göç dalgalarının ardından dönüşüme uğramasının kaçınılmaz oluşudur. Göçmenlerin kendi kültürel yaşamlarından vazgeçmemeleri, etkileşimler neticesinde yurttaşların ortak anayasal ilkelerinde bakış açılarının genişlemesine imkân tanıyacaktır. Dolayısıyla ulusun etik-siyasal öz tanımında olumlu ya da olumsuz eksen kaymaları olacaktır (Habermas, 1996, s. 153-154). O hâlde demokratik anayasal devlet, yurttaşların yaşam bütünlüğünü korumak adına göçmenlerden bazı taleplerde bulunacaktır. Bunlar; a. Vatandaşların etik, siyasal öz tanımları ve hükümetin tayin ettiği anayasanın ilkelerini kabul etme, b. Kültürel etkileri benimsemeye yönelik aşırı bir isteklilik. Burada ifade edilen sadece dışsal bir uyumdan ziyade bu kültürel yaşamları içselleştirmeye dair yüksek beklentidir. Dolayısıyla bu madde etik-kültürel bütünleşme düzeyine kadar inmekte ve ilk maddeye göre daha derin bir uyum beklentisi taşımaktadır (Habermas, 1996, s. 152-153). Kısacası nüfus bakımından gittikçe küçülen ve göçe bağımlı olarak yaşayan Avrupa, sadece sanayi alanında bile hâlâ göçmenlere ihtiyaç duymaktadır. Liberal bir göç politikasının ahlaki temeli ise, göç edilen ülkenin ekonomik gereksinimlerine göre bir kota koymayı ve hem göç edilen ülkenin hem de göçmenlerin beklentilerinin kabul edilebilirliği üzerinde mutabakat sağlamayı zorunlu kılmaktadır (Habermas, 1996, s. 156). Bu durum ise göstermektedir ki Avrupa'nın çokkültürlülüğe yönelik çözüm tartışmaları ilerleyen dönemlerde de gündemde olacaktır.

Çokkültürlülük tartışmalarında son olarak Kymlicka'nın düşüncelerine yer vermek gerekir. Kymlicka'nın bu konudaki temel tezi, bir "liberal azınlık hakları teorisi" geliştirmektir.¹² Libe-

12 Çokkültürlülük kavramını bazıları, egemen toplumdan dışlanmış ya da kenara itilmiş etnik olmayan çok çeşitli sosyal grupları içerisine alacak şekilde kullanmaktadır. Amerika'da çok yaygın olan bu kullanım, sakatlar, geyler, lezbiyenler, kadınlar, işçi sınıfı, ateistler ve komünistler gibi tarihsel dışlanışı tersine çevirme gayretinin gündemde tutulması amacıyla yapılmaktadır. Çokkültürlülüğün bu şekilde kullanımını esas aldığımızda, İzlanda gibi etnik bakımdan en homojen bir devlet bile çokkültürlü sayılacaktır. Çünkü İzlanda'da yukarıda bahsedilen

ral azınlık hakları teorisinin amacı, göçmenlerin entegrasyonunda adaletli koşulların belirlenmesi ve ulusal azınlıkların kendini ayrı toplumlar olarak inşa etmelerinin sağlanmasıdır (Kymlicka, 2001, s. 55). Kymlicka azınlık haklarının liberal teorisini oluştururken geleneksel liberal yaklaşımın temel önermelerinden farklı bir tutum sergilemektedir. Geleneksel liberal görüşlerin birbirinden farklı ve çok çeşitli doğasının dışında yeni bir liberal söylem geliştirmek isteyen Kymlicka, liberalizmin temel ilkelerini etnik ve ulusal azınlıkların taleplerini gündeme taşıyarak oluşturmaya çalışır (Kymlicka, 1998, s. 128-129). Kymlicka'nın liberalizm anlayışı üç temel paradigmaya dayanmaktadır: İnsanların iyi bir yaşam sürmesinin büyük fayda sağlayacağı, makul bir yaşamın içten yaşanması ve tahayyül edilebilir amaçlarının gözden geçirilebilir olması gerektiğidir (Parekh, 2002, s. 135).¹³

Kymlicka (1998, s. 38)'ya göre kültürel çeşitliliğin iki tür şekli bulunmaktadır: ilki, öz yönetimli ve belirli bir toprak parçası üzerinde yoğunlaşan kültürlerin geniş bir devlet çatısı altına sokulmasından doğan ve ulusal azınlıklar olarak tanımlanan, kendilerini çoğunluk kültürü yanında ayrı toplumlar olarak korumaya çalışan ve ayrı bir toplum olarak hayatlarını devam ettirmek için çeşitli özerklik ya da öz yönetim biçimleri talep eden gruplardır. İkincisi ise, bireysel ya da aile olarak göçün sonucunda ortaya çıkan, büyük toplumla bütünleşmeyi ve toplumun tam üyeleri olarak görülmeyi isteyen etnik gruplardır. Bu göçmenlerin, etnik kimliklerinin daha fazla tanınması için çaba sarf etmesi, büyük toplum yanında ayrı ve öz yönetimli bir ulus olmak için değil kültürel farklılıklara daha fazla saygı elde etmek için büyük toplumun kurumlarını ve yasalarını değiştirmek içindir (Kymlicka, 1998, s. 38). Azınlık sorununun adaletli bir çözümü için geleneksel insan hakları ilkelerine bir azınlık hakları teorisinin eklenmesi gerektiğini belirten Kymlicka'ya göre bu ilkenin zorunluluğu, yerel özerklik, sınırların çizilmesi, dil problemi ve vatandaşlığa kabul gibi konularda Doğu Avrupa ve eski Sovyetler Birliği'nde kendisini fazlasıyla hissettirmiştir. Üretilcek bir liberal azınlık hakları teorisinin, azınlık haklarının ne şekilde insan hakları ilkeleriyle yan yana gelebileceğine ve hangi durumda bireyin özgürlüğünü, demokrasiyi ve sosyal adalet ilkelerini sınırlandıracağına dair konularda açıklık getirmesi önem arz etmektedir (Kymlicka, 1998, s. 31; Parekh, 2002, s. 131-132).¹⁴

Kymlicka, tarihsel kahramanlar, mitler ve geleneklerden oluşan ulusal kimliğin öz niteliğinin değişebileceğini ancak kendi kimliğiyle ve kültürüyle ayrı bir ulus olma duygusunun

sosyal gruplar ziyadesiyle yer almaktadır. Dolayısıyla Kymlicka'nın temel aldığı çokkültürlülük, ulusal ve etnik farklılıklardan doğan durumu ifade eden bir anlama sahiptir (Kymlicka, 1998, s. 48-49; Parekh, 2002, s. 3-4)

13 Liberalizmi eleştirenler, liberalizmi kapitalizmin yükselişine ideolojik bir meşruluk kazandırmakla ve özerk birey imgesini piyasanın öz-çıkarlarının peşinde koşturmasıyla ayrıca insanları etnik, dinî ve diğer bir arada tutma seçeneklerine karşı yükümlülüklerinin yerine rekabet ve atomistik bireyciliği kışkırtmakla suçlamaktadırlar. Ancak Kymlicka'nın savunduğu liberalizm, sekülerizm, demokratikleşme, fırsat eşitliği; kadınların, etnik ve dinsel azınlıkların, dezavantajlı ve baskıya uğrayan diğer grupların sivil haklarının korunmasından yana, benzer bir tür *ılımlı sol yaklaşımını* temsil etmektedir (Kymlicka, 1998, s. 14-15).

14 Çokkültürlülük bağlamında öteki ile yaşamının temel paradigması olan sosyal adalet tasavvurunun imkânı üzerine önemli bir çalışma için bk. Balı, (2001).

değişmeyeceğini ifade eder. Liberal demokratik hükümetler zaman zaman ulusal azınlıklar arasındaki farkındalık oluşturacak kimlikleri törpülemek ya da yok etmek için kabilelerin âdetlerinin yasaklanmasından kendi dillerinde eğitim vermelerine kadar tüm despotik uygulamaları tedavüle koymuştur. Ancak asırlardır devam eden ayrıcılığa, yaptırımlara ve görmezden gelme politikalarına rağmen ulusal azınlıklar, ayrı ulus oluşturma ve ulusal özerklik hayalini kurdukları *kızıl elm*alarını diri tutmayı başarmışlardır. Çünkü devlet ne zaman azınlıkların ayrı ulus olma duygularına saldırmışsa, sadakatsizliğin artmasına ve isyan hareketlerinin çoğalmasına sebebiyet vermiştir. Batı demokrasilerinin tecrübesi temelinde belirtirsek eğer, ulusal azınlıkların sadakatini sağlamanın en iyi çözümü, bu azınlıkların ayrı milliyet duygularına saldırmak olmayıp bu duyguların varlığını kabul ederek belli bir federalizm yoluyla öz yönetim isteklerini çözüme kavuşturmadır.¹⁵ Bu çözüme ilişkin örnekler arasında, Kanada'nın Québeclilere tanıdığı dil ve bölgesel özerklik hakları, yine Amerika'nın Porto Rico'ya tanıdığı benzer haklar ve bunun yanı sıra İskandinav ülkelerinin, Belçika, İspanya ve Britanya'nın ulusal azınlıklarına verdikleri haklar sayılabilir (Kymlicka, 1998, s. 16-17; Vatan-daş, 2002, s. 34). Kymlicka (1998, s. 182)'ya göre liberal azınlık hakları teorisinde dil talebinin, sınırları çizmenin ve güçleri bölüştürmenin hakkaniyet ölçütünü belirlemek sancılı bir süreçtir. Bunların çözümü için bütün ulusal grupların istekleri dikkate alınmak kaydıyla, ayrı bir kültür olarak varlıklarını devam ettirebilme olanaklarının sağlanması gerekir. Demokratik toplumlarda çoğunluğu oluşturan ulus, dilinin ve topluluk kültürünün desteklenmesini bir şekilde mümkün kılacak ve bunu yasama gücüne büyük oranda müdahil olabildiği için kültürleri lehine kararlar alarak sağlayacaklardır. Kymlicka, ulusal azınlıklara da aynı fırsatların ve hakların verilmesi gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır.

Kymlicka'nın temel görüşlerini verdikten sonra son olarak da Kymlicka'ya yöneltilen eleştirilere kısaca değinmekte fayda vardır. Kymlicka'nın azınlıkların liberal hakları teorisine, iki temel itiraz yükselmektedir: ilki, Joseph Carens ve Irish Young tarafından, göçmenlerin ve ulusal azınlıkların belirlenmiş yapısına yönelik eleştiridir. Kymlicka, azınlık teorisini oluştururken tarihleri, gelecek tasavvurları ve mevcut nitelikleri çok farklı olan gönüllü göçmenler ve devlet çatısı altına sokulmuş ulusal azınlıklar üzerinden hareket etmektedir. Ancak Carens ve Young tam da burada itirazlarını tedavüle koyarlar. Çünkü onlara göre bu iki belirlenmiş grup dışında da tarihi, nitelikleri, talepleri ve gelecek tasavvurları bakımından çok çeşitli gruplar bulunmaktadır. Dolayısıyla çokkültürlü toplumlara ayarlanmış olan Kymlicka'nın azınlık haklarının liberal teorisi, bu yönüyle ciddi bir teorik eksiklik taşımaktadır. İkinci eleştiri ise Bhikhu Parekh ve Rainer Forst tarafından yöneltilmektedir. Parekh ve Forst,

15 Kymlicka, ulusal azınlıkların öz yönetim haklarını savunmaktadır. Özellikle Batı demokrasilerinin, bir toprak parçasında yoğunlaşan ulusal azınlıkların, ulusal tanınma ve ulusal özerklik taleplerinin kabul edilmesi gerektiğini belirten Kymlicka, bu azınlıkların kendi dillerinde işleyen kurumlarıyla daha dinamik ve fonksiyonel olarak varlığını koruyabilirler. Çünkü tarihsel tecrübe göstermiştir ki azınlık milliyetçiliğinin problemlerini çözmenin en adil ve kalıcı yolu budur (Kymlicka, 1998, s. 15).

azınlık haklarının belirlenmesinde ve devletlere çözüm yolları ya da yol haritası olarak sunulmasında, liberalizme atfedilen kutsallığı sorgulamaktadırlar. Kendisi kültürel bir ürün ya da bir grubun kültürünün tarihsel gelişimi olan liberalizm, etnik-kültürel ilişkilerde adaletin sağlanması için tatmin edici bir temel sağlayabilir mi? (Kymlicka, 2001, s. 55-56) dikkate değer olması gerektiği fikrini akıllara düşürmektedir.

Adalet ve Kalkınma Partisinin Çokkültürlülük Politikaları

Devletler homojen bir yapı oluşturmak için tarihsel süreç içerisinde azınlıklara yönelik bazı politikaları tedavüle koymuştur. Bu politikalar içerisinde kitlesel sürgün ya da etnik temizlik yoluyla gerçekleştirilen soykırımların yanı sıra azınlıklara çoğunluğun dilini, dinini ve âdetlerini zorla benimsetmeye çalışan asimile politikaları da sayılabilir. Bu uygulamalara ek olarak fiziksel tecrit ve ekonomik ayrımcılık şeklinde siyasi haklardan mahrum bırakma ve yabancı muamelesi yapma yöntemi de yine bu homojen yapıyı üretmenin formülü olarak görülmüştür (Kymlicka, 1998, s. 26-27). Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş sürecinde de azınlıklara yönelik bazı benzer politikalar uygulanmaya çalışılmıştır. Bu politikalar içerisinde bir soykırımın olduğunu iddia etmek kuşkusuz mesnetsiz bir iddiayı ortaya atmak anlamına gelmektedir. Ancak kurucu etnik yapı olarak belirlenen Türklüğün dışındaki etnisiteler için dil, gelenek, tarih ve kültür gibi konularda asimile yoluna gidildiği ve resmî ideolojinin bu temel argüman üzerine kurulduğu bilinmektedir.¹⁶ Bu bağlamda Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti'nin azınlıklara bakışı da aslında bir sorunsal olarak karşımızda durmaktadır. Bu bakış farklılığı "millet" kavramı üzerinden değerlendirildiğinde daha anlaşılır olmaktadır. Çünkü Osmanlı'da millet kavramı dinî bir referansa karşılık gelirken Cumhuriyet'in millet algılaması bu referanstan farklı olarak ırk temelinde üretilmeye çalışılmıştır. Osmanlı döneminde Batı'nın bir dil, ırk ve toprak varlığı olarak anladığı millet kavramını, Müslüman Doğu toplumlarının bilmemesi elbette düşünülemez. Ancak bu nosyon hiçbir zaman grup birliğinin temel dayanağı olarak görülmedi. Çünkü Osmanlı'da toplumların birlik temeli, ortak hanedan bağlılığı ile pekiştirilmiş bir iman kardeşliğinden ibaretti (Lewis, 1991, s. 56).¹⁷ Öyle ki imparatorlukların çokkültürlü bir siyaset izlemeleri elzemdir. Tekkültürcü bir siyaset imparatorlukların devamını engellemek ve varlığının temelini dinamit koymak anlamına

16 Cumhuriyet'in tek parti döneminde, Kürt meselesine yönelik hâkim yaklaşım, ağırlıklı olarak İsmet İnönü'nün başını çektiği "güvenlikçi perspektif" yaklaşımıdır. Bu yaklaşıma göre Kürt sorunu, "askeri tedbirler, zorunlu iskân ve Türkleştirme" siyaseti yoluyla çözüme kavuşturulmalıdır. Doğu Anadolu Bölgesi'ne giriş çıkışların izne bağlanması, Doğu'da yaşayan Kürtlerin Batı bölgelerine tehirci, Balkanlar'dan ve Kafkasya'dan gelen ve gelecek göçmenlerin Doğu bölgelerine yerleştirilmeleri gibi önermeler güvenlikçi yaklaşımın temel referansı olmuştur (Yayman, 2011, s. 13-14).

17 Aktay (2012, s. 133)'a göre; Batı'nın yaratmakta çok başarılı olduğu o "ortak kültür" büyük ölçüde yoğun bir toplumsal şiddet, etnik ve dinsel temizlik uygulamasını da gerektirmiştir. Müslümanların tarihsel pratiği bu konuda zorlamaya karşı bir duyarlılığı daha çok önemsemiş olduğu için bir bakıma her kültürel cemaati belli sınırlarda kendi hâline bırakma yolunu seçmiş bu da İslam medeniyetinin bir "mozaik toplum" olarak kalmasını sağlamıştır ki aslında bu yönü neresinden bakılırsa ancak olumluluk hanesine kaydedilmesi gereken bir sonuçtur.

gelmektedir. Bundan dolayı Osmanlı'nın yanı sıra Sasani, Bizans, Emevi-Abbasi ve Selçuklu İmparatorluklarının, toplumsal farklılıkları kabullenen bir tutum içinde oldukları bir gerçektir. Osmanlı'nın Müslümanlaşmalarını gözetttiği gruplar üzerinde, millet kavramının ontolojisini bulduğu din konusunun dışında diğer tüm konularda herhangi bir tekkültürlüleştirme yoluna gittiği söylenemez. Bunu bir imparatorluk rasyonelliğinin gereği olarak ya da dinî ilkelerin bir gereği olarak yapsa dahi Osmanlı, bu siyasetle birlikte toplum yapısının çokkültürlü bir niteliğe kavuşmasını sağlamıştır. Bundan dolayı Zizek'in de belirttiği gibi Osmanlı, çok farklı etnisite veya dinleri, bir arada, birini diğerine kırdırmadan veya birini diğerine tercih edip yok etmeden, razı ederek yönetebilme kabiliyetlerine sahip olabilmıştır (Aktay, 2003, s. 57-60). Ancak Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte millet kavramı, dinî özelliklerinden arındırılarak daha çok dil, kültür, ölkü birliği, ortak tarih gibi olgularla açıklanır olmuştur. Bununla yapılmak istenen ise, Kemalist ideolojinin milliyetçiliğini, İslam dininden ayrı bir değer sistemi olarak kurgulamaya çalışma gayretidir.¹⁸ Çünkü Kemalist ideolojide, devlet ile millet kavramları birbirinden farklı şeyler olmamakla birlikte özdeşler (Sevil, 1999, s. 113-114). Bilindiği üzere Türkiye'de millet tanımının misak-ı milli sınırlarında kalan herkesin Türk olduğu varsayımına dayandırılmış ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında bu kavram ciddi ırksal yüklemelerle beraber kullanılmıştır. Ancak kavramın Lozan Mütarekesi'yle birlikte içine giren zorunlu unsurun İslamlık bağı olduğu, bu nedenle de Kürtlüğün bu kavramın muhtevassından dışlanmadığı söylenebilir.¹⁹ Böylelikle Türkiye'de azınlıklar kapsamına "Müslüman oldukları için" Kürtler girmezken Türk olduğu hâlde başka bir dine mensup olan birçok unsur girebilmiştir (Aktay, 2003, s. 63; Özensel & Bağlı, 2005, s. 44-45). Aslında genç Cumhuriyet'in bu dilemması, bir yandan hâkim unsur olan Türklük üzerinden bir etnisiteye kurucu misyon yüklerken diğer yandan İslam kardeşliğinin olduğu fakat devletin resmî ideolojisinin paylaşımına kapattığı Kürtleri kendi vatanlarında bir diasporaya mahkûm ettiği için sorunludur.²⁰

Ulus-devletlerin oluşum süreci ortaya koydu ki yeni ulusal sınırlar, yeni ulusal azınlıkların sahip olunmasına neden olmuştur. Bu sorunu bazı devletler, etnik temizlik yöntemiyle ortadan kaldırmaya kalkışmışsa da bu yöntemin siyasal ve ahlaksal olarak haklı görülecek hiçbir yönü bulunmamaktadır. Ulusun öz kaderini tayin etme hakkının bıçak sırtı doğası, dört farklı ül-

18 Köker'e göre M. Kemal millet tanımında din ve ahlaki birbirinden ayırarak dinî öğeleri dışlamayı tercih etmektedir. Ahlakın ahlak kitaplarında yazılı olan metinlerden ve birtakım ahlak hocalarından daha önce de var olduğunu ifade eden M. Kemal'e göre "Din birliğinin de bir millet teşkilinde müessir olduğunu söyleyenler vardır. Fakat biz, bizim gözümüz önündeki Türk milleti tablosunda bunun aksini kabul etmekteyiz. Türkler İslam dinini kabul etmeden evvel de büyük bir millet idi. Bu dini kabul ettikten sonra, bu din, ne Arapların ne aynı dinde bulunan Acemlerin ve ne de sairenin Türklerle birleşip bir millet teşkil etmelerine tesir etmedi. Bilakis Türk milletinin milli bağlarını gevşetti; milli hislerini, milli heyecanını uyuşturdu. Bu pek tabii idi. Çünkü Muhammed'in kurduğu dinin gayesi, bütün milliyetlerin fevkinde, şamil bir ümmet siyaseti idi." (Afetinan'dan akt. Köker, 1995, s. 152-153).

19 Türkiye'deki Kürtlerin hak taleplerini çokkültürlülük bağlamında değerlendiren ancak kültürel bir hak talebi olarak Müslümanların taleplerini "şeriatçı talepler" olarak nitelendiren ve çokkültürlülüğe yanlı bir bakış açısı için bk. Ekinci, (1999).

20 Türk toplumunun Kürt sorununa bakışının geniş ölçekli bir araştırması için bk. SETA & POLLMARK, (2009).

keye dağılmış olan Kürtlerin durumunda açıkça görülmektedir (Habermas, 1996, s. 142-143; Kymlicka, 1998, s. 18). Buradan anlaşılmaktadır ki birçok ulusal azınlığın komşu devletlerde azımsanmayacak kadar soydaş grupları olması ve hemen yanı başında bu azınlığın soydaşı olan devletin olması karmaşık bir sorun teşkil etmektedir. Türkiye'deki durum ise çok daha farklı bir pozisyon olmakla birlikte Batı demokrasilerinde olmayan sınır ötesi bir konjonktürden söz edilebilir. Kürtlerin dört ülkeye dağılması, Kürt etnisitesine mensup ülkelerin bazı korkularını da sürekli tetikte tutmaktadır: Kürtlerin bir ülkede öz yönetim hakkına sahip olmasıyla beraber komşu devletler üzerindeki iddialarını yürütme ve bir kaosa neden olmak için diğer ülkedeki soydaşlarını harekete geçirme potansiyeline sahip olmaları ve ayrıca Kürtlerin Doğu Avrupa'daki ulusal azınlıklar gibi uluslararası ilişkilerde ve devletler arası güç dengelerinde bir piyon olarak kullanılabilme korkusu, ulusal azınlık sorununa çözümsüzlük üretmeye devam etmektedir (Kymlicka, 1998, s. 19-21). Kymlicka Kürtleri bir "ulusal azınlık" konseptinde değerlendirirken Doğu Avrupa'daki ulusal azınlıklar için düşündüğü format içine rahatça Kürtleri yerleştirebilmektedir. Bunun tam anlamıyla doğru olmadığı kolaylıkla söylenebilir fakat Kymlicka'nın işaret ettiği, azınlıklara uygulanan kültürel sınırlandırmaların Kürtler için de geçerli olduğunu kabul etmek gerekmektedir.

Türkiye bugünlerde doksan yıllık tarihi boyunca aldığı kararlar içerisinde en cesur ve radikal kararları almak üzeredir. Kürt meselesine yönelik çözüm sürecinin yoğun bir biçimde ülke siyasetinin ve toplumun gündemini meşgul ettiği bu zor zamanlarda, Türkiye'nin çokkültürlü politikalarını anlamak elzem olmuştur. Kuşkusuz Türkiye'de çokkültürlülük tartışmaları sadece etnik yapı ya da Kürt meselesi üzerinden yürütülmemektedir. Aleviler, Ermeniler, Hristiyanlar, Süryaniler, Lazlar, Çerkezler, Boşnaklar vs. gibi etnik ve dinî yapıların hak talepleri de Türkiye'de çokkültürlülük tartışmalarının kapsamında yer almaktadır. Yukarıda bahsedildiği gibi Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren imparatorluk sonrası reflekslerle politikalarını üreten hükümetlerin uyguladığı güvenlikçi siyaset anlayışı, 2002 yılında iktidara gelen ve on yılı aşkın süredir iktidarda kalan Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti) ile birlikte köklü bir paradigma değişimi yaşamıştır. Belki de şu an atılan büyük adımların on yıl öncesinde atıldığında "vatan hainliğiyle" suçlanması nerdeyse kesin gözüyle bakılan bu süreç, halkın "siyasal güveni"ni arkasına almış bir hükümet tarafından tedavüle konulduğu için zannedildiği kadar zor olmamıştır. Bu bağlamda AK Partinin çokkültürlü politikalarını anlamaya ve yorumlamaya ciddi anlamda ihtiyaç duyulmaktadır.

Adalet ve Kalkınma Partisi "muhafazakâr demokrat" olarak AK Parti kimliğini tanımlarken sol politikaların eylemlilik alanı içinde gelişen bazı kavramları ödünç almıştır.²¹ Bunların ba-

21 Adalet ve Kalkınma Partisi kendini "muhafazakâr demokrat" bir parti olarak ilan etmiştir. AK Partinin muhafazakârlığı, eski olanın muhafazasına yönelik değil, eskimeyenin muhafazasıdır. Her alanda değişimi ve reformu gerçekleştirmeyi düşünen AK Parti için muhafazakârlık; sosyal ve kültürel ilkelerin ve değerlerin, bizi biz yapan, bize has özellikleri ve güzellikleri günümüzün ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde yeniden üreten bir siyasettir (AK Parti, 2012, s. 48). Ayrıca muhafazakâr demokratiğin teorisi için bk. Akdoğan, (2004).

şında gerek siyaset bilimi literatüründe gerekse politik ve toplumsal arenada liberal demokrasinin krizi ve bu krizin aşılması için öne sürülen çözüm önerileri bağlamında 1960'lı yılların sonlarından bu yana gündeme getirilen ve özellikle de radikal demokrasi tartışmaları içinde yeni bir bağlama taşınan, "katılımcılık", "çokkültürlülük" ve "müzakere" kavramlarıdır (Doğanay, 2007, s. 66). Bu kavramları merkeze alan bir siyaset geliştirmesi, çokkültürlülük politikalarının da temel parametrelerini oluşturmuştur. Yıllardır Türkiye'nin farklılıklarını bir zenginlik yerine bir tehdit alanı olarak gören yaklaşım, Türkiye'de AK Parti iktidarı ile beraber bütün zenginlerin fark edilmesini sağlayan bir iklime kavuşmuştur. Farklı etnik kimliklerin ve inanç gruplarının yaşadığı sorunların ısrarla üzerine gidilmesi, birlik ve bütünlük potasında bir kardeşlik projesini amaçlamaktadır. Bu sorunların en çetrefillisi olan Kürt sorunuyla birlikte Alevi, gayrimüslim ve Roman kökenli vatandaşların mağduriyetleri için de çözüm üretilmeye çalışılmıştır (AK Parti, 2011, s. 11; Koç, 2011, s. 15-16). Bu bağlamda AK Parti 2002'den itibaren, kendi ifadesiyle, Cumhuriyet tarihinin en büyük demokratikleşme hareketini başlatmış, demokrasinin tüm kurum ve kurallarıyla işlemesi ve ideal anlamıyla uygulanabilmesi için farklı toplum kesimlerine öncülük ederek büyük bir mücadele ortaya koymuştur. Ayrıca vesayetçi anlayış kırılarak millet iradesinin kurum ve kuruluşlara yansması mümkün kılınmış, örgütlü ve açık bir toplum oluşması için önemli reformlar yapılmıştır (AK Parti, 2012, s. 10).

AK Parti (2011, s. 11)'ye göre Kürt sorununda yapılan yanlışların ve çözümsüzlük politikalarının asıl nedeni, sorunun yıllardır sadece "terör ve güvenlik meselesi" olarak güvenlik paradigması içinde algılanmış olmasıdır. Bu durum, önceki siyasi iktidarların sorunun çözümünü neredeyse tamamen güvenlik bürokrasisine havale etmelerine neden olmuştur. Dolayısıyla meselenin tek çözümü olarak güvenlik tedbirleri düşünülmüştür. Çünkü terör gibi çok boyutlu sorunları, tek bir söylem üzerinden anlamak ve çözmek mümkün değildir. Adalet ve Kalkınma Partisi öncelikli olarak bu sorunun siyasi boyutuna ilişkin terör sorunu ile Kürt vatandaşlarının demokratik hak ve talepleri birbirinden ayırarak etnik kimliklere dönük ret, inkâr ve asimilasyon politikalarına sonlandırmayı amaçlamıştır. Korkuların yenilmesi, tabuların ve yasakların aşılması, toplumun ve devletin kendi gerçekleri ile yüzleşmesi, sorunların açıklıkla konuşulup tartışılabilmesi yönünde inisiyatifler alınmıştır. AK Parti siyasi ve toplumsal hayatı normalleştiren bu adımlar atarken özgürlük için güvenlikten, güvenlik için de özgürlükten vazgeçilmeyeceğini beyan etmiştir (AK Parti, 2012, s. 25-26). Kürt meselesine dönük özgürlükler kapsamında şu hak ve talepleri AK Parti yerine getirmiştir: Olağanüstü Hâl (OHAL) uygulamasına son verilerek Devlet Güvenlik Mahkemeleri (DGM) ve özel yetkili mahkemeler kaldırılmıştır. Ayrıca "işkenceye sıfır tolerans" ismi verilen bir politika geliştirilerek faili meçhul cinayetler ülke gündeminden çıkartılmaya çalışılmıştır. Etnik kimlik ve yerel dillerle ilgili vatandaşların hak ve hukukunun genişletilmesi için devlet televizyonu olan TRT'den TRT 6, TRT Arapça, TRT Avaz gibi 24 saat ana dilde yayın yapan kanallar kurulmuş; özel radyo ve televizyonlara ana dilde yayın serbestliği getirilmiştir. Ayrıca ana dilde siyasi propaganda imkânının yanı sıra cezaevlerindeki tutuklu ve hükümlülerin aileleri ve yakın-

larıyla ana dilde görüşme yapabilmesi imkânı sağlanmış, çocuklarına istedikleri ismi verme özgürlüğü tanınmıştır. Yerleşim yerlerine yerel ve eski isimlerinin verilmesi sağlanarak Türkçe bilmeyen vatandaşların kamu hizmetlerine ulaşımı kolaylaştırılmıştır. Eğitim alanında ise, üniversitelerde farklı yerel dillerde bölüm ve enstitü kurulmasına ve tüm halkın kendi ana dillerini öğrenmeleri için kursların açılmasına zemin hazırlanmıştır. Ayrıca eğer tercih edilirse devlet okullarında kendi ana dillerinin öğretilmesi hakkı da sağlanmıştır (AK Parti, 2012, s. 26-27; 2011, s. 9-10). Buna ek olarak son yapılan düzenlemelerle, mahkemelerde sanığı kendi ana dilinde savunma hakkı tevdi edilmiştir.

Siyasal ve toplumsal alanlarda gerçekleşen reformların yanı sıra eş zamanlı olarak bölgenin kalkınması için bir seferberlik başlatılmıştır. AK Parti hükümetleri bölgesel geri kalmışlığı telafi etmek için Cumhuriyet tarihinin en büyük ve kapsamlı kalkınma hamlesini başlatarak Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesine 35 milyar liralık yatırım gerçekleştirmiştir. Uygulamaya konulan Köye Dönüş ve Rehabilitasyon Projesi (KDRP), terör mağdurlarının zararlarının ödenmesi uygulaması, GAP, BELDES, KÖYDES, Sosyal Destek Programı (SODES), Bölge Kalkınma Ajansları gibi projelerle bölgenin kalkınmasına yönelik çok önemli adımlar atılmıştır (AK Parti, 2012, s. 28). Bu amaca yönelik olarak Adalet ve Kalkınma Partisi, 2023 perspektifinde gerçekleştirmeyi planladığı hak ve özgürlükleri ise şu şekilde sıralamaktadır: Vatandaşların ana dillerinde kamu hizmetlerine erişimlerinin sağlanması, vatandaşların güvenlik güçleri ile ilgili şikâyetlerini değerlendirecek bir sivil yapı kurulması için “Bağımsız Kolluk Gözetim Mekanizması Kurulması Hakkındaki Kanun Tasarısı”nın kanunlaştırılması, “Ayrımcılıkla Mücadele ve Eşitlik Komisyonunun Kurulması Hakkındaki Kanun Tasarısı”nın kanunlaştırılması, “Kişisel Verilerin Korunması”na yönelik yasal düzenlemelerin tamamlanması, darbelerin dayanağı olarak kullanılan antidemokratik maddelerin mevzuattan atılması, darbelerle anılan belli başlı şahısların isimlerini kamu alanları ve kurumlarından kaldırılması ve mevzuatlarda etnik ayrımcılık algısı oluşturan bütün hükümlerin temizlenmesi (AK Parti, 2012, s. 29).

Adalet ve Kalkınma Partisinin ayrımcılığı reddeden kucaklayıcı bir siyaset tasavvuru oluşturmaya çalışması ve etnik, dinî ve bölgesel milliyetçiliklerin birer kırmızı çizgi olarak tanımlanması, farklı kimliklerin Türkiye'nin bütünlüğü içinde, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığı ortak paydasında, her türlü farklılığı zenginlik olarak görerek birlik içinde yaşatma çabasının ürünüdür. AK Partinin bu söylemi tüm dil, etnik, sosyoekonomik ve kültürel hakların özgürce kullanılabilmesi için her tedbirin alınmasına yönelik bir söylemdir. Türk toplumunun din, inanç ve etnik tüm kesimlerinin geçmişte yaşadığı devlet eliyle ötekileştirme politikasında devrim niteliğinde bir paradigma değişimine giden AK Parti, bu süreci tersine çevirmek adına yeni politikaları ve düzenlemeleri tesis etmiştir. Milli Birlik ve Kardeşlik Projesi, bu kaygıların anlaşılması sonrasında ortaya çıkan çözüm planlarından sadece bir tanesini oluşturmaktadır. Böylelikle Türkiye'nin toplumsal dokusunu aşındıran kronik sorunların çözümü için çok boyutlu politikaların yürürlüğe konulması amaçlanmıştır (AK Parti, 2012, s.

25; 2011, s. 11; SDE, 2011, s. 6-7). Buna yönelik 2023 vizyonu için AK Parti, ders kitaplarında kin, nefret ve düşmanlık telkin eden ve çağrıştıran tüm unsurların son kelimesine kadar ayıklanmasını, her türlü ayrımcılık ve ötekileştirmeyi ima eden, insan hakları ve hukukun evrensel ilkelerine aykırı ne varsa eğitim ve öğretim alanından dışlanmasını taahhüt etmektedir (AK Parti, 2012, s. 48).

Çoğunluğun azınlığa, azınlığın çoğunluğa tahakküm etmediği; çoğulcu bir anlayışla karar süreçlerinin işletildiği, her türlü işlem ve eylemin evrensel hukuk normlarına dayalı objektif kriterlerle denetlendiği bir devlet ve toplum tahayyülü olan AK Parti (2012, s. 9), bu hayalini gerçekleştirmek için kuşkusuz uzunca bir yolu daha kat etmesi gerekmektedir. Kürt sorunu-na duyulan ilginin ve çözüme yönelik önemli çabaların olması, desteklenmesi gereken bir politikadır. Ancak AK Partinin çokkültürlülük politikalarında Aleviler, Hristiyan azınlıklar ve diğer farklı kültüre sahip yapılar, Kürtler ilgiye mazhar olmamıştır.²² Kürt sorunu için geliştirilen çokkültürlü politikaların genel ve kapsayıcı söylemi, diğer hak talebinde olanları da yer yer içerisine alan ve fakat somut adımların pek az atıldığı bir siyasal okumayı karşımıza çıkarır. Bu konularda yapılan çalışmalar; sempozyumlar, kongreler ve bazı küçük düzenle-melerden öteye maalesef geçememiştir.

Sonuç

AK Parti varlık nedenlerinden birini Türkiye'nin demokrasi açığını kapatmak olarak değerlendirmektedir (AK Parti, 2011, s. 9). Kültürün topluma rengini veren temel olgu olduğu düşüncesinden hareketle her türlü kültürel değeri geliştirmeye, kişisel veya toplumsal yaşam pratiklerine ve davranışları etkileyen kültür kaynaklarını güçlendirmeye yönelik çalışmalara hız vereceğini açıklayan AK Parti, kültürel dokuyu sağlamlaştıracak etkinliklerle birlikte Türkiye'nin kültür iklimi içerisinde bulunan her türlü farklı rengi yaşatmanın ve geliştirilmesinin gayreti içinde olacağını belirtmektedir (AK Parti, 2012, s. 48). Seçim beyannamesinde "normalleşme sürecinin tamamlanması, demokrasinin tüm kurum ve kurallarıyla yerleştirilmesi ve eksik demokrasiden ileri demokrasiye geçişin tam olarak sağlanması için" iktidara talip olduğunu bildiren AK Parti, bu sürecin kesintiye uğramaması adına yeni anayasa çalışmalarını tamamlamanın gerekliliğine dair önemli vurgular yapmaktadır. Değişen dünyayla eş zamanlı değişen Türkiye'de milletin iradesine ve hâkimiyetine sahip çıkmanın idrakine

22 Altun (2009, s. 14)'a göre; AK Partinin Alevilik açılımı, Türkiye'de din-devlet ilişkilerinin iyileştirilmesi anlamında önemsenmesi gereken bir adımdır. Bu açılım, Partinin işleyen bir araştırma-geliştirme biriminin ürettiği bir açılım olmaktan ziyade bir siyasî özneyle emanet edilmiş ve çerçevesi yeterince oluşturulmamış bir proje mahiyetini taşısa da Türkiye Cumhuriyeti tarihinde bir ilk olma özelliği taşımaktadır. Zira Alevilik, modern Türk siyasetinde kimi zaman bir "siyasal proje nesnesi"ne dönüştürülmek istenmiş kimi zaman bir toplumsal gerilim kaynağı olarak yansıtılmıştır. Alevilerin varlığı kimi zaman kabul edilmemiş kimi zaman ise bu kesime dayanılarak siyaset üretilmeye çalışılmıştır. Ne var ki Türk siyasî tarihinde Alevilere sahici bir konum bahşedilmemiştir. Devlet elitleri tarafından Alevilik, kontrol altında tutulması gereken, ihtiyaç duyulduğunda siyasal destek arayışlarında birleştirici bir unsur olarak kullanılabilecek bir toplumsal kimlik olarak değerlendirilmiştir. Bu süreçte Alevilik, yekpare bir olgu ve gerçeklik olarak değerlendirilmiş, toplumsal ve kültürel anlamda ne ifade ettiği üzerinde durulmamıştır.

varılması gerektiğini, darbelerin getirdiği vesayetçi anayasa anlayışının dayandığı siyaset tarzının iflas ettiğini ve bu yönüyle mevcut anayasanın dayandığı zihniyet dünyasının tasfiye edildiğini dillendiren AK Parti, yeni anayasanın bu toplum için zorunlu olduğunu öne sürmektedir (AK Parti, 2011, s. 9; 2012, s. 18).

Adalet ve Kalkınma Partisi, Türk siyasal alanında sıhhatli bir değişim programı oluşturabilmek için önemli imkânlara sahiptir. AK Parti, günümüz Türkiye siyasi ortamı içerisinde hiç kuşkusuz toplumla en dolaysız, en yakın ve en uzun süreli ilişkiyi kurabilen parti durumundadır. AK Parti, Türk siyasal yaşamının geleneksel sınır çizgilerinin birçoğunu zorlayan ve hatta dönüştüren bir politika üretme potansiyeline sahiptir. Ayrıca AK Parti kentli-köylü, doğulu-batılı, zengin-yoksul, Türk-Kürt, Müslim-gayrimüslim düalitelerini aşabilecek bir potansiyel taşımakta ve parti'nin "toparlayıcı bir lider" figürüne sahip olan Recep Tayyip Erdoğan'ın karizmatik varoluşu da halkın teveccühlerini arttırmaktadır (Altun, 2009, s. 10-11).

AK Parti kuşkusuz Cumhuriyet tarihinin en önemli demokratikleşme ve çokkültürlülük politikalarını üreten bir siyasal harekettir. AK Partinin bu siyasal yorumu önemli oranda destek alırken aynı zamanda olumsuz eleştiriler de almaktadır. Doğanay (2007, s. 79)'a göre AK Partinin, çokkültürlülük ve farklı kimliklerin bir arada yaşaması talebi üzerine kurulan demokrasi söyleminin dikkat çekici özelliklerinden birisi, bu söylemin haklarla tamamlanmış bir çokkültürlülük anlayışı düzeyinde sorgulanmasıdır. Ancak birlikte yaşamaya yapılan vurgunun, ana hatlarıyla toplumdaki her farklı grubun kendi düşüncesine, geleneklerine, inançlarına uygun biçimde yaşaması olarak anlaşılması gerekirken Adalet ve Kalkınma Partisinin çokkültürlülük söylemi, "hoşgörü" iddiası, dil, cinsiyet, etnik kimlik temelli farklılıkların korunması yönünde yasal önlemleri de kapsayacak nitelikteki "eşitlik" taleplerini" dile getirmemekte, öncelikli olarak dinsel kimlik temelinde şekillenen veya İslam dininin hoşgörü anlayışı ile açıklanan bir "bir arada yaşanabilirlik" iddiası ile sınırlandırılmaktadır. Birçoğu mitleştirilmiş bir geçmişten taşınan bu söylem, AK Partinin söyleminde "ötekini" yalnızca dinsel bazda tanımlanmış bir birliktelik anlayışı içinde değerlendirmektedir. Doğanay'ın bu iddiasında doğruluk payı kuşkusuz vardır fakat tamamıyla doğru bir tespit olduğu söylenemez. AK Parti bir arada yaşamının formülü olarak sunduğu çözüm önerileri içerisinde ortak tarihe, dine ve geçmişe gönderme yaparak bir çokkültürlülük tasavvuru oluşturmaya çalışmaktadır. İslam dininin bu konuda birleştirici misyonunun olduğunu düşünmektedir. Fakat bu din kardeşliği algısı çözüm için AK Partinin tedavüle koyduğu tek yol değil, yollardan sadece bir tanesidir. Esas temel alınan husus, kanunlarda yapılan düzenlemeler ve yeni bir anayasanın teşekkülüyle birlikte çokkültürlülük paradigmasının oluşturulması yönündedir. Bu bağlamda AK Partinin çokkültürlülük politikasının siyasal ontolojisinin, büyük ölçüde Habermas'ın "anayasal yurtseverlik" ya da "anayasal devlet" olarak kurguladığı politikayla benzerlikler taşıdığı görülmektedir. Sonuç olarak ifade etmek gerekirse kanaatimce AK Partinin çokkültürlülük politikalarının anlaşılmasında, Habermas'ın çokkültürlülük teorisinin niteliklerine vâkıf olmak önemli ölçüde fayda sağlayacaktır.

Kaynakça

- Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti) (2011). *12 Haziran 2011 genel seçimleri seçim beyannamesi*. 13 Mart 2013 tarihinde <http://www.akparti.org.tr/beyanname2011.pdf> adresinden edinilmiştir.
- Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti) (2012). *AK Parti 2023 siyasi vizyonu: Siyaset, toplum, dünya*. 13 Mart 2013 tarihinde <http://www.akparti.org.tr/site/akparti/2023-siyasi-vizyon> adresinden edinilmiştir.
- Akdoğan, Y. (2004). *AK Parti ve muhafazakâr demokrasi*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Aktay, Y. (2003). Küreselleşme ve çokkültürlülük. *Tezkire*, 35, 54-82.
- Aktay, Y. (2007). Çokkültürlülük. *Yenişafak gazetesi*.
- Aktay, Y. (2012). Türkiye’de İslam ve siyasetin ilişkisine dair bir soykütüğü denemesi. Y. Aktay, P. El-Sharkawy & A. Uysal (Ed.), *Değişen Orta Doğu’da kültür ve siyaset* (Arap-Türk Sosyal Bilimler Kongresi) içinde. Ankara: Stratejik Düşünce Enstitüsü (SDE) Yayınları.
- Altun, F. (2009). 22 Temmuz’dan 29 Mart’a siyasal partiler: Değişim ve statüko kıskacında AK Parti. *SETA Analiz Dergisi*, 6, 4-22.
- Aydın, M. (2003). ‘Birlikte yaşama’ bağlamında çokkültürlülük sorunu. *Tezkire*, 35, 39-53.
- Balı, A. Ş. (2001). *Çokkültürlülük ve sosyal adalet/“öteki” ile barış içinde yaşamak*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Connolly, W. E. (1995). *Kimlik ve farklılık: Siyasetin açmazlarına dair demokratik çözüm önerileri* (Çev. F. Lekesizalın). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Doğanay, Ü. (2007). AKP’nin demokrasi söylemi ve muhafazakârlık: Muhafazakâr demokrasiye eleştirel bir bakış. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 62(1), 65-88.
- Ekinci, T. Z. (1999). *Demokrasi, çokkültürlülük ve bir yargısal serüven*. İstanbul: Küyerel Yayınları.
- Gutmann, A. (1996). Giriş. (Ed.), A. Gutmann *Çokkültürlülük/tanınma politikası* (Çev. Ö. Kabakçıoğlu) içinde. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Habermas, J. (1996). Demokratik anayasal devlette tanınma savaşı. (Ed.), A. Gutmann *Çokkültürlülük/tanınma politikası* (Çev. M. H. Doğan) içinde. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Koç, Y. T. (2011). 12 Eylül’den 12 Haziran’a siyasi partiler: Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti). *Siyaset, Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı (SETA) Analiz Raporu*, Ankara.
- Köker, L. (1995). *Modernleşme demokrasi ve Kemalizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Köker, L. (1996). Charles Taylor: Kimlik/farklılık sorununa sahici demokratik çözüm arayışı. (Ed.), A. Gutmann *Çokkültürlülük/tanınma politikası* içinde. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kymlicka, W. (1998). *Çokkültürlü yurttaşlık/azınlık haklarının liberal teorisi* (Çev. A. Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kymlicka, W. (2001). *Politics in the vernacular: Nationalism, multiculturalism and citizenship*. New York: Oxford University Press.
- Lewis, B. (1991). *Modern Türkiye’nin doğuşu* (Çev. M. Kırıtlı). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Özensel, E. & Bağlı, M. (2005). *Çokkültürlü vatandaşlık/Kanadalı Türklerin aidiyet çabaları ve değer yapıları*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Parekh, B. (2002). *Çokkültürlülüğü yeniden düşünmek* (Çev. B. Tanrıseven). Ankara: Phoenix Yayınları.
- Rockefeller, S. C. (1996). Yorum. (Ed.), A. Gutmann *Çokkültürlülük/tanınma politikası* (Çev. İ. Özdemir). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- SETA & POLLMARK. (2009). *Türkiye’nin Kürt sorunu algısı*. Ankara: SETA Yayınları.
- Sevil, M. (1999). *Türkiye’de modernleşme ve modernleştiriciler*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Stratejik Düşünce Enstitüsü (SDE). (2011). *Siyasi partilerin seçim beyannameleri üzerine bir karşılaştırma*. 3 Mart 2013 tarihinde www.sde.org adresinden edinilmiştir.
- Şan, M. K. (2005). Farklılık ve çokkültürlülük siyasetleri üstüne bir deneme. *Milel ve Nihal*, 3(1-2), 69-117.
- Taylor, C. (1996). Tanınma politikası. (Ed.), A. Gutmann *Çokkültürlülük/tanınma politikası* (Çev. Y. Salman). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Vatandaş, C. (2002). *Küreselleşme sürecinde toplumsal kimlikler ve çokkültürlülük*. İstanbul: Değişim Yayınları.
- Vatandaş, C. (2004). *Ulusal kimlik/Türk ulusçuluğunun doğuşu*. İstanbul: Açılım Kitap.
- Wolf, S. (1996). Yorum. (Ed.), A. Gutmann *Çokkültürlülük/tanınma politikası* (Çev. R. Urgan). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Yayman, H. (2011). *Şark meselesinden demokratik açılıma Türkiye’nin Kürt sorunu hafızası*. Ankara: SETA Yayınları.

Heybeliada'nın Değişen Gündelik Yaşam Pratikleri Üzerinden Sosyolojik Analizi

Fatma Coşkun*

Çalışmada, İstanbul Adalarından biri olan Heybeliada'nın, 1950'lerden günümüze kadar kentsel ölçekte nasıl bir sosyomekânsal pratik yaşadığı, değişen gündelik yaşam pratikleri üzerinden analiz edilmeye çalışılacaktır. Mekânsal pratiklerin içeriği ve gündelik hayatın edimleri oldukça geniş bir alana yayılmaktadır. Bu noktada özellikle Heybeliada'nın 1980 sonrası yaşadığı gündelik yaşam pratiklerinin ve bu pratiklerin içinde yer alan mekâna özgü dinamiklerin sosyolojik olarak irdelenmesi amaçlanmaktadır. Bu yapılrken sürekli 1980 öncesine gidip gelinerek dönemler arası bir karşılaştırma da yapılmaktadır.

Bir adayı belirleyen, dışarıya kapalılığı, kendiyile sınırlanmışlığı, duran-zaman biçimi gibi özellikleri, adayı "dışarı"nın, dış dünyanın karşıtı kılmıştır (Göktürk, 1973, s. 202). Buna karşın Heybeliada'nın İstanbul'un bir adası olması bakımından hem bu dışarıya kapalılığı hem de kültürel, politik ve ekonomik açılardan metropole bağlılığı, bu mekânı sosyolojik açılardan araştırmaya değer hâle getirmiştir. İstanbul'un özellikle 19. yüzyıldan itibaren yaşadığı kentsel pratikler, mekâna dair dönüşümler araştırma konusu olarak geniş bir alan bulmuştur. Her dönemin kendine özgü yarattığı değişimler, yeni araştırmalara zemin hazırlamıştır. Bu noktada Heybeliada'nın, her dönemin yarattığı kentleşme pratiklerinden ne oranlarda etkilendiğinin ve özellikle İstanbul'un bir parçası olmasından kaynaklı olarak nasıl bir deneyim yaşadığının analiz edilmesinin önemli olduğunu düşünmekteyiz.

Adaların yüzyıllar boyunca göç alan ve göç veren bir yer olması, bu mekânların geçmişteki ve günümüzdeki toplumsal değişikliklerin politik ve sosyal kırılmalarla hız kazandığını

* Sosyolog, Yüksek Lisans Mezunlu, MSGSÜ Sosyoloji Bölümü.

göstermektedir. Toplu deniz taşımalarının başlaması, I. ve II. Dünya Savaşları, Varlık Vergisi, 6-7 Eylül Olayları, 1964 Kararları, 1974 Kıbrıs Harekâtı ve Doğu ve Güneydoğu Anadolu'dan gelen göç dalgaları Adaların toplumsal ve mekânsal yapısında kırılmalar oluşturan olaylardır. Bunlara ek olarak Heybeliada'daki Heybeliada Ruhban Okulunun varlığı ve bu okulun 1971'de kapanması, günümüzde de uluslararası politik bir konu hâline gelmesi, Deniz Harp Okulunun Ada'daki varlığı ve bu okulun 1985'te Ada'dan taşınması, yine Sanatoryumun Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu yıllarda Ada'ya yapılması ve 2004'te kapanması gibi gelişmeler, Heybeliada'nın sosyomekânsal, kültürel ve ekonomik yapısını da içine alan gündelik yaşamın akışında önemli değişikliklere neden olmuştur.

Adalar 19. yüzyıldan beri özellikle İstanbullu gayrimüslimlerin en gözde sayfiye yerleri olmuştur. Rifat Bali'nin de ifade ettiği gibi; İstanbul'un Prens Adaları tarih boyunca etnik, dinsel, kültürel, politik bir yer olmuş ve özellikle mutlu gayrimüslim azınlıkların, Rumların, Ermenilerin, Yahudilerin, "kaçış adaları" olduğu söylenegelmiştir (Bali, 2009, s. 22-23). Bu durum 1950'lerden başlayan süreçle birlikte sürekli bir azalışa geçmiştir. Ancak geçmiştekine benzer bir şekilde günümüzde de her bir ada farklı bir etnik kimlikle anılmaya devam etmektedir. Kınalıada Ermenilerle, Burgazada Rumlarla, Büyükada Yahudilerle ve Heybeliada'da Türklerle anılmaktadır. Adalar İlçesi'nin merkezi konumunda olan Büyükada, 1984 yılına kadar İstanbul Büyükşehir Belediyesine bağlı bir müdürlük iken 1984'ten sonra İBB'ye bağlı bağımsız bir belediye olmuştur. Bu noktada her bir ada, Adalar Belediyesinin merkezi olan Büyükada'nın mahallesi konumundadır.

Heybeliada, Adalar içinde yüz ölçümü, nüfus ve yerleşim alanının büyüklüğü bakımından Büyükada'dan sonra ikinci sırada yer almaktadır. Fakat çalışma alanı olarak Heybeliada'yı seçme nedenlerimiz bununla ilgili değildir. Burada etkili olan faktörler öncelikle diğer Adalara nazaran Heybeliada'nın "esnaf, memur adası" olduğuna dair söylemler ve en önemlisi Ada'nın sahip olduğu Deniz Harp Okulu ve Sanatoryumdur. Süreç içinde Deniz Harp Okulunun taşınması ve Sanatoryumun kapatılması Heybeliada'nın tarihsel olarak yaşadığı tüm süreçlerde etkili olmuş gelişmelerdir. Heybeliada'da yaşayanların genel olarak bu kurumlarla ilişkileri mutlaka bulunmaktadır. Yani 1980'lere kadar Ada'ya geli ve Ada'da kalış hikâyeleri, genel olarak ya verem hastalığına yakalanan bir aile ferdinin Sanatoryuma yatırılması ve sonrasında Heybeliada'ya yerleşmeye karar vermesi ya da Deniz Harp Okulu ile bağlantılı olan ailelerin görevleri bitse dahi Ada'dan ayrılmamasıdır. Sonuç itibarıyla bu iki kurumun varlığı, Heybeliada'nın diğer adalara göre "Müslüman-Türk" nüfusunu fazlaştırmıştır.

Çalışmanın amacı, öncelikle Heybeliada'nın dönemselleştirdiğimiz yıllar içinde yaşadığı mekânsal pratikleri ve bu pratiklerde etkili olan siyasal, ekonomik, toplumsal, kurumsal ve kültürel bağlamları gündelik yaşamın değişen kodları üzerinden sorgulamak ve bunu yapmaya çalışırken de hızla kabuk değiştiren İstanbul ile olan ilişkisini her daim sıcak tutarak sosyolojik bir semt monografisi yapmaktır.

Çalışma kapsamında, niteliksel veri toplama tekniklerinden sözlü tarih ve derinlemesine mülakatlar kullanılmıştır. Niteliksel saha çalışması, araştırma kapsamındaki her bir çalışma pratiğini ve onunla doğrudan bağlantılı toplumsal alanı, sadece araştırmanın yapıldığı yerel mekândaki dinamiklerle sınırlandırarak incelemeyi. Aksine niteliksel saha çalışması birbirinden kopuk görülen kurum, mekân ve pratiklerin nasıl birbiriyle ilişkili olduğunu irdelerken bu süreçlerin farklı bireylerin gündelik hayatlarını nasıl etkilediğini göstermesi açısından oldukça etkili bir araştırma yöntemidir. Bu noktada niteliksel veri toplama yöntemi olan sözlü tarih, bireylerin geçmişi nasıl anımsadıklarını araştıran bir yöntem ve çalışma alanıdır. Tarih bilimi geçmişte yaşanmış olayları incelerken sözlü tarih geçmişin güncel bireysel anlatılarda nasıl anımsandığına odaklanır. Geçmişte yaşanmış bir olayı anımsadığımızda, anımsama anı bugünkü zamanda olduğu için güncel bağlamın izlerini taşır. Ama aynı zamanda her anımsamada geçmişin tortusu bulunur. Anımsama aynı zamanda öznel bir süreçtir. Her birey yaşadıklarını kendine özgü bir biçimde anlatı yoluyla anlamlandırır. Bireylerin anlatıları, onların gerçekliklerini ifade ettiği ölçüde gerçektir. Bu bireysel anlatılar, içinde şekillendikleri tarihsel ve kültürel bağlamın izlerini taşır ve onu şekillendirir. Tarih yazımı gibi geçmişle ilgili bireysel anlatılar ve bunlardan yola çıkan sözlü tarih yazımı da kurgu ve anlamlandırma sürecinin ürünüdür (Neyzi, 2009, s. 78). Sonuç itibarıyla dinlediğimiz öznel hikâyeler, Heybeliada'nın tarihsel süreciyle ilgili önemli bilgiler vermektedir. Bu öznel bilgileri nesnel bilgiye dönüştürme çabası içinde, Heybeliada'nın tarihsel, sosyokültürel ve ekonomi-politik tüm bağlamlarını da bu öznel hikâyelerin içinde harmanlamamız gerekmektedir. O zaman Heybeliada'nın gündelik yaşamına dair bilgileri daha bilimsel bir dille ifade etmiş olacağız. Bu nedenle çalışmamızda iki farklı teknik kullandık. Öncelikle Heybeliada'nın geçmişine dair gündelik hayatın kodlarını, ritmini yakalamak için sözlü tarih çalışması yaptık. Sözlü tarih görüşmeleri yaptığımız kişiler meslek, etnik grup, cinsiyet, yaş ve sınıfsal konumları bakımından çeşitlilik göstermektedir. Bu çalışma kapsamında sözlü tarih yapacağımız kişilere kartopu tekniğini kullanarak ulaştık. Böylece gittikçe büyüyen farklı ilişkilerle, özellikle 1950'lerden günümüze kadar Heybeliada'da etkili olan hem iç hem de dış dinamiklerle değişen gündelik yaşam pratiklerini sosyolojik açılarından irdeleyebildik.

Diğer niteliksel veri toplama tekniğimiz derinlemesine yapılan mülakatlardır. Mülakatlar çalışmamız için önemli olan resmî kurum ve kişilerle (Adalar Belediyesi, Muhtarlıklar, Meslek Örgütleri, Sivil Toplum Kuruluşları) esnaflarla, memur ve işçilerle vb. ile yapılmıştır. Günümüz Ada'sının gündelik yaşamını anlamak için öncelikle Lefebvre'in ifade ettiği gibi gündelik olanı anlamaya yönelik ön koşulları bilmek gerekir: ilkin gündelik hayatın içinde bulunmak, orada yaşamış olmak sonra da onu kabul etmemek ve onun karşısında eleştirel bir mesafe bırakmak. Aksi hâlde yanlış anlaşılmalara yol açar (Lefebvre, 1998, s. 77-78). Bu anlama süreci, uzun bir zaman dilimini kapsamalıdır. Çünkü gündelik hayat basit gibi görünenin arkasında karmaşık bir yapıya sahiptir.

Gündelik Yaşam Pratikleri Üzerinden Kentin Sorunsallaştırılması

Kentsel düşünce üretimine, mekân kavramı üzerinden katılan Lefebvre, toplumun kendi mekânını üretmesi formülasyonunu temel almaktadır. Lefebvre, her toplumun kendi mekânını ürettiğini, her toplumsal kuruluşun aynı zamanda mekânsal bir kuruluş da olduğunu belirtir. Mekânın, toplumun hem ürünü hem de onu sürekli dönüştüren bir mekanizma olduğunu vurgular (Çil, 2006, s. 221). Ayrıca Lefebvre toplumsal üretim olarak mekânda ortaya çıkan çelişkilere özel bir önem atfeder. Mekân sosyal-politik çelişkilerin somutlaştığı ve çelişkinin eyleme dönüştüğü zemindir. Mekân sadece sosyopolitik çatışmaların “aracı” ya da “tiyatrosu” değil, onların kurucu boyutlarından biridir.

Sosyal mekân üzerinde denetimin sağlanması, bütün coğrafi ölçeklerde gündelik yaşamın, sinai üretimin, politik düzenlemenin ve jeopolitik çatışmaların merkezi ögesi hâline gelmiştir çünkü onun ele geçirilmesinden elde edilecek ödül çok büyüktür (Lefebvre, 1998, s. 60). Lefebvre için mekânın üretimi açısından oldukça önemli olan toplumsal mekân kavramı, yalnızca değişim değeri, soyut mekân olarak değil, kullanım değeriyle bağlantılı olarak toplumsal sınıflar, ara katmanlar ve sınıf fraksiyonlarının şekil vermeye çalıştığı bir mekâna-yaşam alanı olarak somut mekâna- gönderme yapmaktadır.

Öncelikle, kenti değişim değeri olarak görenlerle (kentsel rantları arttırıcı, kenti sermaye açısından çekici hâle getirecek altyapı-üstyapı çalışmaları, kent mekânına yapılan spekülâtif boyutları da içeren yatırımların getirisini arttıracak kentsel siyasalar talep edenler), onu kullanım değerine göre değerlendirenler (sağlıklı barınma, çalışma koşullarına sahip mekânlar, toplumsal gelişimlerini sağlayacak, kültürel gereksinimlerini karşılayacak kentsel siyasalar isteyen bu nedenlerle kamu kaynaklarının kullanımından, arazi kullanımına kadar farklı talepleri olanlar) arasındaki çelişkilerden kaynaklanan önemli bir çatışma alanı söz konusudur (Doğan, 2007, s. 98). Bu çatışma alanı mekânsal yeniden üretimle tekrar şekillenir ve mekânda görünür hâle gelir. Ayrıca toplumların ürettiği mekânlar, kentsel alan içerisinde birbirleriyle eklemlenir ya da birbirleriyle çakışırlar.

Özünü, toplumsal yoğunluğun bir koşulu durumundaki kent merkezindeki gündelik hayatın/gündelikliğin oluşturduğu toplumsal mekân, doğal ve toplumsal nesneleri ve onların ilişkilerini (ilişki ağları ve ilişkilene yollarını) kapsamaktadır. Bu nedenle de içerdiği şeyler arasındaki bir ilişkiler seti olarak cisimleşir. Bu ilişkiler setinin dinamikliği ise birbiri üzerine binmiş çok sayıda toplumsal mekânla karşılaşmamızı sağlamaktadır. Bütün çeşitliliği ile ortaya çıkan kent mekânında toplumsal mekânlar birbirlerinin içine nüfuz eder ya da birbirlerine eklenirler (Doğan, 2007, s. 98).

Mekânın içinde her daim var olan üretim ve yeniden üretim düşüncesi aynı zamanda mekânın, toplumun hem ürünü hem de onu sürekli dönüştüren bir mekanizma olması fikri, Lefebvre’in mekâna yöntem olarak diyalektik bir çerçeveden yaklaşmasını sağlamıştır. Mekânın aynı zamanda politik bir kavram olduğuna dair söylemleri de bu bakışın içinde yer almıştır. Lefebvre kapitalist toplumda kentin nasıl anlamlandırıldığı, deneyimlendiği ve

tasarlandığı konusunda üçlü bir şema önermektedir. Bunlar; mekânsal pratikler, mekânın temsil(ler)i, temsil(ler)in mekânıdır (Lefebvre, 1994, s. 38-39).

Mekânsal pratikler, gündelik hayattaki bütün çelişkileri de bünyesinde taşıyan, maddi yenden üretim açısından insanların bilgi birikimini işlevsel kılan ve anlamlandıran süreçlerini kapsayan pratik bir şeydir. Mekânın temsil(ler)i ise tasarlanan mekânın kendisidir. Bilim insanları, şehirciler, teknokratlar, toplum mühendisleri vb. tarafından kent mekânına verilmek istenen bir düzeni yani onların mekânı belli bir anda görmek istediği şeyi anlatır (Lefebvre, 1996 (1974), s. 50'den akt, Doğan, 2007, s. 38-39-99). Son olarak temsilin mekânları, belli bir mekânda hâkim olan tavır ve çıkarların (yani yaşayan mekânın) kendini ortaya koyuş biçimidir. Temsilin mekânı gündelik hayatın da etkin merkezi olarak tutkunun, eylemin, yaşanan durumların yerini kapsar ve zamanı imler (Lefebvre, 1996'dan akt., Doğan, 2007, s. 99). Tam da bu üçlemekten hareketle Lefebvre'nin çalışmamız için önemi, mekânı anlamada ve mekân üzerindeki hâkimiyetin çözülmesinde, basit gibi görünen fakat karmaşık bir süreci içinde barındıran gündelik yaşam akışının yarattığı yaşam alanının/yaşayan mekânın, tüm sosyal ilişkilerle beraber hem mekânı üretmesine hem de mekân tarafından üretilmesine yaptığı önemli açılımlardır.

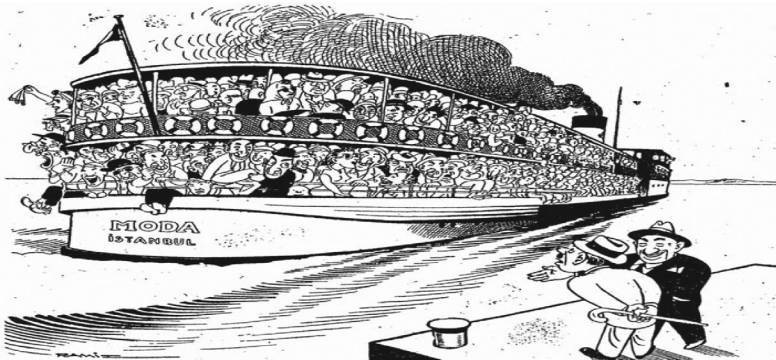
Lefebvre, gündelik yaşamın bize çok aşına gelen ancak oldukça gizemli ve karmaşık olduğunu söylediği yapısının, en somut hâliyle, toplumsal bir süreç olan, mekân üretiminin analizi sayesinde anlaşılabilirliğini göstermiştir (Doğan, 2007, s. 94). Gündelik hayat nedir ki? Ekonomik, psikolojik veya sosyolojiktir, özel yöntemlerle ve yollarla kavranması gereken özel nesneler ve alanlardır. Beslenmedir, giyinmedir, eşyadır, evdir, barınmadır, komşuluk-tur, çevredir (Lefebvre, 1998, s. 28). O hâlde gündelik yaşam tekrara dayanan, sıradanlığıyla değişmez değildir. Ama yavaş değişen, zaman içinde oluşan ve değişmez gibi görünendir. Gündelik yaşam bağlam bağımlıdır, zamana ve mekâna göre toplumdaki değişmelerden etkilenecek oluşur (Tekeli, 2000, s. 342). İstanbul, 19. yüzyıldan günümüze kadar kentsel yapısında mekânsal ayrışmayı hep yaşamıştır. Bu ayrışmanın boyutları günümüzdeki kadar keskin olmasa da İstanbul 19. yüzyılın ikinci yarısında kent mekânı hem üretim ticaret faaliyetleri bakımından ayrışmakta hem de sınıfsal kimliklere dayalı bir ayrışmayı yaşamaktadır.

19. yüzyılda İstanbul'da konut yerleşimleri farklı eksenler üzerinde yayılmıştır. Tabii ki burada etnik farklılaşma çok keskin ayrılmasa da belli alanlar da söz konusu olmuştur. Rum, Ermeni, Yahudi ve Müslüman nüfusu İstanbul'un farklı semtlerine yerleşmişlerdir. Bu etnik kimliklerin Adalardaki yerleşimi şöyledir; Rum nüfusu Heybeliada, Büyükkada ve Burgazada'ya, Ermeni nüfusu daha çok Kınalıada'ya ve kısmen de Büyükkada'ya yerleşmiştir. Son olarak Yahudi nüfusu da kısmen Büyükkada'ya yerleşmiştir. Ayrıca 19. yüzyılın sonunda sınıfsal bir ayrışmanın önemli olduğu İstanbul'un Marmara kıyılarında Müslüman elitler, Kızıltoprak, Göztepe, Bostancı gibi alt kentlerde yoğunlaşırken Müslüman olmayan kesim Adalarda çoğunlukta idi (Tekeli, 2009, s. 23). Bu anlamda Adalar hem gayrimüslimlerin yerleşik olarak yaşadıkları hem de sayfiye olarak kullandıkları mekânlar arasındadır.

19. yüzyılın sonlarında İstanbul'da ve Adalarda, etnik ve dinsel kimliklerin belirlediği mekânsal ayrışmalar, yerini gelir ve statüye bağlı sınıfsal bir ayrışmaya bırakmıştır. Tabii ki bu ayrışmaları özellikle 1980'lerden sonraki dönemle karşılaştırdığımızda daha uzlaşmacı, birbirine dokunabilen yapılar olarak görmekteyiz. Bu yıllarda Adalar ve İstanbul arasındaki ilişkide etkin bir rol üstlenenler İstanbul'un gayrimüslim sınıflarıdır.

İstanbul'da alt kentleşmenin başlangıcı diyebileceğimiz sayfiye kültürü, sınıfsal ayrışmanın bir pratiği olarak 19. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Tabii bu ayrışma günümüzdeki kadar keskin olmamakla beraber yine de İstanbul burjuvazisinin sınıfsal bir pratiğidir. Bu ayrışmalar, kentteki yeni sınıfsal kimliklerin kendilerini dinsel ve etnik kimliklerinden bağımsızlaştıran bir yer seçme davranışı göstermeye yöneltmiştir (Ortaylı, 1977). İlk alt kentlerin nüvelerinin verilmeye başladığı bu dönemde, kentli olmanın gündelik yaşamdaki en görünür pratiklerinden biri sayfiyeye gitmek olmuştur. 19. yüzyılın özellikle ikinci yarısında, hızla sanayileşen Batı Avrupa'nın Doğu ile yaptığı ticarete önemli bir ara kent olma işlevini kazanan İstanbul'da, kent mekânı bir yandan üretim, ticaret, hizmet gibi yapıları birbirinden ayırırken diğer taraftan Batı'nın sanayileşen ülkelerinde olduğu gibi sınıfsal kimliklere dayalı olarak ayrışma da başlamıştır (Kurtuluş, 2003).

Kentli olmanın yarattığı bir sınıfsallıkla, gündelik yaşamda yerini alan sayfiye kültürüyle ilgili olarak Kıray, öncelikle bu sınıfların, tren ya da atlı araba ile ulaşılabilen mesafede geniş arazi içinde daimi konutlar edindiklerini belirtmiştir." İkinci aşamada da varlığı artan orta ve üst orta tabakaların tek hâkim şehir etrafında, sanayi öncesi, üst tabakaların yaşantısına özenen sayfiye evleri ve köşklerinden oluşan, yılın belirli aylarında oturdukları sayfiye yerleşmeleri ortaya çıkmıştır." (Kıray, 1998). Böylesi bir oluşumun örneklerinden olan Adalar, ağırlıklı olarak yabancı uyruklu tebaaların ve gayrimüslimlerin sayfiye yeri olmuştur. Adaları, sınıfsal ayrışmanın mekânı hâline de getiren bu durum 1970'lerin sonlarına kadar yavaş yavaş azalarak da olsa devam etmiştir.



11 Haziran 1942, Karikatür, Akbaba.

- Filistine mi? gidiyorlar?..... - Hayır, Büyüka'da'ya!..

Heybeliada'da Gündelik Yaşam; Değiş(tir)en Yapılar

1960'lı yıllarda yavaş yavaş farklı bir döngünün içine girmeye başlayan Ada, 1980'lerden sonra uygulanan neoliberal politikalarla, yeni bir sosyomekânsal, sosyokültürel, sosyoekonomik süreçlerin mekânı hâline gelmeye başlamıştır. Dolayısıyla tüm bu yapılar birbirleriyle iç içedir ve birbirlerini de etkilemektedir. Ada'nın tüm bu yapılarını etkileyen özellikle Deniz Harp Okulu, Sanatoryumdur.

Deniz Harp Okulu

Deniz Harp Okulu ile Heybeliada arasındaki ilişki sürekli geliş gidişlere tanıklık etmiştir. 1800'lü yıllarda Kasımpaşa'daki kışladan Heybeliada'ya taşınan Deniz Harp Okulu, yıllar içinde hep bir yapılandırma içinde olmuştur. En son II. Dünya Savaşı'nda İstanbul'un işgali tehlikesine karşın Mersin'e taşınmıştır. Öğrencileri, öğretmenleri, memurları ile tüm Bahriyenin Ada'dan taşınması üzerine Ada'nın gündelik yaşamında önemli değişimler yaşanmıştır (İstanbul Ansiklopedisi, 1994). 1946 yılında tekrar Ada'ya dönen Deniz Harp Okulu ve Lisesi Komutanlığı 1985 yılına kadar Heybeliada'da kalmıştır.

Deniz Harp Okulu ve Lisesi Heybeliada için önemli bir simge hâline gelmiştir. Ada'nın toplumsal, kültürel, politik, ekonomik ve mekânsal yapı değişimlerinde etkin rolü oynamıştır. Deniz Harp Okulunun Ada'da bulunması Heybeliada'nın diğer adalara göre Türk nüfusunun artmasına neden olmuştur. Ada'da yaşayanlar ile yaptığımız söyleşilerde Ada'ya göç etmelerinde Harp Okulunun etkisi olmuştur. Bu durum hem 1950'ler ve 1980'lere kadar olan süreç için hem de 1980 sonrası gelenler için geçerli olmuştur.

"Deniz Lisesinde memur olarak çalıştım.1957 yılında geldik. O zamanlar işte bizim köylü bir tanesi, bu Deniz Lisesi daha Mersindeymiş, oraya asker gitmiş. Bu köylümün yazısı çok güzeldi. Oranın komutanı ona demiş ki "Sen burada sivil memur olarak çalışır mısın?" O da gelmiş sekreter olmuş. Sonra o köylümüz bizim köyden işte temizlik vs. iş için köyden akrabalarını getiriyor. Benim de babamın arkadaşı olduğu için İstanbul'a gelince yanına geldim." (Erkek, 70, 1957'den beri Ada'da Kastamonu Doğumlu, Yerleşik, Müslüman, Türk,)

1985 yılına kadar Heybeliada'da bulunan Deniz Harp Okulu ve Komutanlığı ve günümüzde de Deniz Lisesi, Ada'da önemli bir alana yayılmıştır. Ada'nın gündelik yaşamında önemli olan bazı yerler Bahriye tarafından istimlak edilmiş ve bu yerlere Adalıların girmesi yasaklanmıştır. Ada'nın birçok sokak, cadde ismi değiştirilerek Bahriyeye uygun isimler konulmuştur.¹ Deniz Harp Okulu öğretmenleri, memurları vs. için yapılan lojmanlar Ada'nın ilk betonarme yapılarıdır. Günümüzde çoğunun boş olduğu ve bakımsız hâle geldiği bu binalar Ada'nın değişen dokusunun da göstergeleri olmaktadır.

1 Sokak isimlerinin çoğu bahriye ile ilgilidir; Refah Şehitleri, Oruç Reis, Turgut Reis, Orhan Sokak, Uluç Paşa, Kürekçi Bahri, Şehit Hakkı Burak, Amiral İhsan Özel, Lozan Zaferi Caddesi, Bahriye Hamamı vb. (Gülen, 1985).

1985 yılına kadar Ada'da bulunan Deniz Harp Okulu, Lisesi ve Komutanlığı ve yine bu askeri birliğin çalışanları, öğretmenleri, aileleri Ada'da önemli bir ekonomi yaratmışlardır. Nüfusun önemli bir kısmını oluşturan bu kesime, yerleşik Adalılar için ve özellikle Türk nüfusu için övünülecek ve milliyetçi duyguları yükseltecek bir kurum olarak bakılmaktadır. Aynı zamanda Ada'nın kültürel seviyesinin yükselmesinde önemli oldukları düşünülmektedir. Ayrıca esnaf için özellikle kış aylarında durgun geçen ekonomik hayata hareketlilik katan bir kurum olarak da bakılmaktadır.

"..... Harp Okulunun Ada'dan gitmesi çok etkiledi. Burası gözbebeği idi, müşterinin yarısı subay, herkes dikkat ederdi konuşmasına falan, otokontrol sağlardı. Kızlar hoşlanırdı subaylardan falan. Onların burada olması insanların daha edepli olmasını sağlıyordu. Yerli Adalıların çoğu subaydır şimdi. Emekli olmuş burada ev almış, burada kalmış yani Ada'yı sevmiş. Çok varlar yani." (Erkek, 52, Tokat Doğumlu, Yerleşik, 1970 yılından beri Ada'da, Müslüman, Türk)

"Deniz Harp Okulunun varlığı, subayların varlığı burada kültürel seviyeyi ayakta tutuyordu. Mesela onların çocuklarıyla aynı okullarda okurduk. Kışın karşıdan öğretmenlerimiz gelmeyince hemen subaylardan biri dersimize girerdi. Derslerimiz hiç boş geçmezdi, eğitim kalitesi yüksekti de o zamanlar. Hepimiz o dönemlerde üniversiteyi kazandık. Yine Deniz Harp Okulunun sinemaları vardı. Dünya sinemalarını seyrederdik. Belki İstanbul'da yaşayanlar henüz o filmleri görmeden. O zamanlar şimdiki gibi değildi, kartlarımız vardı, asker yakını olmasak da içeri girebilirdik. Şimdi girmek için epey çaba harcamak gerekiyor, gerçi onların da sinemaları falan kalmadı. Geçenlerde duydum okullarda dersler boş geçiyormuş, seviye epey düşükmüş. Eee, artık derslere girecek subaylar da kalmadı Ada'da." (Erkek, 63, Heybeliada Doğumlu, Yerleşik, Müslüman, Türk)

Heybeliada Sanatoryumu

Cumhuriyet'in ilanından sonra Ada yaşamını etkileyen olaylardan biri 1924 yılında Heybeliada Sanatoryumunun açılmasıdır. Sanatoryumun hem yapım aşamasında hem de açıldığı dönemden itibaren Heybeliada'da Türk nüfusu artmaya başlamıştır. Türkiye'nin ilk verem hastanesi olan Sanatoryum, 1940 yılına kadar 16 yatak kapasiteyle hizmet vermiştir. Daha sonra yeni binalar, hemşire ve memur lojmanları ilave edilmiştir. Ayrıca Sanatoryumda rehabilitasyon merkezi de bulunmaktadır. Anadolu'nun çeşitli yerlerinden gelen ve tedavi sürecinin uzun olması nedeniyle uzun süre kalan hastalardan okuma yazma bilmeyen vasıfsız olanlarına çeşitli zanaatlar öğretilmiştir. Bunların arasında ayakkabıcılık, saatçilik, daktilo kursları, okuma yazma kursları ve çorapçılık gibi mesleki alanlar bulunmaktadır.

"Sanatoryum bir kere rehabilitasyon merkeziydi. Ve çok uzun süren bir tedavi süreciydi. İnsanlar 6 ay 1 sene kalınca sıkılıyorlar tabi. Bunlar vasıfsız insanlar çoğunlukla. Bunlara kurslar verildi. Saat tamirinden tutun, marangozluk, terzilik gibi kurslar veriliyor ve sonunda da belge veriliyor. Tabi her şeyde erozyona uğradığı gibi bunda da oluyor. Büyükbabam rahmetli Ada'ya ilk geldiğinde hangi röntgen makinesi varsa ba-

bam emekli olduğunda da aynı makineydi. Sağlık Bakanlığı hiçbir şey yapmadı. Şimdi de Uzak Doğulu bir adama verirler.” (Erkek, 60, Bakırköy Doğumlu, Eski Yazlıkçı Şimdi Yerleşik, Müslüman, Türk)

Sanatoryum, Ada nüfusunu belirleyen önemli bir kurumsal yapıdır. Hem iyileşen hastaların Ada'da kalmaları hem de Sanatoryum çalışanlarının ve onların ailelerinin Ada'ya yerleşmesi, Ada'nın sadece sayfiye olarak kullanılmasının dışında farklı bir potansiyelini de ortaya çıkarmıştır. Ayrıca Heybeliada'nın sayfiye olarak kullanılmasının başlangıcı yine bir salgın hastalığın sonucudur. İstanbul'da 1562'de veba salgını çıkınca zengin Hristiyanlar Adalar'daki manastırlara sığındıklarında Heybeliada'yı görmüşlerdir (İstanbul Ansiklopedisi, 1994). Aradan yüzyıllar geçmiş olsa da Ada'nın izole özelliği, dışarıya kapalılığı benzer süreçleri yaşatmıştır. 1923 yılından sonra Ada'ya gelenler zengin gayrimüslimler değil çoğunlukla Anadolu'nun yoksul sınıfları olmuştur.

“1977'de Tokat'tan geldim ve Sanatoryumda işe başladım. 21 yaşındaydım. 29 sene Sanatoryumda bir anahtar teslim aldım, o anahtarı teslim ettim. Emekli oldum.. Sanatoryum Ada'nın ekonomisine yüzde yüz fayda sağlıyordu. Bundan faytoncusu eklemek yiyordu, manavı yiyordu, lokantası yiyordu, çaycısı yiyordu, ee herkes eklemek yiyordu. Sanatoryum buradan gittikten sonra 150 hane de gitti, Ada boşaldı.” (Erkek, 55, Tokat Doğumlu, Yerleşik, Müslüman, Türk, 1977'den beri Ada'da).

1980 sonrası devletin uygula(ma)dığı sağlık politikası Sanatoryumu kapanma noktasına getirmiştir. 1980 yılına kadar devletin sağlık politikasında verem hastalığı devletin sorumluluğundadır. Tüm masrafları Sağlık Bakanlığı tarafından karşılanmaktadır. Ancak 1980 sonrası özelleştirmelerin arttığı, devletin görev ve sorumluluklarının küçültüldüğü bir dönemde Sanatoryuma yapılan yardımlar kesilmiş ve hastane kendi giderlerini karşılayamaz duruma gelmiştir (İstanbul Ansiklopedisi, 1994).

“Sanatoryumda yaklaşık 200 kişi çalışıyordu. 60 küsur tane asistan doktor vardı. Uzman doktorlar. Eğitim verdiği için kendi bünyesinde hekim yetiştiriyordu. Bunun yanında sağlık personeli vardı. Hizmetlisi vardı işte vs. vs. bunlarla beraber 200 kişi de gitti. İşte hastalar için hafta 2 gün ziyaret günü vardı. Çarşamba, pazartesi yanılıyorsa. Bu manada bir katma değer sağlıyorlardı. İnsanlar ziyarete geliyor, esnaftan alışverişini yapıyor. Şu anki hükümet geldi ve neye istinaden kapadılar. Şu anda akşam belli bir saatten sonra bizim en büyük sağlık çözümümüz eczaneler biliyor musunuz? Bir de askeriye'nin acil kısmı. O da her şeye bakmıyorlar. Ada'dan insanları bu sorunlar uzaklaştırdı. İnsanlar Ada'ya gelmemeye başladı.” (Erkek, 52, Rize Doğumlu, Yerleşik, 1982'den beri Ada'da, Müslüman, Türk).

Heybeliada'nın 1924 yılında kentsel politikalarından biri olarak açılan Sanatoryum yine 2005 yılında bilinmeyen bir kentsel politika çerçevesinde kapatılmıştır. Kapatılma gerekçesi olarak hem deniz ulaşımının zorluğu hem de yeterli hasta bulunmaması gösterilmektedir.

Ada'nın Yapılaşması: Sayfiyecilikten Yazlıkçılığa

Sayfiyecilik, Avrupa'nın sanayi öncesi kentlerinde olduğu gibi geleneksel İstanbul'da da kentin üst ve üst orta sınıflarının (asker-bürokrat seçkinleri, varlıklı esnaf, tüccar ve ticari çiftlik sahipleri) belli mevsimlerde kaldıkları ikinci konutları vardır. İngiltere örneğinde 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başında yaşanan, ikinci konutların sürekli konut hâline dönüşmesi süreci, İstanbul'da da 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yaşanmaya başlanmıştır (Kurtuluş, 2005, s. 83). Fener, Moda, Kadıköy, Üsküdar, Kuzguncuk, Vaniköy, Beylerbeyi gibi yerler İstanbul'un sayfiye yerleriydi ancak bu yerler her geçen gün büyüyen ve dışarı taşan İstanbul'un kent merkezinde kalmıştır. Fakat Adalar sahip oldukları coğrafi yapıdan ötürü böyle bir sonu nispeten daha az yaşamıştır.

1950'lerde ve 1970'lerin sonuna kadar Adalara, sayfiyeye gitmek yazın geldiğinin de habercisi olmaktadır. Oldukça zahmetlidir. Buna rağmen sayfiyeye gitme 1970'lerin sonlarına kadar, eskisi gibi devam etmese de -bir yaşam şekli olarak- gündelik yaşamın önemli bir parçası olmuştur. Ayrıca sosyoekonomik-kültürel bir sembol olan sayfiyeye gelme, günümüzde değişen sosyoekonomik yapılarla farklı bir sürecin içine girmiştir. Lefebvre'in ifade ettiği gibi; günlük hayatın kendisi giderek yayılan kapitalizmin gerekleri uyarınca yaratılmış yeni bir sektördür ve kapitalizm, vaktiyle kendisinden büyük ölçüde uzak durabilmiş bir alanı -günlük hayatı- ele geçirdiği noktada son evresine girmiştir. Günümüz toplumunda insanlar kendi hayatlarına ilişkin programlanmış bir öz düzenlemeye uymak zorunda kalmıştır. Daha iyi yaşam, daha sağlıklı beslenme, moda uygun giyinme, evlerini dekore etme -kısaca var olma- yolları konusunda kendilerine sürekli ve ayrıntılı bir yol gösterilmektedir. Yani gündelik hayat tamamen manipüle edilmiş durumdadır (Lefebvre, 2005, s. 80).

"Yazları İstanbul'dan sayfiyeye gelenlerle dolardı. Sayfiyeye gelenlerin % 99'u İstanbul'dan. 1980'lere kadar yazlığa gelenlerin evleri yoktu kiraya gelirlerdi. Şimdilerdeki yapılaşmayla, yazlıkları olsun diye ev yapmışlar. Yazın gelip gidiyorlar. Eskiden yazlık evleri yoktu ama Adalı insanlardan kiraya alırlardı. Benim babaannem evinin bir odasını bir aileye bir odasını başka bir aileye verirdi. Esas sayfiyecilik buydu. Sayfiyeye gelen insanlar orta hâlli insanlardı. Denizden istifade etmek, çocuklarına güzel vakitler geçirtmek için yazın gelirlerdi. Şimdi herkesin evi var. Kiralama olayı düştü. Bu insanların başka yerlerde de evleri var. Bu insanlar 1 ay burada kalıyorlar. 1 ayını Bodrum'daki evinde geçiriyorlar." (Erkek, 65, Heybeliada Doğumlu, Eski Yerleşik Şimdi Gidip Geliyor, Rum, Hristiyan)

1980'li yılların ortalarına kadar özellikle İstanbul'un belli semtlerindeki gayrimüslim azınlıklar ve orta- üst-orta ve üst sınıflar Adalara sayfiyeye gelmektedirler. Ama günümüzde böylesi bir kültür, tüketim trendleriyle bağlantılı olarak değişmektedir. Artan yapılaşmayla, Ada'da ev sahibi olma belli bir "moda" ya da "prestij" göstergesi olmuştur. Bir anlamda bu moda tüketim, Ada'daki ev sayısını artırmış ve artık oda oda Adalılardan kiralanan sayfiye kültürü 1980'lerden sonra bitmiştir. 1980 sonrası 1990'larda Ada'da ev sahip olmanın moda

olduğu bir dönemde İstanbul'un orta, yeni üst orta sınıfları bu konut stoğuna neden olmuşlardır. Artık bahçe içindeki Ada evlerinin yerini apartmanlar almıştır.

1980'ler öncesinde Ada'ya sayfiyeye gelen nüfus fazlayken günümüzde yazlık sahibi olan nüfus fazladır fakat konut sayısının çokluğuna rağmen yaz aylarında özellikle birçok evin kullanılmadığı, yaz boyu kapalı kaldığı görülmektedir. Bu sayı 2000'lerden sonra gittikçe artmaktadır. Bununla ilgili resmî rakamlara ulaşmak mümkün olmamaktadır. Çünkü Adalar nüfusuna kayıtlı değildirler. Bu durum çoğu tatil beldelerinde karşılaşılan bir sorundur. Fakat Ada'yı burada özel kılan İstanbul'un bir semti olmasıdır. İstanbul'un bir parçası olması süreç içinde Ada'nın şanssızlığı olmuştur. Değişen sosyal, kültürel, ekonomik yapılar Ada'nın gündelik yaşamında geri dönülmez önemli kırılmalar yaşatmıştır.

"Bir dönem Yahudiler burada oturdular. 1990'ların başına kadar. Burada Yahudi nüfusu çok fazlaydı. Sonra bu Yahudilerin elit kesimleri Büyüka'da oturur, bunlardakiler de oraya taşındılar. Kaçış var yani. Sonra buradan Büyüka'da gidenler rahat edemediler oradan da Çınarcık'a gittiler. İşte 1995'lerde falan oluyor bunlar. Çınarcık belediye başkanı da akıllı adamdı. Havra falan yaptı ve Yahudiler Çınarcık'a taşındılar. Sonra 1999 depreminden sonra hayatta kalanlar geri döndüler falan. Ama şimdi bizim Ada'da çok azlar. Artık İstanbul'un çevresinde havuzlu siteler falan yapılıncı oralara taşındılar." (Erkek, 56, Heybeliada doğumlu, Yerleşik, Müslüman, Türk).

Sermayenin mekân üzerine yatırımı ve sonrasında yeni tüketim mekânları arayışı Ada'nın yaşadığı önemli süreçlerden biridir. Çünkü 1990'lı yıllara kadar hızla yapılaşan Heybeliada, sonrasında sayfiye yeri olarak popülerliğini kaybetmeye başlamıştır. Günümüzde Heybeliada'nın her yerinde satılık ev ilanları görmeniz mümkündür ve bu sayının her geçen gün arttığı emlakçılar tarafından da belirtilmektedir. 1980 sonrası başlayan hızlı yapılaşmadan kendini koruyamayan Heybeliada günümüzde konut stoğu hâlini alan bir yere dönüşmüştür. Fakat bu duruma rağmen Adalılar şunu da söylemeden edememektedirler: *"İstanbul, kötü olmaya sürekli devam ediyor, Ada da devam ediyor ama orada daha hızlı olduğu için burası hep geride kalacak. Yani Adalar her zaman kötünün iyisi olacak."*

Ada'nın "En Alttakileri": Faytoncular ve Kürtler

Adaların gündelik yaşamında önemli yeri olan mesleki gruplardan biri faytonculuktur. Faytoncular yada bir başka ifadeyle arabacılar genel olarak Ordu/Mesudiyelidirler. Ayrıca Ada'nın gündelik yaşamında önemli yeri olan Kürtler bir diğer etnik gruptur. 1990'lardan sonra özellikle inşaat işleri için gelen Kürtler, günümüzde de hem inşaat işleri hem de farklı işlerle uğraşarak Ada'ya yerleşmişlerdir.

Bu iki grup arasında başlangıçta kendini kabul ettirme, Ada'da güçlü olma çabası bakımından çatışmalar yaşanmıştır. Ada ekonomik açıdan yeni gelenlere iş imkânları sunmamaktadır. Var olan gruplar da hem işlerin azalmasından hem de yeni bir rekabeti kaldırmayacaklarından dolayı Ada'yı sahiplenmektedirler.

Faytoncular yerel yönetimle ve bazı Adalılarla (Kim Adalıdır tartışmaları içinde) sürekli problem yaşamaktadırlar. Diğer taraftan Kürtler tüm Adalılar tarafından “Ada kültürüne” uymakla suçlanmaktadır. Fakat genel olarak bu üç grup hem Ada içinde “ötekileştirilmekte” hem de kendi aralarında birbirlerini “ötekileştirmektedirler.”

Öncelikle Büyükada, Heybeliada ve sayıları az da olsa Burgazada’da faytonculuk ya da Adalıların ifadesiyle arabacılık gündelik yaşamın önemli bir parçasıdır. Heybeliada’da faytonculuk denilince Ordu/Mesudiye’liler akla gelmektedir. Adalar için yıllardır bir sembol olan fayton, günümüzde Adalılar içinde önemli bir probleme dönüşmüştür. İBB’ye bağlı olan faytonlar, hem Adalar Belediyesi açısından hem de Adalılar açısından istenmeyen konuma düşmüşlerdir.

“Yerel yönetimle sorunlar yaşanıyor. Yerimizle ilgili problemler var. Yüksek kiralar ödüyoruz. Daha önceleri ödeyebileceğimiz düzeydeydi, şimdi çok yüksek. Paramızı kiraya ödersek nasıl geçeneceğiz. Kiraların bu kadar yükseltilmesi bir yıldırma politikasıdır.” (Erkek, 35, Heybeliada Doğumlu, Yerleşik, Müslüman, Türk).

Özellikle Büyükada ve Heybeliada’da faytonların temsili birkaç tane kalması dışında hepsinin kaldırılması için mücadele verilmektedir, gerekçe olarak da; “*Bazı meslekler ömürlük değildir, İstanbul’daki dolmuşçu kültürü var bunlarda, çetevari ilişkileri var, Adamızın at gübresi kokmasını istemiyoruz, atlara böyle işkenne edilmesini istemiyoruz.*” gibi cümleler sıralanmaktadır. Buna karşılık faytoncular Ada’nın en önemli sembolü olan faytonun kalkmaması için mücadele vermektedirler.

“Atalarımızın gelme sebebi taa 1924’lerde kurulan Sanatoryumdur. Sanatoryumun yapıma aşamalarında işçi olarak çalışmışlardır. Ordu/Mesudiye’liyiz. Faytonculuk mesleğiyle uğraşan arkadaşlarımızın hepsi Heybeliada doğumludur hatta bazılarının babaları da burada doğumlu olanlar vardır. İstanbul’dan gelen okullu arkadaşlarımız diyelim onlara, tanımıyoruz ama arkadaşımız diyelim, geldiklerinde “Aa ne kadar kötü kokuyor atlar.” Bu bizim için normal şeydir. Onu da göremeyebilirler ama biz şunu da söylüyoruz bin yıl önce at sırtında gidilmiş. Bize ikinci sınıf muamelesi gösteriyorlar ama fermanla gelmişiz fermanla gideriz. Ada’da motorlu taşıtlar yok. İstanbul’da oturuyorsanız orada nasıl son model bir arabaya binebiliyorsanız. Burada da ilk model arabaya binebilirsiniz. Ada’ya gittik de bir otomobile bindik dersiniz bir şey ifade etmez. Ama faytona binmek özel.” (Erkek, 35, Heybeliada Doğumlu, Yerleşik, Müslüman, Türk).

Adalılar, faytoncular konusunda ikiye ayrılmıştır. Bu fikir ayrılığı hem yazlıkçılar ve yerleşik Adalılar arasında hem de yerleşik Adalıların kendi aralarında görülmektedir. Ama genel olarak faytonların Adalardan kaldırılması istenmektedir. 1950’lerde 1970’lerde Adalardaki faytoncuların çoğunun Rum olduğu ve geçmişteki faytoncularla bugünün faytoncularının ne kadar farklı olduğu karşılaştırma yapılarak anlatılmaktadır.

“Ada’nın Faytoncusu da Rum’dur. Şimdi faytonlara bakın bakımsız, o zaman bakımsız fayton da yoktu, faytoncu da yoktu. Şimdi faytona biniyorsunuz üzerine minik minik kıllar buluşuyor, tımar olmadığı için atlar. İnsanların traşı, giyimi ona göre idi. Her ak-

şam faytonların kenarlarındaki kandilleri yakarlardı. Şimdi kandil diye bir şey yok. Eee genel bir bakımsızlık var yani. Şimdi düşündükçe hiç bir şey kalmamış valla.” (Erkek, 60, Bakırköy Doğumlu, Eski Yazlıkçı Şimdi Yerleşik, Müslüman, Türk)

Kendilerini gerçek Adalı olarak tanımlayan faytoncular, Ada içinde yaşanan bu çatışmaların dışında gündelik yaşamın bilgisine en çok sahip olan gruplardan biridir. Ada'ya kimler yeni gelmiş, kimler taşınmış, hangi ev satılmış, hangisi kiralanmış, Ada'da neler olduğuna dair birçok bilgiye sahiptirler. Gün içinde Ada'nın dört bir yanını dolaşan faytoncular, gündelik yaşamın ritmini de bilmektedirler.

“Mesela her gün gelen müşteri, faytona biner adresi bile söylemez ama “Bir sene önce gittiğiniz yere bir başkası taşınmış. Efendim nereye gidiyorsunuz.” dediğiniz zaman işte “Bilmem şu adres, Allah Allah burada geçen sene Ahmet abi oturuyordu.” Faytoncular, emlakların el değiştirmesini bilir. Yazlıkçıları yerleşikleri, evlerini, ne iş yaptıklarını vs. bilir yani. Şimdi bu değişiyor. Eskiden tanırdık birbirimizi, şimdi takip edemiyor-sun bile.” (Erkek, 35, Heybeliada doğumlu, yerleşik, Müslüman, Türk).

Sonuç itibarıyla gündelik yaşamda etkin bir yeri olan faytoncular, Ada'da kendilerini özellikle 1990'larda artan Kürt nüfusuna karşı bir denge unsuru olarak da görmektedirler. 1950'ler 60 ve 70'lerde yabancı olarak tanımlanan ve dışlanan ilk dönem göçmenleri, şimdi *Ada'nın çocuğuyuz* biz sözüyle yeni gelenlere aynı tepkiyi göstermektedirler.

1980'lerden ve özellikle 1990'lardan sonra hızlanan Ada'nın yapılaşması Kürt nüfusunun göçüne neden olmuştur. Genel olarak Türkiye'nin birçok yerinde olduğu gibi özellikle İstanbul'da da inşaat sektöründe Doğu ve Güneydoğu'dan gelen göçmenler istihdam etmektedir. 1980'lere kadar gelen işçilerin konaklamasına izin verilmeyen Adalarda, 1980 sonrasında müteahhitler, maliyetleri azaltmak için işçilerin şantiyelerde konaklamasına izin vermişlerdir.

“80'lerde ve 90'larda yaşanan göçlerde yani İstanbul'a bu yıllarda fazla Kürt göçü olduğunda Ada'da fazla yoktu. Daha keşfetmemişlerdi. Şöyle; o zaman Doğu tarafından gelen en çok İstanbul'daki şehirlerde çalışıyorlardı. Buraya fazla gelememişlerdi çünkü buranın nüfusu buradaki nüfus için iş sahası ancak yetiyordu. Sonra tabi hızlandı. Tabi yine 90'lardan sonra hızlandı. Bunun nedeni gene şu, mesela buranın çocuğu bir inşaat sektöründe çalışmaz, boyacılık yapmaz. İşte sıva işi olsun yapmaz. Veyahut altyapıda çalışmaz. Ee ne oldu, inşaatlar arttı, firma elemanları karşıdan yolladı. Zaten o zaman bu işleri Doğu kesimden elemanlar yapıyordu. Yani bana “Gel işte bu inşaatla çalış.” deselerdi çalışmazdım yani. Ama o kesimden gelen insanlar her işi yapıyorlardı. Çünkü vasıfsız oldukları için her işi yapıyorlardı. İşte Ada'da işler artınca yavaş yavaş ev kiralandılar falan. Sonra zamanla işte nasıl bizim babalarımız gelip iş bulup çalışıp sonra bizi getirdiyse onlar da aynısını yaptılar. Onlar tabi geliyorlar 10 kişi, bir evde 10 kişi yaşıyorlar. Şimdi Ada'ya bu ters. Sonra onların aileleri buraya alınamıyorlar. Bu topluma giremiyor, ee buraya ayak uydurması lazım onu da yapmıyor. Ama bu zamanla olacak. Annesi olması kızı uyacak. Mesela yazın şeyi de görüyorum, işte bakkal çırak alacak

hemen Doğu kökenli ailenin çocukları cıracı olarak geliyor. Ama biz çocuklarımızı hiç-bir işe vermiyoruz. Ama ben ne işler yaptım çocukken o ayrı. Gerçek Ada insanları çocuklarını bakkala ve bir kahveye, lokantaya hayatta verip çalıştırmaz. Haa bir mesleği olursa İstanbul'a çalışmaya gönderir. Bu işleri hep Doğulular yapar. Böylece de ne oluyor bunlar burada kalıcı oluyor ve Ada her zaman geriliyor." (Erkek, 45, Heybeliada Doğumlu, Yerleşik, Müslüman, Türk).

Ada, belli bir süre sonra yaşayanlarında "katı bir ada muhafazakârlığı" yaratmaktadır. Günümüzde neredeyse herkesin farklı bir yerden Ada'ya göç ettiği bilinmesine rağmen kim daha çok Adalı tartışmaları yapılmakta ve neredeyse her kesim tarafından Kürt nüfusuna karşı tavır alınmaktadır. Ada'da da genel olarak en ağır işleri Kürtler yapmaktadır. Yukarıdaki alıntıdan da anlaşıldığı gibi Heybeliada'ya gelen ilk kuşak göçmenlerin çoğu emeklidir ve onların da çocukları Ada'da genel olarak esnaflıkla uğraşmaktadır. Ada'ya ilk gelen ve günümüzde de kendilerini Ada'nın yerlisi olarak tanımlayan bu gruplar 1990 sonrası gelen göçlerin Ada'yı geriye götürdüğünü ve Ada'nın kültürünü yok ettiğini vurgulamaktadırlar.

"Biz uyduk bu kültüre. Artık Adalıyız. Bizden sonra gelenler farklı artık. Mesela İstanbul'dan gelenler de buraya uyamıyor, ayak uyduramıyorlar. Burada belli bir saatten sonra sessizlik var. Araba sesi falan yok. Yani Ada'ya ayak uyduracaksın. Adamlar burada Kürtçe müzik dinlemezler ya da konuşmazlar. Sonra biri gelip açmış Kürtçe müziği hare güre dinliyor. Biz ayrımcılık yapmıyoruz ama sen kalkıp bu toplumu rahatsız edersen tabi adam kendi arasında İngilizce konuşuyor ya da Rumca konuşuyor ben nasıl Türkçe konuşmam ama her şey saygı çerçevesinde yani böyle ha hu bağ falan yani böyle maganda tavrıyla olunca bunlarda saygı yok. Eskiden bunu yapmıyordun, şimdi niye yapıyorsun, bizde varız mı diyorsun. İşte bu nedenle Kürtler denilip aşağılanıyor. Çocuklar bile "Kürtlere bak." diyor. Bence Kürtler kendi kendilerini mahvettiler. Yoksa bugün bütün işleri Kürtler yapıyor. Bunlar kendi kültürlerini burada devam ettirmeye çalışıyorlar, burası Avrupai bir yer, burası İstanbul'un incisi Adalar ya." (Erkek, 55, Yerleşik, Ordu/Mesudiye Doğumlu, Müslüman, Türk).

Adalar her zaman çok kültürlülüğü ile övünmüştür. Fakat günümüzde Kürt kimliği çokkültürlülüğün bir parçası sayılmamaktadır. Bu sürece Kürtler açısından baktığımızda, Ada'da tutunmak için verdikleri mücadele bilenen göçmenlik hâllerinin bir tekrarı olmaktadır.

"80'de geldim buraya 30 seneden beri buradayım ben. Buraya geldikten bir sene sonra ailemi getirdim. İsimizi tam kuramadık ki evi taşıyalım buraya. Kimse bize ev vermiyor. Sanki başka bir ülkeden gelmişiz. Biz de insanız, kimse ev vermiyor. Şurada bir tane evde 4 ay kaldık. Çoluk çocukla. Tuvalet yok, banyo yok. Ne diyeyim, ocakta yemek yapmaya yer yok, ufak tüpte yemek yapıyoruz. Bazen Büyükkada'da hamam var oraya gidiyoruz. Yok, burada kalacak yer yok. O zaman İstanbul'un içine gitmeye gücümüz yoktu, para yok. Sonra başka bir ev bulduk zar zor bu vakte kadar geldik Biz Güneydoğu'dan geldiğimiz için bizi başka insan buluyorlardı. Çöp arabası geçiyor, çöpü koyuyorum adam çöpü almıyor ya. Ya kardeşim sen buradan geçiyorsun, komşudan alıyorsun, oradan alıyorsun, buradan alıyorsun ya benimkini niye almıyorsun.

İlk zamanlar böyleydi. Bizim 5-6 tane de gençlerimizi burada getirmişiz ki anarşistlere karışmasın çünkü alıp seni dağa götürüyor. Bir gün yine birisi geldi gene çöpü almadı. Çocuklar dayanamadı artık, velhasıl birbirimize girdik burada. Karakolluk olduk, karakol bize baskı yapıyor, sonra belediye başkanı geldi, işte “Çöpü almadı.” falan dedik. “Artık dayanamadık.” dedik. “Barışın.” falan dedi, işte barıştırdılar. İşte yavaş yavaş insanlar alıştı bize. Sonra kimin ne olduğunu anladık” (Erkek, 69, Şanlıurfa Doğumlu, 2011’de Kurtköy’e taşındı, 1980’den beri Ada’da, Müslüman, Kürt).

Bütün göç hikâyelerinde olduğu gibi Ada’ya gelen Kürt nüfusu da benzer süreçlere maruz kalmıştır. Kendini Adalı olarak tanımlayanlar ile Kürt nüfusu arasındaki fark sınıfsal değil etnik olarak açıklanmaktadır. Bu söylem gündelik yaşama öylesine sinmiştir ki ilişkiler de bunun üzerinden ilerlemektedir. Bu çoğu zaman suçlayıcı ve dışlayıcı bir dil oluşturmuştur.

Sonuç

Bu çalışmaya başlarken amaç gündelik yaşam pratikleri üzerinden Heybeliada’nın sosyolojik bir analizini yapabilmektir ve bu amaç çalışmanın sonuna kadar da devam etti. Fakat gündelik yaşamın sıradanlığının arkasındaki karmaşık süreçlerin ve farklı yapıların aynı yerde kesiştiği gerçeği, çalışma biterken birçok konunun eksik kaldığı hissini yarattı.

Kapitalizmin mekânı farklı süreçlerde ve tarzlarda üretmeye başlaması Ada’yı yeni kentsel pratiklere maruz bırakmıştır. Lefevbre’in ifade ettiği gibi modern toplum, gündelik yaşamı üslupsuzlaştırmakta ve sonrasında mekânı yeniden üreterek bir üslup, bir şiirsellik aramaktadır. Tıpkı Heybeliada örneğinde olduğu gibi.

Özellikle 1980 öncesi Sanatoryumun, Deniz Harp Okulunun Heybeliada’daki varlığı yaşamsal bir çeşitlilik, farklı bir ritim oluşturmuştur. Bu kurumların her biri Ada’nın gündelik yaşamında belirleyici olmuştur. Bir bakıma bu kurumların her biri Ada içinde bir ada gibidirler ve Ada içinde sosyokültürel-politik olarak yarattıkları söylemleriyle önemlidirler. Bu üç kurumun Ada’daki varlığı ve sonrasında kapanma ya da taşınma süreçleri, Heybeliada’nın gündelik yaşamının tüm alanlarında/ritimlerinde değişmelere neden olmuştur. Sanatoryumun ve Deniz Harp Okulunun Ada’da olması Heybeliada’nın diğer Adalara göre daha hızlı bir şekilde “Türkleşmesine ve Müslümanlaşmasına” neden olmuştur. Yani bu iki kurumun tarihi üzerinden Heybeliada’nın tarihini, değişen sosyomekânsal, kültürel, ekonomik ve politik yapısını, Ada’nın Türkleşme ve Müslümanlaşma sürecini de okuyabilmekteyiz.

Diğer taraftan 1980 sonrası hızlı yapılaşmanın Ada için önemli bir geçim kaynağı olan sayfiyeciliği bitirmesi gündelik yaşamda önemli kırılmalar, “ritim bozuklukları” yaşanmasına neden olmuştur.

Adalarda inşaat sektörünün hızlanması farklı bir göç sürecini de başlatmıştır. 1980 öncesinde inşaat ya da altyapı gibi işlerde çalışan işçilerin Adalarda kalmasına izin verilmemesi ve 1980 sonrasında müteahhitlerin maliyeti azaltmak amacıyla işçilerinin inşaat şantiyelerinde kalmalarını sağlaması Adalar genelinde Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu’dan göç al-

masına neden olmuştur. Günümüzde Ada'nın nüfus verilerine baktığımızda Müslüman Türk ve Müslüman Kürt nüfusunun ağırlıkta olduğu söylenebilir. 1950'lerde gayrimüslim-Müslüman ayrımı günümüz Ada'sında Türk-Kürt ayrımına dönüşmüştür. Türkiye'nin genelinde yaşanan bir ayrışma pratiği Adalarda kendisini fazlasıyla hissettirmektedir. Adaların etnik kimlikler bakımından bir zenginlik olduğu, çokkültürlülük söylemleri üzerinden yıllarca söylenegelmiştir. Bu noktada Adalar her zaman çokkültürlülüğün mekânı olarak tanımlanmıştır. Günümüzde "Adaların çokkültürlülüğü" söylemi kültürel bir rant dönüşmüştür. Ancak Ada içi süreçlere baktığımızda bunun azınlık ve çoğunluk olma meselesi üzerinden hâkimiyet kurmaya, egemen olmaya dönüştüğünü görmekteyiz. Günümüzde bu durum "Kim Adalı?" tartışmalarının zeminini oluşturmaktadır. Ada'nın izole/kapalı hâli gündelik yaşamda önemli bir ötekileştirme söylemine dönüşmüştür. Yazlıkçısı, yerleşigi, günü birlikçisi arasındaki "ötekileştirme" söyleminin yanında yerleşik Adalıların kendi içinde özellikle Kürtlere karşı oluşturdukları ayrıştırıcı ve suçlayıcı ifadeler genel bir yaygınlık kazanmıştır. Dönemsel olarak baktığımızda toplumsal sınıf ve etnik kimlik tartışmalarının aktörleri değişmiştir. Günümüzde Heybeliada'da genel olarak Türklük ve Kürtlük tartışmaları geniş yer almaktadır. 1970'lerin sonuna kadar Adaların esas sahibi Rumlar kabul edilirken günümüzde Müslüman Türkler Ada'nın esas sahibi/yerlisi olarak kendilerini görmektedirler. Çokkültürlülükle anılan Ada, Kürtleri çokkültürlülüğün bir parçası olarak sunmamaktadır.

Kaynakça

- Bali, R. N. (1999). Çılgın kalabalıktan uzak. *Birikim Dergisi*, 123, 35-46.
- Bali, R. N. (2007). *Tarz-ı hayat'tan life style'a: Yeni seçkinler, yeni mekânlar, yeni yaşamlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bali, R. N. (Eylül, 2009). Tek parti dönemi mizah dergilerinde Adalar imgesi. *Toplumsal Tarih Dergisi*, 189, 22-28.
- Çil, E. (2006). Bir kent okuma aracı olarak mekân dizim analizinin kuramsal ve yöntemsel tartışması. *Megaron*, 1(4), 218-223.
- Doğan, A. E. (2007). Mekân üretimi ve gündelik hayatın birikim ve emek süreçleriyle ilişkisine Kayseri'den bakmak. *Praksis*, 16, 91-122.
- Gülen, N. (1985). *Heybeliada*. İstanbul: Tekin Yayınevi.
- Gülen, N. (2007). *Heybeliada öyküleri*. İstanbul: Adalı Yayınları.
- İnci, S. (2007). *Dinler tarihi açısından Heybeliada Ruhban Okuluna genel bakış*. Yayımlanmamış doktora tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Kıray, B. M. (1998). *Kentleşme yazıları*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Kurtuluş, H. (2003). Mekânda billurlaşan kentsel kimlikler. *Doğu Batı*, 23, 75-96.
- Lefebvre, H. (1994). *The production of space*. Oxford, & Cambridge: Blackwell.
- Lefebvre, H. (1998). *Modern dünyada gündelik hayat*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Lefebvre, H., & Regulier, K. (1999). *Gündelik hayat ve ritimleri* (Çev. E. Gen). *Birikim Dergisi*, 191, 79-85.
- Neyzi, L. (2002). *Eski İstanbul'un şehir kültürünü hatırlamak: Yaşanmışlıklar, bellek ve nostalji. Eski İstanbullular, yeni İstanbullular* içinde. İstanbul: Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi.
- Ortaylı, İ. (2009). *İstanbul'dan sayfalar*. İstanbul: Turkuaz Kitap.
- Tekeli, İ. (2000). *Gündelik yaşam üzerine düşünceler. Mübeccel Kıray için yazılar* (Haz. F. Atacan, F. Ercan, H. Kurtuluş & M. Türkay). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Tekeli, İ. (2009). Modernleşme sürecinde İstanbul'un nüfus dinamikleri nasıl değerlendirilmeli? *Eski İstanbullular, yeni İstanbullular* içinde. İstanbul: Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi.

Görsel Analiz Tekniğinden Yararlanarak Bir Sinema Filmini Okumak: Engelli Bireylere İlişkin Kültürel Tanımlamalar*

Çiğdem Sema Sırma**

Sosyal Bilimlerde Görsel Analizin Kullanımı: Kısa Bir Tarihçe

Nitel araştırmanın tanımına baktığımızda literatürde farklı tanımlamalar görmek mümkündür. Cresswell (1998) nitel araştırmayı metaforik olarak pek çok renk, farklı doku, ve çeşitli kumaşın harmanlandığı, pek çok iplikten oluşan bir dokumaya benzetmiştir. Berg (2001) bazı otoriteler tarafından nitel araştırmanın katılımlı gözlemle bağlantılı olduğunu belirtirken diğer araştırmacılar mülakatlarla nitel araştırmayı genişletmiştir. Fakat nitel araştırmalar deneysel gözlemler, fotografik teknikler (video kayıtları), görsel analizler, tarihsel analizler (histografi), doküman ve metin analizleri, sosyometri, sosyodrama, benzer etnometodolojik deneyimler, etnografik araştırma ve çok sayıda teknik kullanılarak yapılmaktadır.

Kültürel çalışmaları içeren, eşcinsellik çalışmaları, kültürel coğrafya (cultural geography) ve pazar araştırmaları gibi alanlarda artan bir şekilde görsel metotlar kullanılmaktadır. Antropoloji ve sosyoloji disiplinleri yaklaşımlar geliştirmekte ve görsel antropolojiden çeşitli mevcut örnekleri ödünç almaktadır (Pink, 2003'ten Akt. Polat, 2011, s. 10). Görsel antropolojideki çalışmalara bakıldığında, görsel antropolojinin gelişmesinde anahtar metinler olarak Bateson ve Mead'ın *"Balinese Character"* (1942), Colliers'in *"Visual Anthropology: Photography"*

* Bu bildiri "Engelli Bireylere İlişkin Kültürel Tanımlamaların *Başka Dilde Aşk* Filmi Üzerinden İncelenmesi" başlıklı yüksek lisans tezinden (Danışman: Prof. Dr. Esra Burcu, Ocak 2011, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara) yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Arş. Gör., Hacettepe Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

and Research Method" (1967) ve Becker (1974)'ın *"Photography and Sociology"* adlı çalışması önemli erken çalışmalardan bazılarıdır. 2000'li yıllarla birlikte görsel çalışmalarla ilgili pek çok makale ve nitel araştırma özelliklerini taşıyan kitap basılmıştır. Pink (2003, 2004) tarafından görsel araştırmanın teori ve pratiklerine, yazılı metin, fotoğraf ve film olarak verilebilecek örnekler, Robert Flahert *"Nanook of the North"* (1922), M. Mead ve G. Bateson'un fotoğrafik çalışması *"Balinese Character"* (1942) ve Evans-Pritchard'ın fotoğraf kullanarak yaptıkları çalışma *"The Nuer"* (1940)'dır. Ayrıca M. Mead tarafından yapılan çalışmalar fotoğraf olmanın yanı sıra, film ve sosyal bilim araştırmalarında görsel antropoloji ve görsel sosyolojinin gelişimine katkı sağlayan çalışmalarken görsel analiz çalışmalarına antropolojide Banks (2001), Pink (2003, 2004), Ruby (2000), sosyolojide Emission ve Smith (2000), kültürel coğrafyada Rose (2001), psikoloji ve sağlık çalışmalarında Radley ve Taylor (2003) ve interdisipliner çalışmalarda ise Van Leeuwen ve Jewitt (2000) örnek verilmiştir.

Sosyoloji ve Görsel Analiz

Görsel verilere dayanan sosyolojik araştırmalar artan bir sıklıkla yayımlanmaktadır. Bu yayınlardan örneğin, *"Qualitative Inquiry and Symbolic Interaction"* ve (2001 yılında Görsel Çalışmalar olarak yeniden adlandırılan) *"Visual Anthropology and Visual Sociology"* gibi görsel sosyoloji dalında oluşturulmuş makaleler, görsel araştırmalarda yol gösterici metinlerdir (Harper, 2000'den Akt. Polat, 2011, s. 11).

Sooryamoorthy (2007) tarafından sosyolojide film araştırmalarının az olduğu ve sinema filminin, ifadenin görsel bir formu ve sosyal gerçekliğin yeniden inşası olarak etkili olduğu belirtilmektedir.

Sinema filmlerinin toplum üzerindeki etkisiyle ilgili çeşitli açıklamalar bulunmaktadır. Engelliliğin, genel olarak medyada ele alındığı çalışmalar engelliliğin sinema veya yazılı basında nasıl verildiği ve verilme şeklinin engelli ve engelli olmayan bireyleri nasıl etkilediği şeklindedir. Bu çalışmalara örnek olarak Reichman ve Healey (1983), Keller, Hallahan, McShane, Crowley ve Blandford (1990), Kennedy (2009), Safran (1998), Taggart L., McMillan, Lawson (2008), Demerath (1981), Dowd (1999), Dwoskin (1997), Pointon (1997), Morris (1997), Salvesen ve Undheim (1994), Hargis, Gickling ve Mahmoud (1974) verilebilir.

Bu çalışmada, engelli olmayan bireylerin bakış açısından hareketle engelli bireylere yönelik kültürel tanımlamaların belirlenmesi hedeflenmiş ve veri toplama aracı olarak sinemadan yararlanılma yoluna gidilmiştir. 2009 yılında gösterime giren, senaryosunu İlksen Başarır ve Mert Fırat'ın birlikte yazdığı ve Mert Fırat'ın başrolü oynadığı *Başka Dilde Aşk* adlı film veri toplama aracı olarak kullanılmıştır. Çalışma hakkında filmin yönetmeni ve senaryo ortağı İlksen Başarır'a bilgi verilmiş ve filmin çalışmada kullanımı konusunda kendisinden izin alınmıştır.

Daha sonra *Başka Dilde Aşk* filmi aracılığıyla engelli bireylere ilişkin hangi kültürel tanımlamaların betimlendiği problem cümlesine cevap veren sahneler aracılığı ile veriler toplanmıştır. Bu amaçla film öncelikle bir bütün olarak izlenmiştir. Problem cümlesine yanıt veren sahneler Kate's Video Cutter programının yardımıyla kesilmiştir. Toplamda yirmi iki adet çeşitli uzunlukta sahne elde edilmiştir. Filmin yönetmeni ve aynı zamanda senaryo paydaşı İlksen Başarır ile de yarı yapılandırılmış görüşme formu aracılığıyla bir görüşme yapılmıştır.¹

Görsel Analiz Çalışmalarında Veri Analizi

Nitel analizde önemli olan analitik prosedür için yeterli detayları ve kuralları tekrar ederek analizde her bir birime başvurmaktır (Tutty, Rothery, & Grinnell, 1996, s. 97).

Creswell (1998, s. 140)'e göre nitel araştırmada önemli noktalardan biri, araştırmada hangi verilerin kullanılacağına bakılmasıdır. Ayrıca araştırmacı verileri kısıtlayarak kod ve kategoriler geliştirmeli ve kategorileri görsel imajlar ve metinden ayırmalıdır. Araştırmacı bazı verileri göz ardı ederek kısa geçici kod listeleri oluşturmaktadır. Her bir sahneden geçici kod listeleri elde edilmiştir.

Tutty, Rothery ve Grinnell (1996, s. 92- 97)'e göre yeterli detayları ve kuralları tekrar ederek her bir analiz birimine başvurmak gereklidir. Ayrıca işitsel veya görsel verilerin transkripti uzun, güç bir süreçtir ve dikkat gerektirmektedir.

Bu çalışmada öncelikle araştırmacı tarafından düzenlenmiş tüm dosyalar sistematikleştirilmiştir. Daha sonra aşağıdaki görsel analiz aşamaları uygulanmıştır.

1. Verilerin Gözlemlenmesi, Bakılması, Dinlenmesi: Verilerin tamamını gözle, bak ve "dinle", tüm sezinlenenler ve incelikleriyle bağlantıları ve zıtlıkları araştır. Duygularına ve hislerine güven ama tüm bunları yaparken dikkatli ol. Veriyle ilgili olarak aklına gelen tüm soruları yaz, bu sana detaylı bir analiz yapman için yol gösterecektir.

2. Verilerin İncelenmesi: Verilerin envanteri için içeriğini genel olarak bütünüyle incele. Neyi ortaya çıkarmaya çalışıyorsun, kendine sor ve araştırmanın amacına gönderme yaparak bunu yansıtan kategorileri düzenle.

3. Dikkatin Yönlendirilmesi ve Spesifik Sorularla Kanıtla Gidilmesi

4. Bulguların Güvenilirliği İçin Saha Notlarına Geri Dönülmesi (Collier, & Collier 1986'dan Akt. Polat, 2011, s. 16-17).

Yukarıda belirtilen aşamalar dâhilinde bu çalışmada öncelikle film tekrar tekrar izlenmiş ve sahnelerle ilgili notlar tutulmuştur. Bunun sonucunda ilgili sahneler kesilmiş ve o sahnede-

1 18 Mayıs 2010 tarihinde İstanbul Taksim'de bir kafede gerçekleşen bu görüşmede tez danışmanı Prof. Dr. Esra Burcu'da hazır bulunmuştur.

ki görsellik ve diyaloglar transkripte işlenmeye başlanmıştır. Her sahne için bir transkript formu oluşturulmuştur. Bu arada sürekli olarak veriler arasında gidiş gelişler yaşanmış ve sürekli karşılaştırmalar yapılmıştır. Daha sonra veriler nitel araştırmanın kodlama şekilleri olan sırasıyla açık, eksenel ve daha sonra da seçici kodlamaya tabi tutulmuş ve çalışma bulgularına ulaşılmıştır.

Görsel analiz metodu görsel materyalin transkriptini gerektirmektedir. Transkriptin amacı veri setlerinin dikkatli bir şekilde kodlanması ve analiz için verilerin uygun hâle getirilmesidir. Transkript oluşturma aşaması araştırma sonuçlarının doğru ve güvenilir olması açısından önem taşımaktadır. Bu nedenle filmde belirlenen sahnelerin transkriptleri üzerinde dikkatle durulmuştur. Görsel analiz metodunun kullanımında; uygun görsel materyalin belirlenmesi, veri toplanması (uygun sahneleri belirleme) ve elde edilen verilerin nasıl kullanılacağına karar verilmesi aşamalarından geçilmiştir.

Görsel Analizi Yapılan *Başka Dilde Aşk* Filminin Konusu

İşitme engelli olan Onur'un hayatı kürek takımından arkadaşı Vedat'ın doğum günü partisinde Zeynep'le tanışmasıyla değişir. Kalabalık ve gürültülü bir barda hiç konuşmadan geçen gecenin sonunda Zeynep, Onur'un işitme engelli olduğunu öğrenir. Ama bu durum Zeynep'i Onur'dan uzaklaştırmaz. İş ve ailesiyle sorunlar yaşayan Zeynep, yaşadığı çevreyi sorgularken biraz da bilmediği bir dünyanın merakıyla unuttuğu ceketini bahane ederek Onur'u görmeye gider. Babasının annesini aldattığını öğrendikten sonra bu durumu kabul lenemeyip evden ayrılan Zeynep, birçok iş değiştirdikten sonra çağrı merkezinde çalışmaya başlar ama ağır çalışma şartlarından ve karşılığında kazandığı paradan çok mutsuzdur. Bütün gün telefonda tanımadığı insanlarla konuşmak zorunda kalan Zeynep konuşmadan anlaşılabildiği Onur'la huzur bulacağına inanır. Bu ilişki kendilerini ve hayatı sorgulayan Zeynep ve Onur için bir sınav olacaktır (Başka Dilde Aşk, 2009).

***Başka Dilde Aşk* Filminin Görsel Analizi Sonucunda Engelli Bireylere İlişkin Kültürel Tanımlamalar**

Kültürel tanımlamalar toplumun bakış açısıyla ve engelli bireyin kendi bakış açısıyla irde lenmiştir. Engelli bireylere ilişkin toplumun bakış açısıyla şekillenen kültürel tanımlamaları belirlemek için filmde belirlenen yirmi iki sahne incelenmiştir. Bu sahnelerden elde edilen veriler kodlanmıştır. Bu kodlar; "duyamaz", "sağır", "eksik adam", "tuhaf, kötü baktı", "korktum", "zoruna gitti", "utandı", "üzülmeni istemiyorum" şeklindeki ifadeler üzerinden belirlenmiştir. Daha sonra bu kodlar çerçevesinde kategorilendirmeye gidilmiştir. Bu kategoriler Onur'un kurduğu üç ilişkide Zeynep-Onur ilişkisi (sevgili ilişkisi), Onur'un annesiyle ilişkisi (anne-oğul ilişkisi) ve Onur'un babasıyla ilişkisi (baba-oğul ilişkisi) açısından ele alınmıştır. Son olarak da her bir ilişki için kategoriler arası bağlamlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Genel olarak

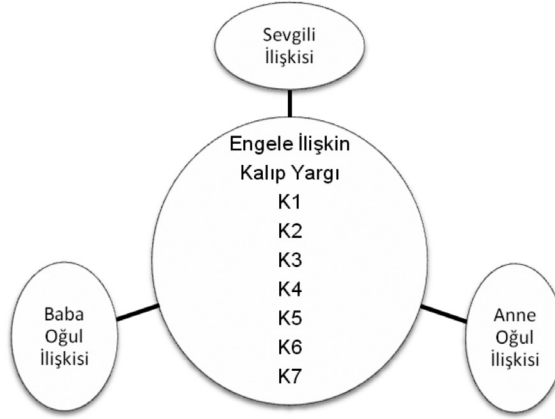
kategoriler arasındaki ilişki aşağıdaki gibi belirlenmiştir.

Engele ilişkin kalıp yargılar

Zeynep ve Onur ilişkisi (Sevgili ilişkisi)

Onur ve annesi arasındaki ilişki (Anne-oğul ilişkisi)

Onur ve babası arasındaki ilişki (Baba-oğul ilişkisi)



Şekil1: Engele İlişkin Kültürel Tanımlamaların Şekillendiği İlişki Kategorileri

Filmde toplumsal bakış açısıyla (diğerlerinin bakış açısıyla) belirlenen tanımlamaların engelli bireylerin, doğrudan aile (anne-baba) ve karşı cinsle olan ilişkisinin niteliğini ve niceliğini etkilediğini söylemek mümkündür.

İlk olarak filmde engelli bireyin, *sevgililik ilişkisindeki* kültürel yargılar ve buna bağlı olarak kültürel tanımlamalar tespit edilmiştir. Filmde engelli bireyin sevgililik ilişkisinde “karşı cinsin de engelli olmasının gerektiği” (K1) yaygın bir kültürel kalıp yargı olarak belirlenmiştir. Filmde Zeynep engelsiz karakteri canlandırmaktadır. Onur’un engelli olması ve Zeynep’in Onur’la birliktelik yaşaması sosyal çevre tarafından hoş karşılanmamıştır. Engelsiz karakter olan Zeynep’in arkadaş çevresinin bu ilişkiye bakışını iki sahne üzerinden örneklendirirsek;

Altı numaralı sahnede Zeynep ve arkadaşları birlikte evde oturup Vedat’ın nişan partisinin konuşmaktadır. Zeynep ve Onur bu partide tanışmışlardır. Arkadaşlarının Zeynep’e ilk yorumu şu şekildedir,

Arkadaşı 1: Bu çocuktan değil mi Zeynep?

Leyla: Başka kim olabilir. Amma fotoğrafını çekmişsin çocuğun. Çok rezalet bir durum ya. Hem sen nasıl anlamazsın yaa.

Arkadaşı 1: Sağır olmasa yakışıklı çocukmuş. (K1)

Leyla: Seni aradı mı hiç?

Arkadaşı 2: Sessiz telefonlar alıyormuşsun Zeynep.

Zeynep: Öff der.

Bu sahne örneğinde arkadaş 1'in "Sağır olmasa yakışıklı çocukmuş" ifadesi ve karşılıklı diyaloglar göz önünde bulundurulduğunda engelli bireyin ilişki yaşayacağı karşı cinsin de engelli olması gerektiği şeklindeki kalıp yargı kendini sergilemektedir.

Yirmi iki numaralı sahnede Onur kürek takımının antrenmanındadır. Zeynep ise Onur'un fotoğrafını çekmektedir. Antrenman sonrası Vedat, Zeynep ve Onur arasındaki ilişki hakkında yorum yapmaktadır.

Vedat: Nasıl gidiyor dersler alıyorum haberlerini.

Zeynep: İyi iyi çalışıyorum işte.

Vedat: İyi gidiyor herhalde bizim adamla. Herkes biter diyordu (K1), valla büyük sürpriz yaptınız. Ayy ne oldu be şimdi. Sen sanki hiç konuşmuyorsun arkadaşlarının sevgilileri hakkında.

Zeynep: Tamam da bu konuşmaktan çok dedikoduya giriyor. Merak edenlere de söyle biz Onur'la gayet iyi anlaşıyoruz. Zaten onlarla da bu saçmalıkları yüzünden görüşüyorum.

Yirmi iki numaralı sahnedeki "Herkes biter diyordu" şeklindeki ifade, engelli ve engelli olmayan bireylerin birliktelikleri uzun sürmez şeklindeki kalıp yargıyı örneklendirmektedir.

Bu kalıp yargının yanı sıra filmde engelli bir bireyin engelli olmayan karşı cinsle ilişki yaşaması "anormal ilişki" (K2) şeklinde kalıp yargı olarak değerlendirilmiştir. Zeynep ve yakın arkadaşı Leyla arasında geçen diyalog örnek olarak verilebilir;

Leyla: Benim bir tane bile anormal ilişkim (K2) olmadı Zeynep.

Zeynep: Senin normal ilişki anlayışın da bu, insana bakışın da.

Leyla: (Zeynep'i kolundan tutarak balkona çıkartır. Gel buraya der. Zeynep'i kolundan çeker ve Onur'a bağırır) Onur Onur, Zeynep bayıldı, çabuk buraya gel. (Onur aşağıda Zeynep'i beklemektedir.) Gördün mü bak sana bir şey olsa haberi bile olmayacak. Normal bu mu?

Diğer taraftan engelli bir erkeğin engelli olmayan karşı cinsle girdiği ilişkide, engelli olmayan tarafın "cesur olması" (K3) gerektiği şeklinde de önemli bir kabul vardır. Ayrıca filmde belirtilen bu kalıp yargıya göre Zeynep'in Onur'la ilişkisini sürdürme mücadelesi ön plandadır. Bu noktada filmde, Zeynep Onur'un hayatına dâhil olabilmek için işaret dili öğrenmeye çalışmış ve Onur'u da konuşması konusunda cesaretlendirmiştir.

Onur'un annesi de oğlunun engelli olmayan bir kadınla birliktelik yaşanmasından hoşnut değildir. Onur'un annesi (Kadife), Onur'a Zeynep'in ailesinin Onur'un engelli olduğunu bilip

bilmediklerini sormuştur. Onur'un annesi, oğlunun hiçbir şekilde üzülmelerini istemediği için Zeynep'e karşı da hep dikkatli davranmıştır ve yirmi dokuz numaralı sahnede,

Onur'un annesi: İşaret dilini öğrenmeye başlamışsın galiba. Değişik değil mi? Dışarıdan bakınca eğlenceli görünüyor. İnsan ilk başta hevesli oluyor "cesur olmak" (K3) ama sonra geçiyor...

Zeynep: Bende öyle olacağını zannetmiyorum.

Onur'un annesi: İnşallah şeklinde görüş bildirmiştir.

Ayrıca sevgililik ilişkisi incelenirken (Zeynep ve Onur) hem Zeynep'in (engelli olmayan) hem de Onur'un ailesinin (engelli olan) tepkileri de dikkat çekmektedir. Zeynep'in ailesinin bu ilişkiye tepkisi, "engelli erkeğin kendisinden beklenen yükümlülükleri yerine getiremeyeceği" (K4) şeklinde iken Onur'un annesinin tepkisi Zeynep'in ilgisinin zamanla azalacağı ve Onur'un üzüleceğini düşünmesidir.

Otuz dokuzuncu sahnede Zeynep'le anne ve babası arasında geçen diyalog,

Zeynep'in annesi: Sağır dilsiz bir çocukla birlikteymişsin memur bey söyledi. Doğru mu? Zeynep çıldırtma beni cevap ver.

Zeynep'in babası: Kızım biz senin neyini eksik ettik de "eksik bir adamla" (K4) birlikte oluyorsun.

Zeynep: Ne diyorsunuz siz ya. Onun eksik hiçbir tarafı yok. Eksik olan sizsiniz asıl.

En genel şekliyle toplumda, engelli erkek ve kadının cinsiyet rollerine ilişkin beklentiler söz konusu olsa da bu rollerin yerine getirilmesi konusunda engelli kadınlar için ev içi işleri yapamama, çocuklara bakamama şeklinde, engelli erkekler için ise evin/ailenin geçimini sağlayamama ve onları koruyamama yönünde yüklemeler vardır (Burcu, Kamanlıoğlu & Şahin 2009, s. 18). Filmde de Zeynep'in babası tarafından Onur'a "eksik adam" denmiştir. Buradaki "eksik adam" tanımlamasını toplumda "Bir erkekten beklenen rolleri yerine getiremez." algısının var olduğu şeklinde değerlendirmek mümkündür.

Kısaca özetlemek gerekirse filmde incelenen sahneler doğrultusunda, engelli olmayan bireyler tarafından (Zeynep'in arkadaş çevresi ve ailesi) engelli birey (Onur) ve engelli olmayan birey (Zeynep) arasındaki sevgili ilişkisine "karşı cinsin de engelli olması gerektiği" (K1), "anormal ilişki" (K2), "cesur olmak" (K3) ve "engelli erkeğin kendisinden beklenen yükümlülükleri yerine getiremeyeceği" (K4) şeklindeki kalıp yargılarla yorumlar getirilmektedir.

Onur'un kurduğu ikinci ilişki olan anne-oğul ilişkisi;

Onur ve annesi (*Anne-oğul*) arasındaki ilişki toplamda beş sahne üzerinden incelenmiştir. Filmde anne-oğul ilişkisindeki kalıp yargılar ve buna bağlı olarak kültürel tanımlamalar tespit edilmiştir. Filmde engelli bireyin anne-oğul ilişkisinde annenin aşırı korumacı olması bağlamında "engelli çocuğun kendine yetemeyeceği/ kendi kendini idame ettiremeyeceği" (K5) şeklindeki kalıp yargı öne çıkmaktadır. Onur'un annesinin Zeynep'e Onur'un çalışması için bir lokanta açtığını belirttiği yirmi dokuzuncu sahne dikkat çekicidir.

Onur'un annesi: Çabalamadan hiçbir şey olmuyor. Mesela ben burayı Onur için açmıştım. Ama o hiçbir zaman burada çalışmak istemedi. Kendi ayakları üzerinde durabileceğini göstermek istiyor.

Zeynep: Ona karşı anlayışlı davranmanız çok güzel bir şey.

Yirmi dört numaralı sahnede ise, Onur Zeynep'i annesiyle tanıştırmak için annesinin yaşadığı eve götürmüştür.

Onur: Zeynep'i beğendin mi?

Onur'un annesi: İyi iyi (Sesi çok az duyulur, isteksizce konuşur.)

O: Yapma!!!

Onur'un annesi: Kızma hemen ben seni düşünüyorum. Üzülmeni istemiyorum. Babası annesi biliyor mu seni?

Bu sahne örneğinde Onur'un annesi ilk başta Zeynep'in de işitme engelli olduğunu düşünmüş ve aksi ortaya çıkınca da bu durumu onaylamadığını belirtmiştir. Burada ilişkinin onaylanmamasının temelinde annesinin Onur'a yönelik "engelli çocuğun kendine yetemeyeceği/kendi kendini idame ettiremeyeceği" (K5) yönündeki kalıp yargı sergilenmektedir. Onur ise annesine otuz dokuz numaralı sahnede,

"Annesinin kendisini çok fazla koruyarak insanlardan uzak tuttuğunu" söylemektedir.

Bu noktada yönetmenin görüşü şu şekildedir,

Ç. P: Kritik nokta anne saklıyor. Anne koruyucu. Mesela Onur'a "Baban hep bir gün anlayacak zannettim. Babanı kaybetmek istemedim." diyor.

İ. B: Burada anne çok korumacı. Fazlasıyla korumacı.

E. B: Anne çok koruyucu, fazla destek. Ama baba terk edici.

İ. B: Bu hep burada. Bir kadınla tanıştım. Down sendromlu çocuğu var. Baba çocuk doğar doğmaz terk ediyor.

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi *Başka Dilde Aşk* filminde annenin koruyucu rolü vurgulanmıştır. Burcu (2007, s. 171) tarafından yapılan araştırmada da benzer sonuçlar elde edilmiştir. Anne-babalarıyla, engelli olmalarından dolayı sorun yaşayanlara, yaşadıkları en önemli sorunun ne olduğu sorulduğunda; % 24,2 oranında engelli birey anne-babasının kendisine güvenmediğini, buna bağlı olarak aşırı ilgi gösterdiğini ve aşırı korumacı bir tutum sergilediğini belirtmiştir. % 24,1 oranında birey, geleceğine ilişkin belirsizliklerinden dolayı anne-babasının üzülmesini en önemli sorun olarak görmektedir. % 15,7 oranında birey ise sırasıyla; bireyin kendisini maddi yük olarak görmesi (% 9,5), anne-babanın bireye yeterince ilgi göstermemesi (% 9), anne-babanın bireyin bazı isteklerine karşı olması (% 5,2), anne-babanın çocuklarının durumundan dolayı kendisini suçlu hissetmesi (% 4,9), an-

ne-babanın bireyi maddi yük olarak görmesi (% 4.4), engelli bireyin kendi durumunu kabullenememesinden kaynaklı sorunlar yaşanması (% 3.6), engelli bireyin durumundan dolayı anne-babasını suçlaması (% 1.5) engelli bireyin durumundan dolayı anne-babasından fiziksel-sözlü şiddet görmesi (% 0.5) olarak belirtilmiştir. Bir katılımcının bu konudaki ifadesi;

".... ailem misafir gelince beni odaya kilitliyor, ses çıkarmama izin vermiyor; yemek, su vermiyor..." şeklindedir. (Katılımcı 317, İzmir)

Onur'un kurduğu üçüncü ilişki olan (baba-oğul) arasındaki ilişkiye bakıldığında ise baba-oğul ilişkisindeki kültürel yargılar ve kültürel yargılara bağlı olarak kültürel tanımlamalar tespit edilmiştir. Filmde, babasının Onur çocukken ailesini terk ettiği vurgulanmış ve filmin hiçbir sahnesinde Onur'un babası yer almamıştır. Bu nedenle baba-oğul arasındaki ilişki Onur'un annesiyle diyalogları aracılığıyla açıklanmıştır. Filmde babanın engelli çocuğa sahip olmasıyla birlikte "engelli çocuğunu kabullenememesi" (K6) ve "engelli çocuğundan utanması" (K7) kalıp yargıları dikkat çekicidir. Babanın çocuğunu inkârı ve evi terk etmesi söz konusudur. Onur babasının evi terk etmesinde kendisini suçlamaktadır. Otuz numaralı sahnede Onur'un annesiyle diyalogundaki aşağıdaki ifadesi dikkat çekicidir.

Onur'un annesi: Sen bir kız buldun, beni unuttun. Hiç gidip gelmiyorsun.

Onur: Babasının kendisi yüzünden evi terk ettiğini anlatır. (K6)

Onur'un annesi: Gene kendini suçlamaya başlama. Baban bizi bir kadın yüzünden terk etti.

Otuz dokuz numaralı sahne,

"Babam utandı (K7), zoruna gitti, çocuğu olarak görmedi, tuhaf kötü baktı, korktum, sustum." şeklinde açıklamıştır.

Yukarıdaki diyalogta babanın engelli çocuğuna karşı yaklaşımı ve bu yaklaşımın Onur'un davranışları üzerindeki etkisi verilmektedir. Burcu (2007)'nin yaptığı çalışmada bir katılımcının ifadesi bu diyalogu desteklemektedir.

"Babam tamamen dışladı beni. Doktora "Engelli çocuğum olacağına ölse daha iyiydi." dediğini duydum. Topluma benimle çıkmıyor. Benim nasıl engelli çocuğum olur, kompleksini aşamadı..." (Katılımcı 612, İstanbul)

Gökçearslan (2002, s. 100) engelli çocuğa sahip ailelerin davranışlarını utanma, uyum ya da kabul etme şeklinde açıklamıştır. Bu davranışın altında yatan nedenleri Gökçearslan (2002)'in belirttiği gibi babanın engelli bir çocuğun sorumluluğundan kaçmak istemesiyle birlikte, çocuktaki engeli kendi kusurunun bir yansıması olarak görme ve bundan kaçması şeklinde de yorumlamak mümkündür.

Isaac, Raja ve Ravanan (2010) engelli bireyin sosyal yaşama dâhil olma sürecinin öncelikle evde başladığını ve çocuğu engelli olan ailelerin çocuklarına karşı tutumlarının genellikle aşırı korumacı ve/veya inkâr şeklinde olduğunu belirtmişlerdir.

Bireyler sosyalizasyon süreciyle öncelikle aile kurumu içinde tanışmaktadırlar. Bu noktada da engelli bireylerin topluma dâhil olabilmesinde aile bireylerinin önemli rolleri vardır. Çünkü birey ailede almış olduğu düşünce ve değerleri habitusuna katmakta ve habitusunda bulunanlar doğrultusunda hareket etmektedir. Engelli bireyin ailesinden sosyal yaşama katılım konusunda destek görememesi ve filmde olduğu gibi inkâr ve utanma davranışlarıyla karşılaşması olumsuz sonuçlara neden olabilmektedir. Filmde Onur babasının kendinden utanması sonucunda susmuş ve konuşmaya çalışmaktan vazgeçmiştir. Filmde Onur'un ailesine bakıldığında engeli nedeniyle oğlunu reddeden bir baba ve oğluna aşırı düşkün bir anne karakteriyle karşılaşılmaktadır.

Engelli çocuğa sahip ailelerin utanarak çocuklarını saklamaları çocuğun izolasyonu ile sonuçlanmaktadır. Filmde ve yapılan araştırmalarda engelli çocuktan utanma ve aileyi terk etme davranışı babada görülürken annede ise aşırı koruma davranışı söz konusudur.

Anne-babanın çocuğu kabullenmesi, çocuğun kendini kabullenmesinde önemli bir et-kendir. Anne-babası tarafından kabul gören, sevilen, ilgilenilen, önemli olduğuna inanan çocuğun kendi durumunu kabullenmesi de kolaylaşmaktadır (Gökçearslan, 2002, s. 100). Birey toplumda karşılaşmış olduğu davranışlar sonucunda habitusunu ve bu bağlamda da sermaye türlerini oluşturmaktadır. Engelli bireylere ilişkin kültürel tanımlamalar engel odaklı olmak ve bireyin kendisinden beklenen davranışları yapamaması noktasında şekillenmektedir. Filmde Onur'un babasının, Onur'u çocuğu olarak aile büyüklerine el öpmeye götürmemesi ve arkadaşlarının yanında konuşmaya çalışırken çıkardığı seslerden utanması işlenmiş ve bu durum Onur'un içine kapanmasına ve konuşma çabalarından vazgeçmesine neden olmuştur.

Tüm bu belirtilenlerin ışığında filmde engelli bireye ilişkin olarak "karşı cinsin de engelli olmasının gerektiği" (K1), "anormal ilişki" (K2) "cesur olması" (K3) "engelli erkeğin kendisinden beklenen yükümlülükleri yerine getiremeyeceği" (K4), "engelli çocuğun kendine yetemeyeceği/ kendi kendini idame ettiremeyeceği" (K5) "engelli çocuğunu kabullenememesi" (K6) ve "engelli çocuğundan utanması" (K7) şeklindeki kalıp yargılardan hareketle engelli bireye ilişkin "sağır", "eksik", "dilsiz", "yetersiz", "utanılan" ve "güvenilmeyen" kültürel tanımlamaları tespit edilmiştir. Yabancı film incelemelerinde benzer tanımlamalara rastlanılmıştır. Isaac, Raja, Ravanan (2010, s. 629'dan Akt. Polat, 2011, s. 66)'ın belirttiği gibi engelli bireylere ilişkin kültürel resim (portrait of a disabled individual) kaybeden, işe yaramayan, alay edilen, korunmaya muhtaç olan, hak sahibi olmayan, yetersiz-eksik sosyal itibara sahip olan şeklinde oluşturulmuş ve günümüze kadar da ulaşan kültürel tanımlamalar resmedilmiştir.

Engelli bireyin kendi bakış açısıyla şekillenen kültürel tanımlamaların tespiti için filmde beş sahne incelenmiştir. Onur'un kendisine ilişkin bakışı "cesur", "boyun eğen", "mücadele eden" ve "sinirli tavırlar sergilemesi" şeklindedir. Filmde, filmin kahramanı üzerinden gizil anlamda olumlu bir kültürel tanımlama çabası fark edilmektedir. Engelli karakter olan Onur

engeliyle barışıktır ve sosyal yaşama dâhil olmaya çalışmaktadır. Burada “mücadele eden” ve “kendiyile barışık olması” şeklinde iki olumlu kültürel tanımlama göze çarpmaktadır. Film üzerinden daha örtük bir biçimde izleyiciye verilen yönüyle cesur tanımlaması içinde yer alan Onur, kendi ayakları üzerinde durabilen, ekonomik bağımsızlığını elde etmiş, sosyal ilişkiler kurabilen (kız arkadaş, hobi ve arkadaş grubu) bir birey olarak verilmiştir. Yirmi bir numaralı sahnede Onur, Zeynep ve kürek takımından arkadaşlarıyla sohbet etmektedir.

Onur’un mücadele eden yönüyle tanımlanması ise özellikle ebeveyn ilişkilerinde ön plana çıkmaktadır. Yirmi dokuz numaralı sahnede annesinin Onur için lokanta açması ama Onur’un lokantada çalışmak istemeyerek annesine karşı gelmesi mücadelecî yönüne örnek teşkil etmektedir. Diğer taraftan Onur olaylara aşırı tepki veren agresif yönüyle de sergilenmektedir. Agresif tavırlar sergilediği sahnelerden birisine, kütüphanede gürültü çıkartan bir öğrenciye müdahale etmesini örnek olarak vermek mümkündür.

Tüm bu sahnelerden de anlaşıldığı gibi engelli bireyin kendi bakış açısıyla şekillenen kültürel tanımlamalar, toplumun bakış açısıyla şekillenen kültürel tanımlamalara göre olumlu bir anlam ifade etmektedir.

Engellilik bireysel bir sorun veya engelden kaynaklanan bir problem değildir fakat toplumun organize bir şekilde bireyi dışlamasıyla sonuçlanmaktadır (Davis, & Resistance 2002, s. 160). *Başka Dilde Aşk* filminde bireyin sahip olduğu engelden çok bireyin hayatını kuşatan ve ona zorluklar yaşatan, dolayısıyla bireyi engelleyen sosyal çevreye odaklanılmaktadır. Burada yönetmenin ifadesi;

İ. B: Mesajımız şu; bizim ideal kavramıyla ilgili bir derdimiz var. Dizilerde falan da oynadığı için Mert daha da dertli. Şimdi acayip insanlar var ya. Evler, iş yerleri, paralar, arabalar... Öyle bir ideal dünya yok. Yani en azından biz orada yaşamıyoruz. Hayal âlemi gibi bir dünya. Süpermenler var, spidermanlar var. Bizim ideal kavramıyla bir derdimiz olduğu için Onur’u ideal bir adam yaptık. Onur’a bence her kadın âşık olabilir.

Bu noktada da dikkat çekici olan, ulaşılabilen ve incelenebilen Batı filmlerindeki pek çok engelli karakterin *Başka Dilde Aşk* filmindeki engelli karakter gibi “mücadele eden” “cesur” ve “kendisiyle barışık” bir birey olarak senaryolaştırılmamasıdır. Bu durum *Başka Dilde Aşk* filmini kendi türünden filmler arasında farklı kılmaktadır. Çünkü Onur işitme engelli bir birey olarak eğitilmiş, spor yapan ve sosyal ilişkiler ağı içinde yer alan bir karakter olarak resmedilmiştir.

Film engelli bireylere ilişkin kültürel tanımlamalarla mücadele eden yönüyle engelli karakterlere yer veren birçok filmden ayrılmaktadır. Bu bağlamda filmin medikal modelden uzak bir bakışla daha geniş ölçüde (sosyal model perspektifinden) engelliliğe yaklaştığı rahatlıkla söylenebilir. Burada odaklanılan Onur’un işitme engeli değil işitme engelli olduğu için çevrenin kendisine birçok engel oluşturmasıdır.

Sonuç

Engelli bireylere ilişkin kültürel tanımlamalar hemen her toplumda söz konusudur. Bu tanımlamalar bazı iletişim araçları aracılığıyla (sinema filmleri, atasözleri, masallar vb.) kendini göstermektedir. Bu bağlamda araştırmanın analiz birimi olarak ele alınan *Başka Dilde Aşk* filminde engelli bireylere yönelik kültürel yargıların ve bu kültürel yargılara bağlı olarak kültürel tanımlamaların neler olduğu tartışılmıştır. Filmde, “karşı cinsin de engelli olmasının gerektiği”, “anormal ilişki”, “cesur olması”, “engelli erkeğin kendisinden beklenen yükümlülükleri yerine getiremeyeceği”, “engelli çocuğun kendine yetemeyeceği/ kendi kendini idame ettiremeyeceği”, “engelli çocuğunu kabullenememe” ve “engelli çocuğundan utanma” şeklindeki kalıp yargılardan hareketle engelli bireye ilişkin “sağır”, “eksik”, “dilsiz”, “yetersiz”, “utanılan” ve “güvenilmeyen” şeklindeki kültürel tanımlamalar tespit edilmiştir. Tüm bu kültürel tanımlamalar bireyin sosyal dünyasını çevrelemekte ve birey bu tanımlamalarla birlikte kendisine bir yaşam kurmaya çalışmaktadır. Çalışmada elde edilen bu tanımlamalar toplumdan topluma değişiklik gösterse de içerdikleri anlam değişmemektedir. Ayrıca bu tanımlamalar engelli bireylere ilişkin bir kültürel resim ortaya çıkarmaktadır. Çalışmada engelli bireylere ilişkin elde edilen tanımlamalar literatürdeki çalışmalarla benzerlik taşımaktadır (Polat, 2011, s. 68).

Kaynakça

- Başarı, İ. (Yönetmen), (2010). *Başka dilde aşk* [Sinema filmi]. İstanbul: Ofis İstanbul by PPR & Kutu Film
- Başka Dilde Aşk Filmi. 29 Ekim 2010 tarihinde [http:// www.baskadildeask.com](http://www.baskadildeask.com) adresinden edinilmiştir.
- Berg, B. (2001). *Qualitative research methods for the social sciences*. USA: Allyn, & Bacon.
- Burcu, E. (2007). *Türkiye’de özürlü birey olma temel sosyolojik özellikleri ve sorunları üzerine bir araştırma*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Burcu, E., Kamanlioğlu, M. & Şahin, B. (Aralık, 2009). Özürlü bireylerin eş seçiminde yaşadıkları sorunların cinsiyete göre karşılaştırılması. *Kadın/Woman 2000*, 7(2), 1-30.
- Creswell, J. W. (1998). *Qualitative inquiry and research design coosing among five traditions*. London: Sage Publications.
- Davis, J., & Resistance, N. (2002). Countering stereotypes of disability: Disabled children and resistance. In M. Corker, & T. Shakespeare (Ed.), *Disability/postmodernity embodying disability theory* (pp. 159-175). London: Continuum.
- Gökçearslan, E. (2002). Özürlü çocuğa sahip ailelerin güçlendirilmesi. *Ufkun Ötesi Dergisi* 2(2), 97-106.
- Harper, D. (2005). What’s new visually? In K. Denzin, & Y. S. Lincoln (Ed.), *The sage handbook of qualitative research* (pp.747-763). Thousand Oaks,CA: Sage Publications.
- Isaac, R., Raja, B. W. D., & Ramanan, M. P. (2010). Integrating people with disabilities: Their right our responsibility. *Disability & Society*, 25(5), 627-630.
- Pink, S. (2003). Interdisciplinary agendas in visual research: Re-situating visual anthropology. *Visual Studies*, 18(2), 179-192.
- Pink, S. (2004). Visual methods. In C. Seale, G. Gobo, F. J. Gubrium, & D. Silverman (Ed.), *Qualitative research practice* (pp.391-406). London: Sage Publications.
- Polat, Ç. S. (2011). *Engelli bireylere ilişkin kültürel tanımlamaların Başka Dilde Aşk filmi üzerinden incelenmesi*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Sooryamoorthy, R. (2007). Behind the scenes: Making research films in sociology. *International Sociology*, 22(5), 547-563.
- Tutty, L., Rothery, M. M., & Grinnell, R. M. (1996). *Qualitative research for social workers phase, steps & tasks*. USA: Allyn, & Bacon.

Kemalizm ve Bektaşilik İlişkisini Girit Mutfak Kültürü Üzerinden Okumak

Hatice Nur Aladağ*

Antropologlar, uzun bir süreden beri yemek konusunu farklı metotlar ve değişik konulara eklemlenmiş hâlde çalışıyorlardı. Yemek, antropolojik bir çalışma sahası olarak sembolik değerlerin oluşumu ve kimlik inşası konularının değişik veçhelerine ışık tutma fırsatı vermektedir. Yemeğin dönüşümsel karakteri itibarıyla, çok yönlü etnografik çalışma Girit göçmenlerinin mutfak kültürünü daha geniş bir açıdan anlamamızı önemli ölçüde kolaylaştıracaktır.

Bir şeyi ya da insanları takip ederek informantların anlatılarındaki kırılma noktalarını ve kimlik inşalarındaki değişken yönelimleri yakalayabiliriz. Ben bu araştırmada, Girit yemeklerini takip ederek Girit göçmenlerinin kimlik inşaları ve sembolik değer oluşumunu inceleyeceğim.

Burada baz alınan saha çalışması¹, İzmir, Kuşadası ve Söke’de yaşayan Girit göçmenleriyle yapılan röportajlardan oluşmaktadır. Girit göçmenleri, Yunan Savaşı’ndan sonra Girit Adası’nın Osmanlı İmparatorluğu’nun elinden çıkmasıyla Anadolu’ya tamamen göç etmişlerdir. Girit’ten gelen göç akımları, 1925 Mübadelesinden önce gerçekleşmeye başlamıştır. Lakin bu çalışmada mübadil ve muhacir ayrımı yapılmaksızın Girit göçmenleri bütün olarak ele alınmıştır.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Şehir Üniversitesi, Kültürel Çalışmalar Bölümü.

1 Saha çalışması, ikinci kuşaktan 5, üçüncü kuşaktan 10 kişi olmak üzere toplam 15 kişiyle derinlemesine mülakatlar, katılımcı gözlemci metodu ile yapılmıştır. Ayriyetten Girit yemeklerini araştırmacı, kendi de deneyimlemiş ve mutfakta Girit göçmenleriyle beraber hazırlamıştır.

Görüştüğüm ikinci ve üçüncü kuşak Girit göçmenlerinin, göçü deneyimlememesine rağmen, Kemalizm'in ve bu adaptasyon sürecinin Girit mutfağına etkilerine bakacağım. Bu uyum sürecinde, Girit Türkiye'de yaşayan diğer göçmen topluluklara göre daha farklı dinsel ve yaşam tarzı biçimlerine sahiptir. Şüphesiz bunda Girit Adası'ndaki sosyokültürel yapının etkisi vardır. Bektaşilik, Mevlevilik, Hilalilik, Nakşibendilik gibi tarikatlar oldukça yaygındır. Buna ek olarak ana dilin Türkçe değil Girit Rumcası olması da Girit göçmenlerinin sosyokültürel yapısını oldukça etkilemiştir. Girit göçmenlerinin Anadolu'ya yerleştikten sonra yaşadıkları zorlu uyum sürecini daha iyi anlamak için bu dinsel ve dinsel farklılıkların altı bir kere daha karşılaştırılarak çizmeliyiz.

Anadolu'da ağırlıklı olarak Sünni-İslam yorumunu takip eden tarikatlar ve topluluklar mevcutken Sünni-İslam yorumuna kıyasla kuralları daha esnek ve "rahat" olan Bektaşilik ve Mevlevilik; bu tarikatlara bağlı olan Giritliler ve yerli halk² arasında bariz bir farkı yansıtmaktadır. "Rahat" kavramını biraz daha netleştirmek gerekirse kurumsallaşmış olan Sünni-İslam görüşünün aksine Şii yorumun belirleyici olduğu Bektaşilik'te alkol tüketimi ve kabuklu deniz hayvanları tüketiminin dinsel açıdan bir sorun arz etmemesi aradaki farkı işaret etmesi açısından önemlidir.

Girit göçmenlerinin yemek kültüründe eskiden oldukça yaygın olan salyangoz ve şarap kullanımı, onların bu yiyecek tercihlerine yabancı olan ve alkolün yasak olduğu kabul edilen Sünni-İslam yorumunu takip eden yerli halk tarafından oldukça tuhaf karşılanmıştır. Anadolu'daki yerli halkın oldukça yabancı olduğu salyangozun tüketilmesi ve Giritlilerin³ ana dil olarak Giritlice konuşması, onların "Rum gâvuru" olarak algılanmasına sebebiyet vermiştir. Bu sebeple, Girit göçmenleri de gündelik hayatta daha içlerine kapalı bir topluluk olarak kalmış, diğer göçmen gruplarla kaynaşmaları biraz daha zaman almıştır.

Bizim burada değineceğimiz bir diğer ve önemli olan faktör de Kemalizm'in Girit göçmenlerine ve yemeklerine olan etkisidir. Tarikatlarla ilgili yasadan sonra Bektaşilik de dâhil olmak üzere, tarikatların birçoğu üye kaybetmiş ve faaliyetlerini gizliden yürütmeye çalışmışlardır. Giritlilerin, devletin etki alanının daha aktif olduğu Batı Anadolu'ya yerleştirilmesini hesaba kattığımızda, tarikat bağları diğer tarikat gruplarına göre daha hızlı zayıflamıştır diyebiliriz. Ada'daki tarikatlardan kalan neredeyse hiçbir izin olmaması, konuştuğum ikinci nesil Giritlilerden itibaren rastladığım bir bulguydu. İkinci nesil kendini direkt olarak Sünni olarak tanımlarken üçüncü kuşak bunda hemfikir değildi. Kuşaklar arasındaki farkı ilerleyen bölümde daha ayrıntılı tartışacağım. Fakat Bektaşiliğe dair toplumsal hafızada neredeyse hiçbir şey kalmamış olması ile Kemalizm'in kurumsallaştırdığı Sünni-İslami görüşlerin bununla ilgisi olabilir mi sorusu önemli bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır.

2 Yerli halktan kast edilen, ya göçü hiç deneyimlememiş ya da göçedeli çok olup oraya tamamen adapte olmuş Müslüman topluluklardır.

3 Girit göçmenleri yerine bundan sonar Giritliler ifadesi kullanılacaktır. Zira bulundukları yerlerde de kendilerine bu şekilde hitap edilmektedir.

Günlük yaşam deneyimlerindeki minör farklılıklar, yemek söz konusu olduğunda önemli hâle gelir. Salyangoz, yerli halkın “yemek gramerinde” (Barthes, 1997, s. 22) “iğrenç” ve “güvenilmez” şey olarak kodlanmıştır.

Yemek yemek, kendi sonuçları ötesinde, başka davranışları ima ederek, değiştirerek ve özetleyerek geliştirir. Bu diğer davranışlar nelerdir? Bugün her şey diyebiliriz: çalışma, spor, boş vakit, kutlama; bu durumların hepsi yemek sayesinde açıklanır. Yemeğin “çok anlamlı” (polysemia) moderniteyi şekillendirir diyebiliriz (Barthes, 1997, s. 25).

Salyangoz yemenin anlamsallığı, bu yemek kültüründe “pozitif” bir değere sahip değilken tam da “biz” ve “ötekiler” kategorilerini kurgularken ortaya çıkan çizgide belirir. Morley’nin belirttiği üzere:

Anlam, farkın sistem içindeki fonksiyonudur... Anlamaya çalıştığımız “parçalar” tamamen diferansiyeldir ve sistemin içindeki diğer öğelere kıyasla pozitif içerikler olarak değil, negatif olarak tanımlanırlar. Onların oluşumunun en önemli özelliği, diğerlerinin ne olmadığıdır. (1992, s. 67)

Kemalizm ve Girit Mutfacı

Saha çalışmamın üçüncü gününde, İzmirli informantlarımdan⁴ birinin annesini ziyaret ettim. Yaşlı kadını zorlamak istemediğim hâlde, kendisi ısrarla bana yemek hazırlattı. Yemekte güveç⁵, makarna ve enginarın yanında, Giritlilerin meşhur yemeği arapsaçı⁶ da pişirilmişti. Tam kaşığı alıp yemekleri tatmaya hazırlanırken sofradaki tüm bakışların bana çevrildiğini hissettim. Yemeklerine karşı nasıl bir tepki vereceğimi merak ediyorlardı. Daha önce tarçın, portakal kabuğu ve defne yaprağıyla yapılmış bir güveci hiç denememiştim. Arapsaçı ise yabani otlardan hazırlanmış bir salataydı. En sonunda, informantımın annesi en çok hangi yemeği beğendiğimi sordu. Ben de en çok enginarı beğendiğimi söyleyince, yaşlı kadın ekledi: “Atatürk de en çok enginarı severdi.” Atatürk hakkında birçok bilginin ilkokuldan itibaren öğrencilere öğretilmesine rağmen bu bilgiyi ilk defa duymuştum. Bu sebeple, yaşlı kadının Atatürk’ün hangi yemeği en çok sevdiğini bilmesi ve akabinde bunu bana belirtmesi şaşırtıcıydı. Milli Türk devletinin kurucusu ve modernist kültürel reformları uygulayan

4 Anglofon antropolojik çalışmalarda kullanılan ve görüşülen kişi anlamına gelen “informant” kelimesi direk olarak ve antropolojik anlamda kullanılmıştır.

5 Güveç, Anadolu’da çok yaygın bir yemek olmasına rağmen Giritliler daha farklı bir şekilde yapmaktadırlar. Yaygın tuzlu yapılışın tersine daha tatlımsı ve baharatlı yapılmakta hatta portakal dilimleri de içermektedir. Kuzey Afrika’da oldukça yaygın olan bu meyveli ve tatlı güveç pişirme tekniği, Girit Ada’sının yakın olduğu Kuzey Afrika yemek kültüründen de etkilendiğini göstermektedir.

6 Arapsaçı, görüntü olarak dereotuna benzemesine rağmen tamamen farklı bir tada sahiptir. Girit mutfacı birçok yabani ot içermesiyle meşhurdur ancak bu ot yemeklerinin çoğu etli ve terbiyeli yapılmaktadır. Arapsaçı ise haşlandıktan sonra zeytinyağı ve limonla karıştırılarak salata hâlinde tüketilir.

bir lider ve Kemalizm, ideoloji olarak devletin ulaşabildiği birçok alanda insanların gündelik hayatlarına da yansımış ve hayatları etkilemişti. Çağdaş ve modern Türk devletinin kurucusu olan ve Türklerin atası anlamına gelen bir ön adı kullanan liderin söyleminin Kemalizmi daha etkili kıldığı ortadadır. Bir baba olarak milletine doğruyu gösteren lider, yemeklerdeki tercihini de en doğru olandan yana yapmış olmalıydı. Yaşlı kadının yaptığı da bunu paylaşmaktı. Fakat antropolojik olarak baktığımızda, burada kadının bunu bilmesi ve doğru bir seçim yapılmış iması vermesiydi. Yani daima doğruyu gösteren ve bilen lider imgesi, mutfakta da bir yemek üzerinden beliriyordu. Kemalizm ile mutfak kültürü arasındaki ilişkiye bakarken illa belirli bir politikanın ya da emirin verilmesini ön şart olarak koşamayız. Sosyolojik bir incelemede, kültürel reformları uygulamaya geçirmiş, karizmatik ve milletin babası figüründeki bir liderin, bir akşam yemeğinde bir yemek imgesiyle ilintilenmesi, Kemalizmin yerel ve fizyolojik bağlarının da ne kadar kuvvetli olduğunu göstermiş oluyor.

İstenmeyen Salyangozlar

Kabuklu ve deniz ürünlerinin yeri, Sünni inanıştaki Müslüman Türklerin yemek gramerinde şimdiye kadar olumlu bir yer edinmemiştir. Salyangoz, deniz canlısı olmadığı hâlde, Anadolu'daki Müslüman halklar tarafından pek tercih edilmeyen bir yemek materyali olagelmıştır. Bu kabuklu canlılara karşı aşinalığın olmamasından dolayı, salyangoz "güvenilmez" ve "pis" hayvan olarak bir anlama sahiptir yerli halkın yemek kültürlerinde. Fakat bu görüşün temelsiz olduğunu anlamak için Anadolu'da bolca tüketilen kümes ve otlak hayvanlarının kendi pisliklerini yerken salyangozların sadece bitki kökleriyle ve kırıntılarıyla besleniyor olduğunu bilmek yeterlidir. Tabi ki Giritliler salyangozları bilimsel olarak kanıtlanmış yararlarından dolayı tercih etmiyorlardı. Daha ziyade Girit Ada'sında bolca bulunmasından dolayı yemek kültürlerinde önemli bir yere sahipti. Ancak salyangozlara son derece yabancı topraklarda, salyangoz yiyen ve nerdeyse bununla özdeşleşen Girit göçmenleri de salyangoza eklenmiş "yabancı olmayla" aynı anlam kümesine dâhil edileceklerdi.

Salyangoz yemek Ada'da ne kadar sıradan ve doğal bir alışkanlık olarak karşılanıyorsa Anadolu'da salyangoz yemek, yeni göç etmiş Giritliler ve yerli halk arasında sınırları belirleyici bir işaret olacaktı. Bazı gayrimüslimler halkların yemek kültürlerinde de salyangozun bulunuyor olması, Giritlilerin "gâvur" olarak kategorize edilmesine sebep olmuştur. Böylelikle, salyangozun sembolik anlam sermayesine, etik boyutu da eklenmiş olmaktadır. Nitekim artık Giritliler salyangozu mutfak kültürlerinden büyük ölçüde çıkarmış durumdadırlar. Sadece Kuşadası'nda Giritlilerin yoğunlukla yaşadığı mahallede nadiren ve özel yemek masalarında yapılan bir çeşit nostalji yemeği formunda rastlanılmaktadır. Üçüncü kuşak Giritlilere dek daha yaşlı kuşaklar bu eski alışkanlığı reddetmektedirler. Bugün, üçüncü kuşak Giritliler, unutulmuş yemeklerini araştırarak ve evde yeniden deneyerek Giritlilik kimliklerinin peşine düşmüşlerdir. Bu, üçüncü kuşak Giritlilerden olan iki informantın görüşlerinin analizlerini

oluşturan bölümde daha ayrıntılı tartışılacaktır. Fakat ondan önce yemekler ve Giritlilik kimliği arasındaki ilişkiyi biraz daha paylaşmanın önemli olduğunu düşünüyorum.

Saha çalışmam esnasında görüştüğüm Giritlilerin, Girit Ada'sında hiç yaşamamış ve göçü deneyimlememiş olmalarına rağmen Girit ile ilgili geçmişleri ve Giritlilik kimliği, yemeklerle ilgili anlatılarında önemli yere sahiptir. İzmir'de sanayide çalışan ikinci kuşak bir Giritli bu duruma kendinden örnek vermişti:

"Giritliler dışarıda yemek yemezler. Çünkü dışarıda yapılan her yemeği beğenmezler. Bu sebeple, iş yerime bir kadın tuttum ve ona Girit yemeklerini öğrettim. Ancak bu şekilde evimin dışında yiyebiliyorum."

Her Giritli için geçerli olmasa da yemekler söz konusu olduğunda Giritlilerin hassasiyetleri ve seçiciliği kendi yaşadıkları çevrelerde de bilinen özelliklerindendir. Fakat Giritlilerin yemeklere karşı olan bu tutumu, onların Girit geçmişlerini hatırlama pratikleriyle yakından ilintilidir. Appadurai'nin belirttiği üzere:

Yemekle alakalı temel bir husus, henüz tam idrak edilememesine rağmen onun duyguları harekete geçirmesindeki gücüdür. Bu özellik, şüphesiz ki beslenmenin pozitif hafızası ile onunla aynı güçteki erken insan hayatının negatif deneyimlerinin arasında yer almaktadır (Appadurai, 1981). Benim bu çalışmada üzerinde durduğum temel nokta, devlet ideolojilerinin Girit kimliğini nasıl etkilediğini onların yemekleri üzerinden takip etmektir. Bunun için derinlemesine mülakatlar gerçekleştirdiğim bir informantla ilgili bölümde bunları daha ayrıntılı tartışacağım.

Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmasından ulus-devlet kuruluşuna geçerken ve devamında, Girit göçmenlerinin anlatılarında ve kendi Giritlilik kimliklerini kurdukları noktalarda kırılma noktaları oluşmuştur. Bu kırılmalar ise kırsal ve şehir yerleşim yerlerinde yaşayıp yaşamadıklarına göre değişiklikler arz etmektedir. Kent mekânları, devlet aygıtlarının yönetimselliği ve kontrolü açısından oldukça müsaitken kırsal mekânlar devlet aygıtlarının erişimi zordur. Bu nedenle araştırma esnasında informantların ikamet ettikleri mekânsallık da dikkate alınmıştır.

Kırsal alanda yaşayan informantların anlatılarında Girit yemekleri onların yerelliğinin bir parçasıyken şehirde yaşayanlar anlatılarını "modernlik" ve "Avrupalılık" üzerinden Giritlilik geçmişine bağlayarak kuruyorlardı.

Handan

Giritli informant ararken internette zengin bir Girit mutfak bloğu hazırlamış olan Handan'a ulaştım. Handan, İzmir'de yaşayan İngilizce öğretmenliği yapan orta yaşlarda bir kadındı. Annesi ve babası ikinci kuşak Girit göçmeniydi. Mesleğinin açıcılıkla ilgisi olmama-

sına rağmen unutulmuş birçok Girit yemeği ile ilgili bilgileri toplayıp onların tariflerini ve resimlerini sunduğu bir internet bloğu hazırlamıştı. Ona bu bloğu hazırlama fikrinin nasıl oluştuğunu sorduğumda, babası öldükten beş yıl sonra Girit ile ilgili araştırma yapmaya başladığını söyledi. Evini ve oğlunu tek başına geçindirmeye çalışan bir kadın olarak hamileliği sırasında ekonomik sorunlarla da uğraşmak zorundaydı. Evinin bahçesinde çıkan yabancı otlar sayesinde bu dönemi daha kolay atlatabilmişti. Çok az insanın ayırt edip pişirmeyi bildiği bu otları, Handan Girit mutfağından alışkın olduğu için çok rahat ayıklayıp yemek yapabiliyordu. Hem bedava hem de sağlıklı beslenmiş oluyordu Girit mutfağı bilgisi sayesinde. Şevket-i Bostan, Yabancı Pırasa, Arapsaçı gibi yabancı bitkiler aynı zamanda sağlığa yararlı oldukları için Handan'ın bu zor süreci atlattırken Giritlilik kimliği ile ilgili anlatısına da eklenmişti:

“Eğer bu otları bilmeseydim, büyük ihtimal bebeğimi düşürecektim. Hamileliğim sırasında yeterli gelirim yoktu ama Giritliliğim sayesinde ayakta kalmayı başarabildim.”

Doğumdan sonra Handan, “Girit meselelerine” odaklandı ve Yunanca öğrenmeye başladı. Aynı zamanda, Girit ile ilgili romanlar ve tarih kitapları okumaya da devam ediyordu. Handan:

“Girit ile ilgili kitapları okumaya başladığımda, daha önce ailemden hiç duymadığım şeyleri öğrenmeye başladım. Ailem Bektaş olma ihtimalimizden hiç bahsetmemişti. Bu kitaplarda, Girit Adası'nda birçok dergâh olduğundan bahsediliyor. Ancak biz bu konuda bilgilendirilmedik. Anneme sorduğumda ise reddetti.”

Girit Adası ile ilgili yazılmış kitapların çoğu milliyetçi söylem içinde bilgi verseler de bazı araştırmacılar Ada'daki heterojen dinî cemaat yapıdan da bahsetmektedir. Fakat Türkiye'ye göçten sonra, Girit göçmenleri kendilerini Bektaşî ya da Mevlevî olarak değil doğrudan Hanefî olarak tanımlamaya başlamışlardır. Bunu ikinci kuşak göçmenlerin kendilerini sadece Hanefî olarak tanımlamalarından anlayabiliyoruz. Zira göçü bizzat deneyimlemiş olan ebeveynlerinden devralacakları tanımlama şekli, Ada'daki ile örtüşmesi gerekirken sadece devletin tanıdığı tanımlama ile örtüşmektedir. Nitekim Ada'dakiler hangi cemaat ya da tarikatlara mensuplarsa onun ismini elbette biliyorlardı. Bunun ilk kuşaktan sonraki gelen ikinci kuşağa aktarılmasında, topluma adapte olma ve hâkim olan dinî yapıdan soyutlanmaktan endişe etmenin etkili faktörler olduğunu düşünüyorum.

Bunun ikinci kuşakla beraber “unutulmuş” olmasının, farklı yerlerden göç alan Anadolu'yu tek kimlik altında toplamak ve bütün kılmak isteyen devlet projesi Kemalizm ile ilgisi de tartışılmalıdır. Söz konusu birçok göçmen grup ve birçok farklı dinî yaşayış pratikleri varken herkesin kendini sadece Hanefî olarak tanımlaması, yerli halktan ziyade devletin sunduğu politikalarla ilintilidir.

Nitekim 1925'te çıkan tekke ve zaviyelerin kapatılması ile ilgili kanundan sonra, baba, deriş, dede gibi birçok yerel dinî figürler, ya görünürlüklerini ya da faaliyetlerini gizlemek ve

kısıtlamak zorunda kalmışlardır. Dinin referans olmaktan çıkarılmasının desteklendiği kültürel reformların, dinî aidiyetlerin tanımlamasına da etkisi olacaktır. Bu açıdan, geçmişteki ve Ada'daki yaşantılarında kendilerini Bektaşî olarak tanımlayan ilk kuşak Giritliler, göçten sonra bunu aktarmadıysa bu politikaların ve söylemlerin etkisi olmuştur. Sonuçta, Girit göçmenleri haricinde de birçok göçmen grup Anadolu'ya farklı dinî kimlikleriyle göç etmişler fakat nerdeyse hepsi bunu zaman içinde unutmuşlardır.

“Girit hakkında ne hissediyorsunuz?” diye sorduğumda, şehirde yaşayan Giritliler, Giritlilik ile Avrupalılık arasında bağlantı kuruyorlardı kendi anlatılarında. Handan'ın annesi de aynı şeyi söylemişti:

“... Çünkü biz Avrupalıyız. Tabi ki Giritliliğimle gurur duyuyorum.”

Handan ve ailesinin diğer bireyleri İzmir'in merkezinde yaşıyorlardı ve İzmir'deki diğer insanların söylemlerinden pek farklı bir politik söyleme sahip değildiler. Atatürk'e yönelik bağlılıkları ve modern-laik devlet vurguları söylemlerinde ağırlık kazanan noktalardı. Ancak Handan ve diğer üçüncü kuşak Giritliler, Girit hakkında önceden ailelerinden öğrendikleri bilgiyi, kendi araştırmaları sonucunda öğrendikleri bilgilerle karşılaştırıyorlardı. Bu yeniden keşif ve hatırlama performansları, otantik Girit kimliğini Girit'in ötesinde baştan inşa etmeye ve modern kimlikteki boşlukları doldurmaya sebep olur. Giritlilik de Handan için onun politik olan veya olmayan eylemlerine açıklama sağlayan bir çeşit nostaljik kimlik hâline gelmişti.

Hatırlama ve unutma süreçlerinin tam olarak ürettikleri anlatılar, kurgular, allegoriler, devlete ve kurumsal düzene hizmet eden mitleri tehdit ederler. Bu şekilde, bu tarz anlatılar ve kurgular, araştırmanın çok yönlü nesnelerini şekillendiren geniş bağlantı kaynaklarıdır (Marcus, 1989).

Handan hayatının her karesini bir “Giritli gibi” yiyerek, “Giritli gibi” oturarak ve “Giritli gibi” konuşarak dolduruyordu. Bunları da araştırmalarından edindiği bilgileri uygulayarak yapıyordu. Giritli kimliğini inşa ediyordu. Handan'ın nostaljik Giritli kimliğinin Bektaşî bileşenleri, onun oluşturmaya çalıştığı otantik Giritliliği günlük hayatına daha da difüze ediyordu. Gündelik hayatta aksiyona geçirdiği küçük eylemler, Bektaşilik hakkındaki bilgileriyle örülüyordu. Kaşığı tutuş şeklinin Bektaşilikteki gibi olduğunu belirtmesi, “tamam” yerine “eyvalah” demesi, yemeğini fakirlerle paylaşması Giritliliğin aslında Bektaşiliği de içerdiğine dair inancıyla besleniyordu.

Kendi ailesinden aktarılmamış bu çok ayrıntı ve gündelik hayattaki pratikleri, kendi araştırmalarını yaparak ve nostaljisini bir kimliğe dönüştürerek Giritlilik kimliği inşa etmektedir. Fakat burada ilginç olan şey, birinci kuşakların Girit Ada'sındaki sosyokültürel sermayelerini büyük ölçüde yitirmiş olmaları, nasıl Kemalizm'in İslami pratiklerin daha homojen ve devlet tarafından kontrol edilebilecek kurumsal yapıya dönüştürülmesiyle alakası varsa; üçüncü

kuşakların Bektaşiliği hatırlarken bunu evrensel hümanist değerler ve Sünni-İslam'a bir alternatif olarak yorumlamaları da bu etkiden muaf değildir. Burada söz konusu olan, bir çeşit dine tekrardan dönüş ya da sadece bir geçmiş nostaljisi değildir. Geçmiş, devlet ideolojisinin süzgecinden geçirip de geçmişten hatırlanan pratikleri eklemleyip Giritliliği yeniden kurgulamaktır.

Sonuç

İkinci kuşakta tamamen unutulmuş olan birçok Girit yemeği ve Bektaşilik kimliği, üçüncü kuşağın yeniden hatırlama pratikleri ile gündeme gelmiştir. Tabi ki Ada'daki gibi bir sosyo-kültürel yapıyı aynen edinme gibi bir şey söz konusu değilse de otantik bir Giritlilik kimliğinin yeniden kurgulanması söz konusudur. Yemekler de burada Bektaşiliği yeniden hatırlamaya aracılık eden, günlük hayatlarında çok önemli yeri olduğu daha fazla gözlemlenen imgelerdir. Handan üçüncü kuşak informantlardan sadece bir tanesidir fakat onun Giritlilik kimliğini inşa etme ve hatırlama yolculuğunda diğer üçüncü kuşaklarla örtüştüğü birçok yön olmuştur. Her ne kadar diğer üçüncü kuşak Giritliler, yerel bir gurme olan Handan kadar yemeklere fazlasıyla ilgili değilseler de görüştüğüm birçok üçüncü kuşak informant otları yeniden öğrenmeye çalışan, unutulmuş yemekleri evlerinde pişirmeye başlamış ve Girit'teki yaşamı da araştıran bireylerdir.

Diğer önemli olan nokta ise, ikinci kuşağın Bektaşî bir geçmişi hararetle reddeden bir nesil olmasına karşın üçüncü kuşak Giritliler bunu kendi çabalarıyla öğrenip gündelik hayatında gururla anlatan ve söylemlerine eklemleyen bireylerdir. Burada önemli olan, Kemalist reformların oldukça etkili olduğu bir bölge olan Ege Bölgesi'nde yaşayan Giritlilerin, bir sonraki kuşakta unutulmuş dil ve din öğelerine karşılık geliştirdikleri araştırma ve hatırlama pratikleridir. Girit yemekleri ise bu unutulmuş ve hafızadan silinmiş geçmişe yeni bir kapı vazifesi görmüştür. Bu araştırmalar genelde ilk olarak yemekler üzerinden başlamıştır ve daha sonra edinilen geçmişe dair birleşenler ve bilgiler de bu nostaljik Giritlilik kimliğine eklenmiştir.

Aslında yemekler, yukarıda da bahsettiğim üzere, etkisi henüz tam olarak idrak edilememiş ve güçlü duyguları mobilize eden etmenlerden biridir. Bu sebeple, hafıza çalışmalarında ve kimlik araştırmalarında kritik yere sahiptirler. Girit yemeklerine bu kadar tutkuyla bağlı olan, tatmadıkları bir Girit yemeğini öğrenip mutfaklarında deneyen informantlar, hafıza inşası ile yemekler arasındaki ilişkinin de önemini göstermiş oluyorklar.

Anadolu'ya göç ettikleri zamandan bu yana diğer göç eden gruplardan hem mutfak hem de yaşam tarzı olarak farklı olan Girit göçmenleri, geçmişte Bektaşî bir inanca sahip olma ihtimalini yadırgamaktansa üçüncü kuşakla beraber günlük hayattaki pratiklerine eklemlemeyi seçmişlerdir. Bu eklemleme, Bektaşiliğe bir geri dönüş olarak değil daha ziyade nostaljik Girit yaşamına yeniden bir köprü kurup otantik bir Giritlilik kimliğinin tam olarak inşasının oluşması ile ilgilidir.

Kaynakça

Appadurai, A. (August, 1981). *Gastro-Politics in Hindu South Asia*. *American Ethnologist*, 8(3), 494-511.

Barthes, R. (1997). Towards a psychosociology of contemporary food consumption. In C. Counihan, & P. Van Esterik (Ed.), *Food and culture: A reader*. London: Routledge.

Erkal, A. E. (2008). *Geleneksel kültürüyle Türk Girit (3. kitap) Toplum* İstanbul: Lozan Mübadilleri Vakfı

Marcus, G. E. (1989). *Imagining the whole: ethnography's contemporary efforts to stiuat itself*. *Critical Anthropology*, 9, 7-30.

Morley, D. (1992). Electronic communities and domestic rituals. In M. Skovmand, & K. Schorder (Ed.), *Media cultures: Reapp-raising transnational media*. London: Routledge.

Pozitivizmin Ulus-devlet İnşasına Etkileri: Türkiye Toplumu Örneği

Ejder Ulutaş*

Pozitivizmden Yorumsamaya Bir Yol

Fen bilimlerinde bir problemin çözümü birçok yoldan mümkündür. İstenilen sonuca ulaşmak için bazı kuralların gereklerini yerine getirmek yeterli olmaktadır. Ancak ulaşılan yollar farklı olsa da yollar üzerine kurulu olan doneler aynıdır. Sonuca gitmeye yetecek sınırlı bir veri hazinesi söz konusudur. Kısmen çeşitlilik gösterse de dışına çıkılmaması gereken bir paradigmanın iktidarı varlığını gösteriyor burada. Paradigmanın dışına çıkıldığı zaman ise istenmedik bir sonuçla yüzleşmek işten bile değildir. Bu noktada mevcut kabul-lerin dışına çıkmak akıl kârı bir iş olarak görülmez.

Sosyal bilimlerde ise işin rengi tamamen olmasa da büyük bir oranda değişiyor. Bazen problem olarak görülen şeyi çözmek için mevcut verilerin dışına çıkıp başka perspektifler de geliştirmek gerekiyor. Sorunun çözümü için mevcut olanaklar, geliştirilen çözüm önerileri yeterli olmamakla birlikte olayı daha da içinden çıkılmaz bir hâle getirip kangren edebilir. Fen bilimlerinde şifaya aracılık etsin diye yazılan bir reçetenin “yanlış bir okuma” sonucu ya etkisini yitirmesi ya da zehir etkisi yapması söz konusu iken sosyal bilimlerde bazen yanlış bir okuma bile başlı başına üzerinde durulması gereken veriler sunabiliyor. İşte böylesi çok yönlü bir okuma toplumsal yapıyı iyi analiz etmeye olanak sağlamaktadır. Fen bilimleri mantığına göre işleyen bir toplum tasavvuru ve akabinde bu tasavvura göre inşa edilmeye çalışılan toplumsal ‘düzen’ pek çok açıdan yanlış ve eksik kalacaktır. Bir toplumun tevellüdü sürecinde fen bilimleri mantığıyla hareket edildiğinde ne tür problemler çıkacağı sorusuna

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

en iyi cevabı Cumhuriyet Türkiye'si vermektedir. Hatta daha derine inilecek olursa toplumun inşası noktasında katı pozitivistin mantık formları dışına pek çıkmadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Katı pozitivism bilindiği üzere "sosyal dünyanın doğa dünyasıyla özünde aynı olduğu, ikisinin de en iyi şekilde doğa bilimciler tarafından geliştirilen 'bilimsel yöntem' kullanılarak araştırılabilecek nesnel bir gerçekliğe sahip oldukları kabulüne dayanır. Pozitivist bir perspektifte öznel duygular, yorumlar ve hislere yer yoktur: bunun nedeni de en azından onların gözlemlenip ölçülememesi değil, özellikle nesnel bir analizi çarpıtabilmeleri ihtimalidir." (Slattery, 2007, s. 71). Böylesi bir ihtimalin imkânını bertaraf etme girişi ile malul resmî ideoloji, sosyal bilimlerin içerisine değer yargılarını katmamak için bir hayli çaba sarf etmiştir. Pozitivist paradigmanın yaptığı toplum tanımı dışındaki hiçbir tanıma, bırakın prim vermeyi hayat hakkı bile tanınmamıştır. Sosyal bilimlerdeki bu paradigma, Osmanlı sonrası varlığını iyiden iyiye hissettirmiş; devlet, sahnenin dışında bir seyirci olmaktan çıkıp toplumun nasıl olması gerektiği konusunda rol kesmenin ötesinde bir senarist edasıyla kendisini serdetmiştir. Yazdığı senaryonun konusu: yeni bir millet nasıl olmalı? Senaryonun retoriği: birlik ve beraberliğin önemi. Senaryonun topluma sunduğu reçete ise Ulus-devlet.

İlk etapta birbiriyle çok da ilintili değilmiş gibi görünen ulus-devlet ve pozitivism kavramlarının küçük çaplı bir kazı çalışması sonucunda birbirleriyle göbek bağıyla bağlı olduklarını görmek mümkün. Pozitivistin sosyal bilimleri iki kere iki dört edercesine katı sınırlarla çizmeye çalışması ulus-devletlerin ülke etrafına ve içerisine çizdiği sınırlardan pek farklı değil. Pozitivist mantığın sosyal bilimlerde dinî, değer yargılarını gelenekleri vs. yok sayma, farklı alternatifleri bertaraf etme girişi ile ulus-devletin çoğulluk yerine birlik söylemini öne çıkarması temelde aynı amaca hizmet etmektedir. "Türkiye Cumhuriyeti devletinin resmî ideolojisi o nedenle pozitivist bilim ideolojisi. Modern eğitim sistemimizin temelinde pozitivist bilim ideolojisi bulunmaktadır. Türk eğitim sistemi Cumhuriyet tarihi boyunca eğitim kurumlarında pozitivist ideolojiye uygun bir insan tipi, bir homo-pozitivismus yetiştirmeyi ideal olarak benimsemiştir. Türkiye'de ortalama insan klasik geleneğin göbeğinde dünyaya gelir (aile) ve sonra pozitivist ideolojiye gönüllü bir geçiş yapar (okul). Böylece klasik gelenekten kopmanın yolu "okula" gitmektir (...) Okumuşlarla toplum arasındaki kopukluk veya çatışma (bugüne kadar yanlış şekilde "kuşak çatışması" ve "aydın-halk kopukluğu" diye isimlendirilmiştir) klasik gelenekle pozitivist ideoloji arasındaki çatışmadır. Okumuşlarla halk arasındaki uçurum, pozitivismle klasik gelenek arasındaki uçurumdur (Arslan, 2007). Dolayısıyla pozitivist bilim anlayışı güvenilirlik adına en temel insani yönleri gözünü kırpmadan elinin tersine havale edebilir. Bu anlayış güven tesisi adına belki de bir yönüyle muğlak olan değerleri, nasları tehdit olarak görmekte bir beis görmüyor. Ulus-devlet de aynı şekilde güven tesisi adına farklılık ve çeşitlilikleri, birlik ve beraberliğe karşı girişilmiş bir komplo teşebbüsü olarak görmekten çekinmiyor. Aksine iktidarını tam da bu eksende yeniden üretiliyor. Pozitivistin sert determine söylemlerinin bir topluma adapte edildiğinde ya da toplum tasavvuru pozitivismden mülhem bir yapı arz ettiğinde o toplumun ne tür sıkıntılarla malul olabileceğinin en iyi örneklerini modernleşme esasına dayalı bir değişim gösteren Türkiye'de gözlemlemek mümkün.

Modernleşen “Devletin Ulus’u”

Burada Türk modernleşmesinin bütün yönleri üzerinde derinlemesine bir analize girilme-yecek. Zaten bu tarz bir girişim bu yazının kaldıracabileceği bir ağırlık değil. Ancak yine de yazının temel tezini destekleyecek donelerin sağlanması noktasında gerekli argümanlara burada yer verilecektir.

Türk modernleşmesi kendine has nitelikleriyle Batı’daki seleflerine nazaran başlı başına ayrı bir değerlendirmeyi hak ediyor şüphesiz. Batı toplumundaki değişimleri Batı’nın kendi iç dinamikleri içerisinde değerlendirmek mümkün gözükmesine rağmen aynı şeyin Türkiye toplumu için geçerli olduğunu söylemek aceleyle getirilmiş bir değerlendirmeden öteye geçmeyecektir. Bilindiği üzere Türk modernleşmesi kendi iç dinamikleriyle tesis olmuş bir modernleşmenin aksine alelacele kaba ve basit bir işçilikle kotarılmış *ısmarlama bir tahayyül dünyasının ürünü* tanımlamasını daha fazla hak ediyor. Nitekim “modernleşmeye ait bütün kural, kurum ve değerler, özel olarak ise ulusal kimlik, iktidarı elinde bulunduran devlet seçkinleri tarafından yukarıdan aşağıya, önceden belirlenmiş bir model içinde topluma dayatılmış ve giydirilmiştir. Bu ameliye gerçekleştirilirken başvuru yöntem, “pozitivist toplum mühendisliği” olmuştur. Kabaca, geleneksel olanın toptan reddedilmesi ve onun yerine bilimsel olanın egemen kılınması şeklinde algılanan pozitivism, “düzen ve ilerleme”nin bir “seçkinler zümresi” tarafından yürütülmesini öngörmüştür. Buna göre ulusal kimliği icat edecek ve bunu topluma giydirecek olan bu “seçkinler zümresi”dir (Bağlı & Özensel, 2005, s. 26-27). İnsel (2007, s. 21)’in yerinde tespitiyle Osmanlı modernleşmesi yapılan değişiklikleri devlet kurumlarıyla sınırlı tutmaktayken Cumhuriyet kadrosu ibreyi topluma yöneltmiştir. Böylece devlet katındaki reform çabaları yerini -daha şiddetli olmakla beraber- toplumu değiştirmeye matuf uygulamalara bırakmıştır. Yine İnsel’in değerlendirmesiyle kendi özgür iradesiyle seçebileceği bu yola toplum apar topar sürüklenmek zorunda bırakılmıştır (2007, s.11). Dünya Savaşı’ndan arta kalan bir toplumun Osmanlı’nın reddimirası ekseninde yeniden tanımlanması gerekiyordu ve bu vazifeyi en iyi ifa edecek kadro çoktan hazırды. Bir devletin reddi üzerine bina edilecek toplumun yine kendisini belli bir zeminde göstermesini gerektirecek bir devlet sıfatı ile tanımlanması gerekiyordu. Yani milletten önce ve ona amil bir devletin gerekliliği söz konusuydu. Nitekim “Türk modeli, devletini kuran ulus (Avrupa) örneğinde olduğu gibi ulus-devletten çok ulusunu belirleyen/oluşturan devlet örneğindeki gibi devlet-ulus modeli diye anımlandırılabilir bir geleneğe dayandırılmaktaydı.” (Ergil, 2000, s. 71). Yani “devlet ulustan önce vardı. Devlete meşruluğunu kazandıran ulus olmadığı gibi tersine ulusu ulus yapan, ona belli bir meşruiyet kazandıran devletti.” (İnsel, 2007, s. 53). “Anayasal anlamda Türk devleti, gerek Machiavelli gerekse Hegel’in formüle ettiği mutlak itaat edilmesi gereken, üstünlüğünün hikmeti kendinden menkul olan, sözleşmeye dayanmayan ve gücünü kendi kutsallığından alan bir görünüm sergilemektedir.” (Çaha, 2000, s. 239). Dönem, ulus temelli milliyetçiliklerin itibar gördüğü bir dönemdir ve emperyal tavrı- rın yanında bir o kadar da ülke sınırlarına kapanmayı telkin eden özellikleri haizdir.

“Osmanlı İmparatorluğu’nun çözülmesi belli bir pakt ile bir arada tuttuğu farklı unsurların ayrılığına dayanmıştır.” (Aktay, 2010a, s. 59). Dönemin ruhuna uygun ayrılıkların esas noktasını millilik diye ifade edilen bir retorik teşkil ediyordu. Böylelikle Osmanlı içerisinde yüzyıllarca yaşamış diğer kültürler, kimlikler bir bir dağ(ıt)ılmaya yüz tuttu. Zaten bu dağılma Cumhuriyet ideolojisinin kendi rüştünü ispatlaması için boş bir alan da bırakıyordu. “Cumhuriyet’in resmî tutumu, Anadolu’nun dama tahtasına benzeyen yapısını, hiç sözünü etmeden reddetmekti.” (Mardin, 2010, s. 65). Bu reddiyeden sonra geriye yeni bir etnisiteye dayalı ulusal bir kimlik türetmek kalıyordu. Aranan kimlik spontane olmaktan uzak devlet tarafından sınırları ve sorumlulukları belirlenmiş bir nosyonda olmalıydı. Ki öyle de oldu. Türk resmî kimliği, Türklerin milliyetçi bir bilince uyanmaları sürecinin bir sonucu olmaksızın, yukarıdan devlet seçkinlerince kotarılan bir proje olarak gündeme gelmişti (Kadıoğlu, 1999, s. 17). Devletin milleti olma vasfını taşıyacak Türk milleti kavramının içeriğinin nasıl doldurulacağı da yine resmî toplantılarda gündeme geliyor ve devlet seçkinlerinin kararlaştırdığı kurallar çerçevesinde millet kavramının sınırları çiziliyordu (İnsel, 2007, s. 54). Ulusal addedilen sınırlar içinde kalan diğer bütün etnik, dini ve kültürel unsurlar ya yok sayıldı ya da ötekileştirildi. Getirilen her alternatif ve muhalefet, “bölücülük” damgası yemekten kurtulamadı, ulusal sınırların dışında kalan bütün devletlerin ise Türkiye üzerinde her zaman karanlık emellerinin olduğu, ülkeyi ele geçirmek için fırsat kolladıkları korkusu toplumun kılcal damarlarına kadar enjekte ediliyordu. Ancak yapılan değişiklikler, getirilen çözüm önerileri Türkiye toplumunun problemlerine cevap vermekten ziyade sorunları daha da içinden çıkılmaz hâle getirdi. Çünkü öne sürülen çözüm önerileri toplumun talep ve beklentilerine göre değil, topluma rağmen. Ve ortak bir akıl değil seçkin bir tavrın ürünüydü. Seçkin bir zihniyet rehberliğinde geliştirilen pratikler kamusal alandaki vatan-daşların sınır ve sorumluluklarını da belirliyordu. Bu açıdan Türkiye’deki siyasal yapıyı iyi analiz edebilmek için ‘kamusal alan’ konusuna değinmek gerekiyor.

Kamu-Kamusal Alan Kavramı

Kamu-kamusal alan kavramları gündelik hayatın rutinlerinden, klasik felsefi tartışmalara kadar hemen her alanda kendilerine bir yer açmıştır. Burada esas olan kavramın etimolojik yapısından ziyade içerisinde anlam bulduğu kültür ya da devlet yapısının bu kavrama verdiği anlam ve bu anlam dâhilinde kavrama yüklediği misyonun neliğidir.

Kavramlar özü itibarıyla birer soyutlamadır ve ideal içerimlere atıfta bulunurlar. Bu açıdan kavramların işaret ettiği nesne ya da durumlar arasında çoğu kere mütekabiliyet olmaz. Aynı kavramla farklı durumların ifade edilmesini veya açıklanmasını hatta bu durumlara meşruiyet kazandırılmasını gözlemlemek mümkündür. Kavrama giydirilen bu farklı libasların şüphesiz hepsinin kendine ait meşru bir dayanağı vardır. Burada sorulması gereken şey kavramın etimolojisinden ziyade kullanım imkânlarını arttıran ölçütlerin ne olduğudur.

Şüphesiz kavramın eklemlendiği kültür veya devlet yapıları -inşasında bir pay sahibi olmasa bile- bu ölçütleri belirleyen en önemli etkenlerdir. Kavramların farklı yorumlanmasını da bu açıdan değerlendirmek sağlıklı olacaktır. Çünkü belli bir toplumda üretilen kavramlar salt o kültürün içinde üretilip tüketilmemektedir. Özellikle dünyanın iletişimsel anlamda büyük bir ivme kazandığı şu zamanda.

Artık her şey iletişime dâhil edilmiştir ve kavramlar da sadece üretildikleri kültürde absorbe olmayıp başka kültürlerle de kanallı olmaktadır. Bu açıdan kavramlar evrenselidir. Kendisi bir kavram olan 'kamu' da bu açıdan değerlendirilebilir. Bu kavram kimi zaman siyasetle kimi zaman siyaset üstü kimi zaman da siyasetin ötesinde bir söylemle kullanılagelir. Ancak hangi durumda olursa olsun kendisine bir iktidar alanı açmaktadır. Bazen bu kavram iktidar üretme dışında bir tür meşrulaştırım ifadesi olarak da kullanılmaktadır. Bunun tersi de doğrudur yani iktidara muhalif cenahın da savunma mekanizmasına dönüşebilmektedir. Bu noktadan sonra kavramın etimolojisine ya da ilk çıktığı yere bakmanın da bir anlamı olmayacaktır.

Kamu kavramı hukuki bir kavramdır ve 'herkese açık' anlamını içerir (Sarıbay, 2000, s. 17). Sözlük anlamı itibarıyla kamu (public) herkes, genel, umum, halka ait, umumi, açık, aleni gibi anlamlara gelmektedir. Genel gözleme açık, ortada olan ve herkesin denetimine açık anlamlarını da taşımaktadır (Yelken, 2003, s. 45). Kamusal alan ise kamu kavramının somut anlamda bir gerçeklik kazanması durumudur. Bu noktada kamusal alan artık belli bir zeminde anlam kazanmaktadır.

Kamusal alan konusunda en kapsayıcı tanımlamalar getiren isimler arasında Habermas'ı zikretmeden geçmek, konuyu eksik bırakacaktır. Habermas özellikle burjuva kamusunu ele aldığı Kamusal alanın Yapısal Dönüşümü adlı çalışmasında kamusal alanın tarihsel süreçte nasıl bir dönüşüm geçirdiğini ele almaktadır. Habermas (2004, s. 95)'a göre kamusal alanla her şeyden önce kamuoyunun oluşturulabildiği bir alan kastedilir. Bu alana tüm yurttaşların erişmesi garanti altına alınmıştır. Habermas aynı zamanda kamusal alanı kahramanlığın sergilendiği ve itibar kazanmanın belirlendiği bir alandan çok; katılımın ekseninde toplumsal normlara ve kolektif politik kararlara ulaşmada, o normların ve kararların muhataplarına söz hakkı tanıyacak prosedürlerin demokratik şekilde yaratılması olarak tanımlar (Keyman & Sarıbay, 1998, s. 34). Kavramın bu tanımı tamamen toplumsal birliktelik referans edilerek yapılmıştır. Aynı zamanda kavram, bir arada yaşama iradesine dayalı bir açıklamayı içermektedir.

Kamusal alan kavramı bir noktada kamu kavramını da içine alacak şekilde toplumsalın kısa ve uzun vadeli birlikteliklerini kapsamaktadır. Devlet, medya, eğitimin bütün boyutları, din, ideoloji vs. bu alanın özneleri olarak değerlendirilebilir. Adı zikredilen öznelerin şüphesiz hepsi topluma ve bireye seslenme noktasında önemli işlevlere sahiptir. Ancak bu çalışmada devlet ekseninde sürdürülecek bir kamusal alan tartışmasının konuyu daha diri tutacağı düşünülmektedir. Bu düşünce etrafında sürdürülecek tartışmada devletin bazı görünümle-ri ve kamusal alan yapısı hakkında birkaç şey söylemek gerekiyor.

Kamusal Alan ve Devletin Görünümleri

Devletin neliği, nasıllığı, niteliği gibi konu ve sorular gerek felsefe tarihi gerekse toplum bilimleri türevlerinde tartışmaların başköşesinde yer almaktadır. Devlet konusunda ütöpik ve teorik fikirler tarihin her döneminde var olmuştur. Devletin ortaya çıkışının nasıl olduğu sorusu önemli bir sorudur. Öncesi de olmakla beraber Rousseau ve Hobbess dâhilinde iki önemli damardan beslenen devlet teorileri, kamusal alan tartışmalarının da önemli iki besin kaynağını oluşturuyor. Hobbess da Rousseau da devletin bir tür toplumsal sözleşmeye dayalı bir oluşum olduğunun altını çiziyorlar. Ancak ikisinin çıkış noktası aynı olsa da devlet hakkındaki fikirleri için aynısını söylemek mümkün gözüküyor. İkisi arasındaki bu 'epistemolojik kopuşun' temeli devlet öncesi durumu nasıl değerlendirdiklerine dayanıyor. Hobbess devlet sözleşmesinin, insanları hayvani dürtülerin ön planda olduğu doğa durumundan kurtarıp bir anlaşma zemininde bir arada tuttuğu düşüncesine sahipken; Rousseau bunun tam tersi bir yolda seyretmektedir. Rousseau'ya göre insanlar devletin inşasından önce daha özgür ve medeniydiler sözleşmeyle beraber devlet, insanların özgürlüğünü gasp etmiştir. Her iki düşüncede de devlet profan bir nosyona sahipken bunlara farklı bir açılım getiren Hegel ise devleti aşkın (transandantal) bir hüviyete bürümüştür. Hegel'e göre devlet, tanrının yeryüzündeki gölgesidir ve bu yönüyle kadir-i mutlakdır.

Devletin niteliği, kapsayıcılığı, iktidarı gibi konulara getirilen yaklaşımlar devleti iki aşırı uç arasında gezdirip durmaktadır. Terazinin bir ucunda aşkın diğer ucunda ise araçsal bir devlet düşüncesi ve bu düşüncelere dayalı söylem artı pratikler yer almaktadır. Kamusal alanın niteliği de bu iki düşünce arasındaki gidip gelmelerin sonucuna bağlıdır. Aşkın olanın merkeze alınarak yapılan devlet tanımı, kamusal alanı da bu yönde bir açıklama yapmaya iter. Hakeza devletin araçsal yönüne vurgu da devleti bu düşünce dolayımında belli bir yere oturtur. Ancak devletin niteliğine getirilen yaklaşımlar bu iki düşünce (araçsal-aşkın) tarzıyla sınırlı kalmamaktadır. Bu iki ayrımın türevleri Hegelyen manada sentezi sayılabilecek pek çok devlet ve kamusal alan tanımları getirilmiştir. Otoriter devlet, totaliter devlet nasyonal sosyalist devlet, ulus-devlet, şeriat devleti gibi örnekleri daha da arttırılabilecek devlet tanımları esasında birer 'ideal tip'tir.

Bu yazının önemli sorularından biri de kamusal alan ve devlet arasındaki ilişkide hangisinin belirleyen hangisinin belirlenen olduğudur. Kamusalılık mı devleti belirliyor? Yoksa devlet mi kamusalılığın içeriğine yön veriyor? Bu sorular kamusal alan ve devlet tartışmalarının önemli bir sorunu olarak orta yerde duruyor. Bu soruyu yumurta-tavuk dilemmasından kurtarmak için Giddens'in yapılaşma teorisine atıfta bulunmak yeterli olacaktır. Giddens'in Batı felsefesinin 'ya... ya' mantığını 'hem... hem' mantığına çevirdiği bu teorisinde, yapılar mı toplumsal ilişkileri belirler; toplumsal ilişkiler mi? yapıları meydana getirir sorusuna 'her ikisi de' cevabı yer alır. Bu noktada kamusal hayat bazen devletin işleyişine yön verirken bazen de devletin niteliğine göre (otoriter, totaliter vs.) şekil kazanır. Burada hangi alanın diğerini belirlediği sorusu yönetim anlayışıyla ilgili bir sorudur. Totaliter yönetimin hâkim olduğu bir yerde top-

lumun beklentilerini karşılamaya yönelik bir kamusalılıktan bahsetmek çok güç gözüküyor. Böylesi bir yönetim anlayışında farklı söylem ve talepler, öncelikle bölücülük ve araya nifak sokmak gibi toplumsal hayatta olumsuzlanan ifadelerle damgalanır ve nihayetinde bastırılır. Düşüncenin bu arche-politik düzeyi kamusal alanda yerleşik ideolojiden başka hiçbir düşünceye hayat hakkı tanımaz. Böylesi bir ortamda farklı yaşam tarzlarına yönelik düşüncelerin dillendirilmesine rastlansa da çok silik kalacaktır. Çünkü her alanı tekelinde tutan devlet farklı bir sesin çıkmasına tahammül edememektedir. Hâl böyle olunca burada işleyen kamusalılık toplumun talep ve beklentilerine yönelik değil topluma rağmen bir kamusalılıktır. Bu sistemde 'halk için fakat halka rağmen' retoriğinin gücünü görmek zor olmasa gerek.

Tersinden bir okumayla da süreci değerlendirmek mümkündür. Toplumsal beklentileri merkeze alan bir devlet anlayışında kamusal alan çok farklı bir niteliğe bürünmektedir. Ekonomi özelinden bakılacak olursa "devlet piyasalar üzerinde doğrudan hâkimse kabaca devletçi ya da sosyalist ekonomi; izleyiciyse (laissez faire) liberal ya da serbest pazar ekonomisi, şayet her ikisinin de arasında bir yerde ise karma ekonomi gibi isimler alır. Benzer işleyiş kamusal alanda siyasal sistemler için de geçerlidir. Teorik olarak kamusal alan aktörlerinden biri olan devlet kamusal alana resmî ideolojisi, eylemlilik ve resmî-yarı eylemlilik örgütleriyle tamamen hâkimse faşizm, komünizm gibi otoriter, diktatör sistemlerden söz edilir. Devletin kamusal alana derece derece daha az müdahil olduğu durumlarda ise temsili demokrasi, katılımcı demokrasi ve çoğulcu demokrasinin çeşitli biçimlerinden söz edilir (Yelken, 2003, s. 49). Devletin bu görünümünün kamusal alanın görünümüne de yansıdığı; devlet aklının kamusal alanın tümüne etki ettiği görülmektedir. 'Devletin kamusal alanı giderek tamamıyla kontrol altına alması ve totaliterleşmesi aslında tek boyutlu bir süreç değildir. Klasik dünyada cemaatin kendisiyle özdeşleşmiş olan kamunun, modern dünyada dönüşüm geçirerek ulus-cemaatle de özdeşleşmesi birbiriyle yakından ilişkilidir. İlginç bir şekilde dönüşüme uğrayan cemaat duygusunun, Anderson'un tipleştirdiği hayali ulus-cemaatte biçimlenmesi, modern devletin meşruiyet temelini sağlayan yanıyla ulus-devletlerin totaliter niteliğinin -en uç örneğinin Nazizm'de görüldüğü- ortaya çıkmasını sağladı (Yelken, 1999, s. 187).

Kamusal alana müdahalenin devlet eliyle gerçekleştiği yapılardan biri de şüphesiz ulus-devletlerdir. Ulus-devletler kendilerini tek bir iktidarın bütün bir toplumu yekpare bir bütün etrafında bir arada tutma felsefesiyle konumlandırmaktadırlar. Suni benzerliklerin ön planda tutulup doğal farklılıkların yok edilmeye çalışıldığı böylesi yapılarda kamusalın halka hitap etmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla üretilen kamusal-kamusalılık anlayışı toplumda önemli sorunlar doğurmaktadır. Devlete yüklenen bu anlama dayalı problemlerin yaşandığı toplumlardan biri de Türkiye toplumdur. Modern Türkiye'nin inşası bir reddi mirasa dayalı olmuş, Türkiye kendisini Osmanlı'dan tamamen ayrı bir konuma yerleştirmiştir. Kendisi bir ulus-devlet olan Türkiye, kamusalılık konusunda pek çok malzemeyi de bolca sunmaktadır. Türkiye'nin devlet deneyimi ve kamusalılığına bakmak devlet ve kamusal alan ilişkisinin çok çeşitli örneklerini de serdetmeyi sağlayacaktır.

Türkiye’de Kamusal Alanın Atmosferi Üzerine

Şüphesiz pek çok malzeme sunması bakımından Türkiye’yi farklı bir kategoride değerlendirmek gerekiyor. Çünkü Türkiye’deki süreç ve bu sürecin işleyiş mantığı böylesi bir değerlendirmeyi fazlasıyla hak ediyor. Türkiye -her ne kadar reddimiras yapsa da- köklü bir devlet geleneğinin mirasçısıdır. Daha önce de ifade edildiği gibi Türkiye’de devlet, ulustan önce vardı. Devlete meşruluğunu kazandıran şey ulus olmadığı gibi; ulusu ulus yapan, ona meşruiyet kazandıranın devlet olduğunu burada kaydetmek gerekiyor. Devlet ve ulus ilişkisinin ortaya çıkardığı bu oluşum ‘milli devlet’ vasfını taşımaktan ziyade; devlete ait bir millet ya da ‘devletin milleti’ tanımlamasına daha uygun düşüyor. İnsel (1990, s. 54)’e göre devletin milletinin özünü oluşturacak olan Türk ulusu ise resmî toplantılarda ve devlet seçkinlerinin denetiminde hatta tekelinde belirlenmektedir. Bu yüzden devlete uygun bir ulusun inşa süreci bir hayli sancılı olmuştur. Yapılan reform çalışmaları, Osmanlı’dan geriye kalan bir toplumun kültür kodlarıyla aynı şifreyi taşııyordu. O yüzden bu reformlar yer yer tepkilerle karşılaştı ancak bu tepkiler hedefteki düşüncenin yönünde bir sapma meydana getirmemiştir.

Tarihselliği zayıf bir toplumda, yani yeninin -ekonomik, kültürel ya da bilimsel- içsel yapısal bir süreç olarak ortaya çıkamadığı bir toplumda, yönetici seçkinlerin iradelerinin modernleşmeci ideolojiler aracılığıyla toplumu yönlendirmede ağırlık kazandığını dile getiren Göle (1998, s. 20) modernleşmenin eklektizmine atıfta bulunmaktadır. Bu durum modernleşmenin bir acziyet ürünü olduğu düşüncesini daha da haklı kılmaktadır. Türkiye’de ulus-devletin inşa sürecinde edindiği deneyim, kamusal alan algısını da bir hayli etkilemiştir. Devletin tek hükmü şahsiyet olması ve devletin inşa sürecinde örnek alınan Batı eksenli reform hareketleri kamusal alanı da tahakküm altına almıştır. Toplumsal algıda öyle ki kamu denince akla tek şık gelmektedir: devlet.

Devlet bizden ayrı bir varlık mıdır? Siyasal felsefenin tartışma konularından birisi olan bu soruya üstü kapalı olarak evet dediğimiz için kamu ihalelerini devletin ihaleleri, kamu bankalarını devletin bankaları, kamu borçlarını devletin borçları olarak okuruz (Yelken, 2003, s. 45). Gündelik konuşmada kamu dendiğinde hemen devlet gelir aklımıza devlet idaresi, organları, kuruluşları, görevleri ya da etkileri gibi şeyleri, devlete ait ya da devlet kontrolünde yürütülen resmî alanı kastederiz (Özbek, 2004, s. 31). Bu yüzden devleti sosyal hayatın gereklerinin dışında bir yere oturtmuş olur ve ona sorgulanamaz bir nitelik kazandırmış oluruz. Aslında kamu yararının hepimizin yararının olduğu ve bunun bilincinde olduğumuzu belirtir Özbek. Bu tespite göre iki sonuç çıkarmak mümkündür. Ya halk kamusal alanın bu şekilde olmasını istiyor ya da sivil bir iradenin yokluğu varsa da cılız olduğu sonucu çıkıyor. Esasen ikincisi durumu resmetmede daha uygun düşüyor çünkü ara dönemlerde darbelerle kalp ritmi bozulan bir toplumda bu duruma direnç gösterecek bir irade söz konusu değildir. Hâl böyleyken kamusal alanda tabir yerindeyse at koşturanlar bu alan üzerinde kendi istek ve çıkarları doğrultusunda tasarrufta bulunuyorlar.

Kamusal Alanda Devletin Makbul Vatandaşı Ol(ama)mak

Yeni devlet inşa edildikten sonra bu devlete uygun bir vatandaş profiline de ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyaç doğrultusunda artık 'yeni devlete sadık ve onun hizmetinde olan yeni bir ulusal bilinçlilik oluşmasını sağlamak için halkın düşüncelerini devlet düzenleyecektir. Dolayısıyla 'yeni millet' ve 'yeni vatandaş' tanımları devlete karşı bireysel hak ve özgürlükler kavramını karşılamıyor aksine hakları vatandaşların toplumsal, ekonomik ve siyasal haklarıyla ilgili devlet merkezli tanımlara bağlı sayıyordu. Bunun arkasında, sınıf ayrımları ve çatışmaları bulunmayan, devlet tarafından temsil edilecek ve korunacak ebedi bir varlık olarak kutsanan, birleşik, dayanışmacı ve bir bütünlük olarak Türk toplumu kavrayışı yatıyordu (Özdalga, 1998, s. 90-91). Böylece devlete göre bir ulus seçimi konusunda verilen tercihte Türk etnisitesi merkeze alınmıştır. Bu teklğin getirdiği düşünce tarzı aynı zamanda devlet içerisinde 'ötekî'ne yer vermeyecek bir düşüncenin de mimarıydı. Kültürel yönüne yapılan atıf da aslında bu millilik söylemini etnisite jargonunun dışına taşıramamıştır. Ayrıca devletin 'tek'liğe yaptığı vurgunun, meşru dayanağını en çok da milli birlik ve beraberlik söylemi oluşturuyor. Milli birlik ve beraberlik retoriği uzun zaman pazarda bir hayli müşteri bulmuştur. Şüphesiz milli birlik ve beraberlik, bir devletin yurttaşlarını ortak bir paydada buluşturması açısından önemlidir. Fakat bu milliliğin bütün kesimleri kapsaması, herkesi kucaklayıcı bir ifadeye kavuşması gerekiyor.

Cumhuriyet devrimleri, devletin rüşünü ispat için girilen reformları ifade eder. Bu reformların tanımladığı bir de kamusal alan vardır. Yapılan inkılaplar, yenilikler aynı zamanda kamusal alanın nasıl olması gerektiğinin de cevabını veriyordu. Ulus-devletin düşünce yapısını simgeleyen bir kamusal alan. Ancak daha önce de ifade edildiği gibi toplum yapısı bu tür bir kamusalılığı kaldıracabilecek durumda değildi. Çünkü belli bir mühendislik mantığı çerçevesinde tasarlanan ve tanımlanan bu kamusal alanda ötekilere artık yer kalmamıştır. Çok kültürlülüğüne vurgu yapılan bir toplumda böylesi bir uygulama diğer unsurların ya da farklılıkların tasfiye edilmesini gerektiriyordu. Nitekim mübadele, dilde sadeleşme, kılık kıyafet değişikliği vs. bu yöndeki çalışmalara örnek gösterilebilir.

Devletin sınırlarını çizdiği bu kamusal alanda artık vatandaşın kendisi olarak var olabilmesinin önü tıkanmıştı. Kamusal alanda artık istenen kıyafetleri giyenler, istenen dil konuşanlar, izlenen ideolojiye sadık bekçilerin dışında başka hiç kimseye yer yoktur. Nitekim 1950'li yıllara kadar geleneksel kıyafetiyle köyden kente gelen vatandaşların büyük şehir merkezlerine alınmadıkları gerçeği de orta yerde duruyor. Resmî ideolojinin ürettiği kamusalılığın makbul vatandaşı olmak da kamusal alandan atılmak da beraberinde pek çok sorun meydana getirmiştir. Nitekim Mardin (2002, s. 356) de devrimlerin istenen şekilde başarıya ulaşmadığını ifade ederken de bu durumu otoriter kentli zihniyetin köylüye karşı takındığı başlıca tutuma bağlamaktadır. Bu baskıcı otoriteye karşı yürütülen karşı hareketler ise bazı müdahalelere maruz kalmıştır. 'Kendisini hâkim kültürel kimlik tarafından baskılanmış,

ötelenmiş hissedenlerin verdikleri farklılık mücadelesi siyasal sistem içinde bölücülük, ayrılıkçılık olarak algılanmakta ve bu durum ötekileşme denilen süreci daha da beslemektedir (Aktay, 2010a, s. 22). Böylesi bir süreçte pek çok gerilimin yaşandığını görmek çok zor değildir ve bu gerilim durumu belli bir kesimi tahakküm altına alırken diğer bir kesime önemli bir rant alanı açmaktadır.

Laik Olmak mı? Layık Olmak mı?

Pozitivizm dini toplumsal bir olgu sayar ve onun işlevini bilime aktarmak ister. Ama bilim ile dinin işlevleri birbirinden tamamıyla farklı şeyler olduğu için bu indirgemecilikten bir sonuç alınamaz. Türkiye'deki Kemalist program da pozitivist bir inançla bu çerçevede toplumun yasalarını doğa yasalarına indirgemeye çalışmış ama beklediği hedefe ulaşamamıştır, din daha belirgin bir biçimde açığa çıkmıştır (Aydın, 2004, s. 201). Bu açığa çıkışı belli bir tepkisellikle zikreden yaklaşımların yanında bunun spontane bir süreç olduğu yönünde bir kanaatin var olduğunu da kaydetmek gerekiyor. Türkiye'de din konusunda yapılan tartışmaların merkezinde yer alan kavram laikliktir. Gerek pozitivizmin dine bakışında gerekse toplumdaki din-devlet ilişkisine yönelik bakışta bu kavram önemini koruyor. "Laiklik konusu modernleşmenin Türkiye toplumuna getirdiği eğreti değişiklikleri simgeleyen bir gösterge hâlini almıştır. Kavram aslında Orta Çağ dogmatizmini yıkarak aklın öncülüğü, bilimin aydınlığı ile gelişen özgürlük ve demokrasi arayışının, uluslaşmanın, bağımsızlığın, insanlık idealinin temeli olan bir uygar yaşam biçimi (Türküne, 2006, s. 68) olarak tanımlanmıştır. Batı'da seküler bir yaşamı talep eden bu söylem, temelde din ve devlet otonomluğu esası üzerine inşa olmuştur. Kartezyen öğretinin süzgecinden geçen bu düşünce, din ve devlet işlerinin birbirinden bağımsız yürütülmesini talep etmektedir. Yani dinin nüfuz ettiği alanlarda devlet müdahalesi; devlet elinin olduğu alanlarda ise dinî motivasyon, ritüel ve motiflerin varlığı söz konusu olamaz. Her iki alanın da kendine ait bir mahremiyet sınırı vardır ve bu sınırların aşılması laikliğe tehdit olarak algılanır. Bu yüzden her iki alan da nerede durulması gerektiğini bilip ona göre hareket eder. CHP'nin altı okundan birinde temayüz etmiş olan Türkiye'deki laikliğin temelde din ve devlet otonomluğuna dayandığı iddia edilse de gerçekte durum hiçbir zaman böyle olmamıştır. Türkiye'deki laiklik, devletçi söylem lehine işleyen yüzgezer bir niteliğe sahiptir. Kemalizm'in altı ilkesinden biri olan laiklik, ülkede çok sancılı süreçlerin geçmesine neden olacak handikaplara sahiptir.

Laiklik kavramı ve bu eksende yürütülen din politikaları, Batılı anlamdaki tanımından çok farklı bir yere oturtulmuştur. 'Türkiye Cumhuriyeti'nin din politikalarını kendine özgü bir laiklik anlayışı belirlemiştir. Pratikte din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması üzerinde yoğun bir vurgu ve dinin devlete devletin de dine karışmaması şeklinde bir resmî tanıma bağlanmışsa da devlet iradesi dinî alanı hiçbir zaman özerk bırakmamıştır (Aktay, 2010b, s. 178). Dolayısıyla laiklik bir tür sekülerleşme talebinden ziyade devletin kamusal alandaki

hâkimiyetini muhkemleştirici bir misyon yüklenmiştir. Nitekim yapılan uygulamalar bu tezi desteklemektedir. Bu noktada din kamusal alandan kopartılıp bireylerin vicdanlarına sıkıştırılmaya çalışılmıştır. Ancak kamusal alandan dinin tamamen koparılması mümkün olmadığı için devlet dinin kamusal alandaki görünümünü kendince disipline etmeye çalışmıştır. Dolayısıyla 'iktidarına hiç kimseyi ortak etmeme istenciyle yüklü ulus-devlet yine ancak iktidarı kimseyle paylaşmama ilkesiyle tutarlılığını koruyabilen bir dini kendi iktidarı açısından işlevsel bir birime indirgeyebilmiştir (Aktay, 1999, s. 175).

Daha önce de ifade edildiği gibi ideal anlamda laiklik her iki alanın ayrıklığını öngörmesine rağmen Türkiye'de resmî ideolojinin lehine yüzergezer bir özelliğe sahiptir. Bunu iki örnek üzerinden açabiliriz.

Diyanet-imam hatip-ilahiyat: Bu kurumlar bağlı bulundukları yer bakımından laiklikle çelişen bir görünüm arz etmektedir. Çünkü bu kurumlar içeriği devlet tarafından belirlenmiş kurallara göre hizmet vermektedir. Devletin güdümünde, resmî ideolojinin söylemleri dışına çıkamayan bir kurumun, toplumun beklentilerine ne ölçüde cevap vereceğini kestirmek çok zor olmasa gerek. Nitekim orman haftası, anneler günü, milli gün ve bayramların anlam ve önemi, milli birlik ve beraberlik, savurganlığın dinî sakıncaları vs. konularda siyasal konjonktürün gerektirdiği çerçevede cuma hutbesi duymayan yok gibidir (Aktay, 2010b, s. 185). Devlet gücünü elinde tutan erk böylece hutbelerin de içeriğini belirleme yetkisini kendisinde bir hak görmektedir sakınca duymamaktadır.

Şehit ve şehitlik mefhumu: Şehitlik kavramı dinî bir kavramdır ve öte dünyaya işaret eder. Cenaze törenlerinde askerî komuta kademesinin şehitliğe atıfta bulunmaları laikliğin tanımına ters düşmektedir. Hakeza askerliğe değinilirken kullanılan 'peygamber ocağı' sıfatı da THK'nın kurban derilerine olan talebi de aynı açıdan değerlendirilebilir.

Cumhuriyet ideolojisi kendisini aynı zamanda kılık-kıyafet üzerinden de inşa etmişti. Batılılaşmaya dönük uygulamalar giyim kuşamı da etkisi altına almış, kamusal alanda artık kültürel kıyafetlere pek yer bırakılmamıştı. Bugün bu problem büyük oranda çözüldüyse de (Ki hâlen de insanlar giyim kuşam; saç-sakal yönünden iyi, kötü, gerici gibi yaftalamalara maruz kalıyor.) etkisi yine de sürüyor. Nitekim başörtüsü problemi böylesi bir problemdir. Bugün pek çok vatandaş sadece başörtüsü taktığı için kamusal alandan mahrum bırakılıyor. Gerek eğitim gerek çalışma gerekse gider vatandaşlık haklarından mahrum kalıyorlar. Bu mahrumiyetin üretilmesinde-yeniden üretilmesinde kamusal alanın kim(ler)in alanı olarak görüldüğü sorusu önemli bir etken olarak göze çarpıyor. Eğer kamusal alan devletle özdeşse (ki ülkemizde bu böyle) devlet vatandaşın kıyafetinden tutun yiyip içmesine kadar bütün hâllerine müdahale etmeyi kendisinde bir hak olarak görür. Burada toplumsal bilincin de kamusalın yeniden üretilmesinde önemli bir pay sahibi olduğunu ayrıca kaydetmek gerekiyor. Başörtüsü sorunu da bu tarz bir algıya dayanıyor. Bu algının bir tarafında her şeye kadir görülen devlet ve devletin 'beyaz' vatandaşları, öbür tarafında ise ödevleri olan vatandaş

yer alıyor. Başörtülü insanlar ise ödevleri tam yapmayan öğrenciler gibi muamele görüyor. Ancak bu tarz bir düşünce hiçbir şekilde tolere edilemez. Ne tür bir motivasyonla takmış olursa olsun insanların giyimine karışmak demokratik bir kamusal alanın ruhuna ters düşen bir durumdur.

Türkiye’de kendilerini özgürlükçü olarak tanımlayanların büyük çoğunluğu dindar muhafazakâr eğilimler karşısında temel güvenceyi Kemalist devlet güçlerinin kendilerine atfettikleri duruma müdahale etme yetkisinde bulurlar (İnsel, 1990, s. 132). Böylece dine yönelik bir söylem ya da pratik, kendisini ülkenin sahibi gören bir seçkin zihniyet tarafından laikliğe tehditle itham edilmektedir. Bu vehim üzerinden kurulan kanunlarla, yönetmeliklerle de vatandaşlar yargısız infaza tabi tutulmaktadırlar. Bu infaz girişiminin temelinde esasen irtica korkusu değil iktidarı kaybetme endişesi yatmaktadır. Başörtüsüne olan linç girişimlerinin de temelinde iktidarı elden kaçırma kaygısının yattığını söylemek yanlış olmayacaktır. İktidar hırsının yer aldığı bir ortamda, bir kamusal (!) alanda, vatandaşların ‘kendisi olarak’ var olabildiğini iddia etmek biraz safdillik olacaktır. Sorunun çözülmesi büyük oranda bir zihniyet dönüşümünü gerektirmektedir. Böylesi bir dönüşüm olmadığı sürece; bir kesim laiklik adına kamusal alandan mahrum kalırken diğer bir kesim bu alanı kendi özel alanı gibi görmeye devam edecektir.

Tortuların ve Korkuların Ardından

Devleti kendi tasarrufu çerçevesinde istediği şekilde tanımlayan vesayet sistemi ülkeyi uzun bir müddet tekelinde tutmakta büyük bir maharet sergilemiştir. Elinde tuttuğu toplumu kenarından köşesinden kırıp iyice kuşa çeviren seçkin kesim bütün alanlara nüfuzunu geçirmeye çalışmıştır. Problemi millette görmek istemiş bir vesayetçilik söz konusudur burada. Zaten “Vesayetçiliğe göre asıl sorun toplumun bizzat kendisidir. Çünkü verilen fi-güranlık görevinin ötesinde kendisince belirlenen etkin bir rol oynama ihtimali hep vardır. Bir kere toplum, bilmeyen, bildiğini de yanlış bilen, belki daha da önemlisi sisteme uygun düşmeyen kanaatlere sahip bulunan bir yığındır.” (Aydın, 2010).

Millet vurgusunu tek bir etnisiteye, dinî söylemini bireysel vicdanlara hapsedilmiş suni bir Sünniliğe dayandırmış, dış dünyayla bağlantısı pamuk ipliğine bağlanmış kısır bir tahayyül dünyası hâkimdi. Bastırılmış kültürel, etnik ve dinî kimliklerle bir toplum topyekûn mahkûm edilmişti. Seçkin kesime göre ülkenin yönetimi hakla bırakılacak kadar basit bir iş değildi. Onlara göre toplum, akliselim kararlar veremeyen, başıboş bırakılırsa her an yanlış yapma ihtimali olan bu yüzden her an tepesinde devletin şamarını hissetmesi gereken bir güruh-tan ibaretti. Toplumun özgürlük, hak temelli bir talepte bulunması hâlinde darbe takvi-yeleriyle toplumu susturup problemi kendilerince hâll edilmiş varsayıyorlardı. İrtica, terör, bölücülük ve komünizmin hortlayacağı söylemleriyle toplum sürekli korku ile yönetilmeye çalışılmaktaydı. Korku üzerinden üretilen bir tür iktidarın varlığı söz konusuydu. Korkunun

verdiği tedirginlik hâli, toplumdaki farklı unsurların birbirlerini tanımada önemli bir engel teşkil ediyordu. Çünkü tehdit ya da düşman diye gösterilen unsurları tanımaya çalışmak aynı yaftayı yemekle özdeşti. Ayrıca iç düşmandan başka bir de dış düşmanlar vardı hatta herkes düşman ilan edilmişti. Üç tarafı denizlerle çevrili bir ülke dört tarafı düşmanlarla çevrili bir girdap.

Peki, Ne Değişti?

Pozitivizm, gerçekliği tamamen bilimsellik adı altında fen bilimlerinin iktidarında yok ederken din ve değerlerin ise teolojik alanda kalması yönünde büyük çaba sarf etmişti. Dinin sosyallik yönü görmezden gelinmeye çalışılırken sosyal olan da determinizm kısılcasına alınmıştı. Böylece bilimsel diye adlandırılan alanda din, değer, kültür, ön yargılar vs. tamamen uzak tutulmaya çalışıldı. Bunun yapılmasındaki temel motivasyon beşerî bilimlerde pozitivist beklentilerin gerçekleşeceğine olan inançtı. Ama öyle olmadı; “beşerî bilimlerde pozitivist beklentilere ulaşamadığı gibi daha ortaya çıkışından itibaren pozitivist bilim anlayışına yönelik eleştiriler çığ gibi büyüyerek gelişti ve bugün beşerî bilimlerde pozitivist almayışın bunalımından ve yeni, alternatif bir anlayışın gereğinden söz edilmeye (Göka, Topçuoğlu & Aktay, 1995, s. 24) ve insanların, bir ‘anlam’ dünyasına sahip oldukları gerçeği gün geçtikçe daha çok kabul görmeye başladı. Yorumsamacı adı verilen yaklaşım ön yargılar dâhil insanın bütün hâllerinin işin içine dâhil edilmesini telkin ediyordu. Nitekim felsefi hermenötüğün temsilcisi Gadamer ön yargı ile ilgili şunları söylüyordu:

... bilgi irademiz ön yargıların köleliğinden kurtulmayı ne kadar hedeflerse hedeflesin, ön yargılardan bağımsız hiçbir anlamının olamayacağı kuşku götürmez (Gadamer, 2009, s. 319-320).

Böylece beşerî bilimlerin fen bilimlerinin katı mantığından ayrılmasıyla toplum analizleri de daha makul bir raddeye erişmiş oldu. İnsanın anlam dünyasına yapılan güçlü atıf bu yaklaşımın tarzını cazip hâle getirdi. Hermenötik yaklaşımın iyice görünür olması, ulus-devletlerin aşınma süreciyle hemen hemen aynı döneme denk düşmektedir. Pozitivizmin kesinlik iddiası ve bütün alternatif söylemleri bertaraf etme girişimi ulus-devlet mantığına yakışıyordu ancak yorumcu düşünme tarzı çok farklı bir yerden konuşuyordu. Nitekim Türkiye’de de yorumcu yaklaşımın görünür olmaya başlamasıyla sosyal bilim ve bu bilim ekseninde tanımlanan toplumun da çehresi değişmeye başladı. Artık kamusal alanda farklılıklar iyiden iyiye göze çarpar oldu. Bilim anlayışında meydana gelen bu değişiklik toplumsal ilişkilerde de kendisini göstermeye başladı. Bilim dünyasında yaşanan bu zihniyet dönüşümüne paralel olarak toplum katında da önemli açılımlar kaydedilmiştir.

Cumhuriyet’in resmî tutumu, Anadolu’nun dama tahtasına benzeyen yapısını, hiç sözünü etmeden reddetmekti. Cumhuriyet ideolojisinin benimsettirildiği kuşaklar da böylece, yerel ve dinsel grupları, Türkiye’nin karanlık çağlarından kalma gereksiz kalıntılar olarak görüp

reddettiler (Mardin, 2002, s. 65). Bu reddetme ve dışarıda bırakma politikasıyla ayrı türdenliğin aynılaştırılabileceği düşünülüyordu. Resmî ideoloji tarafından bastırılmış dinî, etnik, cinsel ve siyasal kimliklerin bu baskılar karşısında boyun eğip kaderlerine razı olacakları düşünülüyordu. Eski Türkiye’de Özbek (2004, s. 35)’in deyimiyle sivil özgürlükler basit bir halkla ilişkiler meselesine indirgenmiş; yaşam hakkı, kendi dilinde/görüşünde ifade gibi haklar yıkıma uğratılmış; kamuoyu egemen medyanın yazdığı senaryoya göre işletilmiş; medya, ekonomik-politik çıkarlar iç içe geçmiş; kamusalın da mahremiyetin de içi boşaltılmış; aleniyet praksişi yerine kamu ve devlet sınırları sahneye çıkmış; ülke derin devlet çeteleri tarafından kuşatılmıştı. “Eski Türkiye’de halk devlet için vardı; ülke, devlet sahiplerinin Kemalist sivil-asker bürokrasi olduğunu sananların yönettiği bir ülkediydi. Kimliklerin bastırıldığı, suni korkularla halkın kontrol edildiği, otoriter yönetimin meşrulaştırıldığı, ayrıcalıklı sınıfların halkı hizaya getirmek için darbe yaptığı, ekonominin İstanbul sermayesi ve yerli burjuvazinin elinde olduğu bir ülkediydi. Ancak özellikle 1980’den sonra gerek devlet düzeyinde gerekse kamusal düzeyde önemli değişim, dönüşümler yaşanmıştır. AB üyeliğine uyum sürecinde demokratikleşme yani kamusal alanın halka açılması adına pek çok gelişme kaydedilmiştir (Dağı, 2010).

Sivil hak ve özgürlük talepleri teferruatın ötesine geçmiş, sivil toplum örgütlerinin sesi daha gür çıkmaya başlamıştır. Yaşam hakkına saldırmanın büyük ölçüde önüne geçilmiş, pek çok faili meçhul olay gün yüzüne çıkarılmıştır. Devletin, vatandaşına karşı işlediği meşru(!) cinayetlere artık vize verilmemektedir. Çünkü vatandaşın değil devletin varlığının vatan-daşa ait ve ‘armağan’ olması gerektiği anlaşılmıştır. Devlet ceberut vasfının dışına çıkmış, vatandaşlara karşı daha kucaklayıcı bir misyon yüklenmeye başlamıştır. Daha düne kadar insanların kendi dillerinde konuşmalarına müsaade edilmiyordu. Kürtçe yasağı bunun en bariz örneğidir. Aynı sorun diğer etnik, dinsel ve cinsel aidiyetler için de geçerliydi. Ama bugüne baktığımızda kamusal alanda insanlar artık her türlü aidiyetini rahatça ifade edip pratiklerini serdedebiliyorlar. Yasaklar gün geçtikçe kalkıyor, dinî taleplerin karşılanmasına yönelik geniş yelpazeye sahip çalışmalar yapılıyor, ekonomik yönelimde fırsat eşitliği esas alınmaya özen gösteriliyor. Kamusal alanda ayrıca artık tek bir medya söz sahibi değil. Vatandaşlar böylece medya gruplarının verdiği bilgileri karşılaştırıp değerlendirme olanağına sahip oluyorlar. Kamuoyu oluşturmada ‘tekelin medyası’ dönemi sona ermiş; her kesime seslenebilen yayın organları kamusal alana çıkmıştır. Kamusal alanda ekonomik yönelimler artık belli bir kesimin tekelinden çıkmış farklı birliklerin de yer alabildiği bir alana doğru kaymıştır. Rekabet mantığının hâkim olduğu bir ekonomik yönelimde herkes gücü dâhilinde kamusal alanda yer alır. Zaten küresel sermayenin her yerde gezindiği bir çağda ulusal sermayelerin, belli bir zümrenin tekelinde uzun süre kalması beklenemez.

Sonuç

Eskiden halk devlet için vardı. Devlet, hikmetinden sual olunmaz bir iktidara sahipti; bugün ise devletin vatandaşlarına karşı yerine getirmek zorunda olduğu ödevler var. Devlet insanların ihtiyaçlarına cevap vermek, vatandaşa güvenli ve rahat bir ortamın imkânlarını arttırmak için var. Vatandaş, yanlış gittiğini düşündüğü konu ve durumlarda tepkisini koya-biliyor, hesap sorabiliyor. Devletin, artık iktidar seçkinlerinin ya da kendisini ülkenin sahibi sanan 'beyaz'ların alanı olmadığı; vatandaşların özgür iradeleriyle müdahil olabildikleri bir çatı olduğu gerçeği her gün biraz daha iyi anlaşılıyor. Yani kamusal alanda vatandaşlar 'dışlanma' korkusuyla kimliğini gizlemek zorunda kalmaktan kurtuluyor, kendileri olarak görünmelerinin imkânları artıyor. Dış düşman söylemi ise artık pazarda müşteri bulamayan bayat bir mala dönüşmüş durumda. İçte kapanmanın getirdiği güvensizlik durumu yerini öz güven ve barış eksenli pratiklere bırakmıştır. Yıllarca düşman ilan edilen ülkelerle artık sıkı dostluklar kurulabiliyor. Uzun bir dönem iç ve dış düşman retoriği ile iktidarını elde tutmaya çalışan statüko halkı korku kültürü ile idare edemeyeceğini görmüş oldu. Dış dünyaya karşı sözde güvenli sınırların içine kapanan zihniyet işlerliğini yitirdi. Türkiye artık içerde milletin kendisini ait hissedebileceği, dışarıda ise söz söyleyebileceği bir ülke. Yani korkunun iktidara faydası yok...

Kaynakça

- Aktay, Y. (1999). *Türk dininin sosyolojik imkânı*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aktay, Y. (2010a). *Korku ve iktidar*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Aktay, Y. (2010b). *Türkiye'de ortak bir kimlik olarak ötekilik* Ankara: Eğitim-Bir-Sen Yayınları.
- Arslan, H. (2007). *Epistemik cemaat* (2. bs.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Aydın, M. (2004). *Bilgi sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap.
- Aydın, M. (t.y.) *Vesayetçi sistemi aşabilmek*. 3 Temmuz 2010 tarihinde <http://Www.Sde.Org.Tr/Tr/Kose-Yazilari/483/Vesayetci-Sistemi-Asabilmek.Aspx> adresinden edinilmiştir.
- Bağlı, M. & Özensel, E. (2005). *Çok kültürlü vatandaşlık*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- Çaha, Ö. (2000). *Aşkın devletten sivil topluma*. İstanbul: Gendaş Yayınları.
- Dağı, İ. (Aralık 7, 2010). 'Yeni Türkiye kimin Türkiye'si. *Zaman gazetesi*.
- Ergil, D. (2000). *Siyasetini arayan ülke*. İstanbul: Can Yayınları.
- Gadamer, H. G. (2009). *Hakikat ve yöntem* (Çev. H. Arslan & İ. Yavuzcan). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Göka, E., Topçuoğlu, A. & Aktay, Y. (1995). *Önce söz vardı, yorumsamacılık üzerine bir deneme*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Göle, N. (1998). *Mühendisler ve ideoloji*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Habermas, J. (2004). Kamusal alan. M. Özbek (Ed.), *Kamusal alan* içinde. İstanbul: Hil Yayınları.
- İnsel, A. (2007). *Türkiye toplumunun bunalımı*. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Kadioğlu, A. (1999). *Cumhuriyet iradesi demokrasi muhakemesi*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Keyman, F. & Sarıbay A. Y. (1998). *Katılımcı demokrasi, kamusal alan ve yerel yönetim*. İstanbul: Wald Yayınları.
- Mardin, Ş. (2002). *Türk modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2010). *Türkiye'de toplum ve siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Özbek, M. (2004). Kamusal alanın sınırları. M. Özbek (Ed.), *Kamusal alan* içinde. İstanbul: Hil Yayınları.
- Özdalga, E. (1998). *Sivil toplum, demokrasi ve İslam Dünyası* (Çev. A. Fethi). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Sarıbay, A. Y. (2000). *Kamusal alan diyalojik demokrasi sivil itiraz*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Slattery, M. (2007). *Sosyolojide temel fikirler* (Çev. Ü. Tatlıcan). İstanbul: Sentez Yayınları.
- Türküne, M. (2006). *Türk modernleşmesi*. Ankara: Lotus Yayınları.
- Yelken, R. (1999). *Cemaatin dönüşümü*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Yelken, R. (2003). Kamusal alan kim(ler)in alanı? *Sivil Toplum*, 1(2), 45-51.

İkinci Meşrutiyet Dönemi Türkiye’inde İktisadi Modernleşme ve Kalkınma Düşüncesine Parvus Efendi’nin Katkıları

Cenk Beyaz*

Giriş

Bu makale, Alexander Israel Helphand ya da Türkiye’de bilinen ismiyle Parvus Efendi’nin, İstanbul’da bulunduğu 1910-14 yılları arasında yayımlanmış yazılarının Türkiye’deki iktisadi modernleşme ve kalkınma sorunları hakkındaki fikrî tartışmalara katkısını incelemektedir. Parvus Efendi’nin İstanbul’da bulunduğu yıllar, İkinci Meşrutiyet (1908-18) olarak bilinen kritik bir döneme isabet etmektedir.

İstanbul’da bulunduğu dönemde Parvus Efendi’nin yazıları başta *Türk Yurdu* olmak üzere, *Bilgi Mecmuası*, *İctihad*, *Tanin*, *Tasvir-i Efkâr*, *JeuneTurc*, *Nevsal-i Milli* gibi dönemin dergi ve gazetelerinde yayımlanmıştır. Parvus Efendi, İstanbul’da sadece yazılarının önemli bir kısmının yayımlandığı *Türk Yurdu* Dergisinin kendisine özel bir önem atfettiği bir yazar olarak değil, İttihat ve Terakki hükûmetinin, özelde Maliye Bakanı Cavit Bey’in danışmanı ve aynı zamanda bir iş adamı hüviyetleri ile bulunmuştur.

Türk Yurdu yönetimi, iktisadi meselelere çok fazla önem verdiklerini ve çare bulmak istediklerini belirtmekte ve askerî kuşatılma ile iktisadi kuşatılma arasında bir fark olmadığını söylemektedir. Bu doğrultuda iktisadi meselelere hâkimiyet konusunda yerli münevverlerin çok sınırlı düzeyde bilgi ve deneyime sahip olduklarından ve *Türk Yurdu* tarafından yerli “muktesitlere” (aydınlara) başvurulmasına rağmen “vaatten” başka bir eylem göremediklerinden şikâyet etmektedir. Nihayet, derginin, “Türk değilse de umum insanlar gibi Türklere de acıyan ve Osmanlı memleketinin iktisadi ahvalini (hâl, vaziyet) sağlam bir usul ve nafiz

* Doktora Öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

(tesirli) bir nazarla tetkik ve tahlil eyleyen Parvus Efendi'ye müracaat" ettiklerinden ve "mua-venet-i tahririyesini (yazı ile yardım) temin" edebildiğinden söz etmektedir (Akçura, 1912, s. 146). *Türk Yurdu* yönetimi, yazılarını yayımlamalarına rağmen Parvus Efendi'nin "iktisadi ve içtimai mesleklerinin bazı mühim noktalarına iştirak etmediklerini" belirtmekte ancak "halkı sevmek, elden geldiği kadar fakir halka yardım etmek" gibi konularda onun yazılarına değer atfettiklerini (Akçura, 1912, s. 146) ifade etmektedirler.

Parvus Efendi'nin yazılarının bir inceleme konusu olarak seçilmesinde onun görüşlerinin daha önce çok fazla incelenmemiş olması da etkilidir.¹ Parvus Efendi yazılarında çok sayıda konu hakkında fikir beyan etmiştir. Burada onun beyan ettiği bütün fikirler değil, iktisadi konularla bağlantılı olarak sürdürülmekte olan başlıca tartışma ve çözüm arayışları etrafında beyan ettiği fikirler incelenecek olup bunlar şu konulardan oluşmaktadır: (1) Osmanlı Devleti'nin borçları, (2) Düyun-ı Umumiye İdaresi, (3) Kapitülasyonlar, (4) Köylüler ve (5) Demiryolu sorunu. Ayrıca, başta Osmanlı Devleti'nin gelirleri, demokratik-millî devlet kurma önerisi, Birinci Dünya Savaşı'na Almanya yanında girilmesi gerektiği, Avrupa ve Şark medeniyetlerinin karşılaştırılması, Türk milletine verdiği öğütler ile ziraat ve sanayinin gelişmesi konularındaki fikirleri de bu başlıklar altındaki incelemelerde dikkate alınacaktır.

Parvus Efendi'nin yazılarında hangi konulara atıfta bulunduğu, fikir ve önerilerinde neleri kast ettiğinin anlaşılabilmesi için hem genel hem de ele alınan inceleme konusuyla ilgili özel bağlamaştırmalar gerekmektedir. Genel bağlamaştırmalardan ilki ana konu ve sorunları ile Osmanlı ekonomisi ve toplumunun modernleşme ve kalkınma sorunudur ve bu işlem Sosyalist Bir Yazardan Osmanlı İmparatorluğu'nun İktisadi Sorunlarına Çözüm Önerileri başlığı altında yapılacaktır. İkinci genel bağlamaştırma ise özne yani Parvus Efendi ile alakalıdır ve bu işlem de onun biyografisini takdim ettiğimiz aşağıdaki kısımda yapılacaktır.

Parvus Efendi-Alexander Israel Helphand'ın Hayatı ve Entelektüel Konumu

Türkiye'de bilinen ismiyle Parvus Efendi ya da Alexander Israel Helphand², 27 Ağustos 1867'de, küçük bir Yahudi burjuva ailenin oğlu olarak Odesa'da³ bir *pogromda*⁴ (Scharlau, &

1 Bu çalışma için yaptığımız literatür taramasında Parvus Efendi ile ilgili Türkiye'de yapılan çalışmalardan birkaçı için bk. Akbayar (1975), Düzdağ (1991), Eröz (1987), Karaömerlioğlu (2004), Karaömerlioğlu (2006a), (2006b), Tuncer (1990), Parvus (2005), İlgen (2008), İlgen (2011), Yunus Yiğit, Aleksander Israel Helphand-Parvus'un Osmanlı Malî ve Sosyal Hayatına Dair Değerlendirmeleri. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul (<http://tez2.yok.gov.tr>, Erişim tarihi: 28.06.2011).

2 Rusça şekliyle Gelfand (Carr, 1966, s. 3).

3 Ertuğrul Düzdağ'ın aktardığına göre, Alexander Israel Helphand, Rusya Beresniz'de doğmuştur (Düzdağ, 1991, s. 17).

4 "Pogrom (katliam), Rusçada "zulmetmek, şiddet kullanarak yok etmek" anlamına gelen bir kelimedir. Terimin, ortaya çıkışı, Rus İmparatorluğu'nda ve diğer ülkelerdeki Yahudi karşıtı şiddet eylemleri sebebiyledir. Bu şekilde pogrom olarak adlandırılabilen ilk örneğin Helphand'ın da doğduğu bölge olan Odesa'da 1821'de Yahudi karşıtı ayaklanma olduğuna inanılmaktadır." (Pogromlar, t.y) Pogrom kelimesinin, zamanla katliam anlamından ziyade genel olarak bir bölge/kamp/ghetto olarak algılanmış olması muhtemeldir ki kaynaklarda Helphand'ın pogromda doğduğu zikredilmektedir.

Zeman, 2007, s. 19)⁵ dünyaya gelmişti. Helphand'a, Israel adının yanına, Rus geleneklerine uyularak bir de Lasareviç ismi eklenmişti (Scharlau, & Zeman, 2007, s. 20).

Helphand, üniversite eğitimi için 1887 yılında Basel Üniversitesine kaydolmuş, 1888 yılından itibaren ekonomi politik, fizik ve mineroloji öğrenimi görmeye başlamıştı (Scharlau, & Zeman, 2007, s. 29). Sonucunda İsviçre'nin Basel Üniversitesinde siyasi bir sürgün/mülteci olarak doktora derecesini alabildi (Heresch, 1993, s. 184).

Helphand'ın öğrencilik vesilesiyle Rusya'dan ayrılışı hayatındaki ilk kırılma noktasını teşkil etmekteydi. Öyle ki onun, siyasi dünya görüşü gençlik yıllarında çizilmişti. Dünyanın o dönemde merkezi durumunda olan Rusya, Balkanlar ve Orta Avrupa'yı tanımış, siyasi güçlerin denge oyunları arasında yolunu bulmayı öğrenmişti.

Özellikle Almanya'da bulunduğu süre zarfında, sosyal demokrat çevrenin etkili bir şahsiyeti hâline gelmesiyle birlikte Helphand'a Alman sosyalizmi içerisinde, dış görünümüyle tezatlık içermesiyle birlikte, ironik olarak küçük anlamına gelen Parvus lakabı/sıfatı verilmişti.⁶ Kendisine verilen sıfatlarla yetinmeyen dostları ve onun hakkında eserler verenler, ona ithafen ilginç tasvir ve benzetmelerde bulunmuşlardır.⁷ Türkiye'de yaşadığı süre zarfında kendisi Parvus Efendi olarak tanınmıştır. Biz de çalışmanın bundan sonraki kısmında, alıntılar dışında, kendisinden ekseriyetle Parvus ya da Parvus Efendi diye söz edeceğiz.

Alman Sosyal Demokrat Partisi içerisinde, Karl Kautsky, Clara Zetkin, Rosa Luxemburg ve Karl Radek gibi en tanınmış teorisyenlerle yakın dostluklar kuran Parvus, sahip olduğu bu ilişkiler ağıının da etkisiyle partinin en çok öne çıkan teorisyeni hâline geldi. Yanı sıra, onun

5 Yararlanılan yabancı kaynakların, Scharlau ve Zeman'ın kaynakçada yer alan *Merchant of Revolution* (1965) ve Türkçe çevirisi *Devrim Taciri* (2007) isimli çalışmalarına ayrı ayrı atıfta bulunmaları nedeniyle, çoğu zaman metnin ilk haline (*Merchant of Revolution*) müracaat edilmiştir. Ancak Türkçe çevirisi olan kaynakların orijinal hallerinden gerekmediği müddetçe faydalanılmamıştır. Çalışmamız içerisinde buna benzer şekilde, Niyazi Berkes'in *The Development of Secularism in Turkey* (1964) ve Türkçe çevirisi *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (1978) isimli eseri, yanı sıra Bertram D. Wolfe'un *Three Who Made a Revolution* (1964) ve Türkçe çevirisi *Devrim Yapan Üç Adam* (1969) isimli eseri de bahsettiğimiz sebepten ötürü kaynakça içerisinde hem yabancı dil hem de Türkçe yayın olarak belirtilmişlerdir.

6 Helphand, ilk defa bir makalesinde ["Prusya Eyalet Seçimleri" (*Neue Zeit*, 1893/94, Cilt 1)] takma isim olarak Parvus'u kullanmıştı (Scharlau, & Zeman, 2007, s. 37, 46-7).

7 Scharlau ve Zeman (2007, s. 38-9)'ın aktardıklarına göre, Parvus'un orta yaşlarındaki genel görünümüyle eskimiş giysilerinin içinde olağanüstü geniş omuzları ve iri yapısı dikkat çekiyordu. Bacak boyu biraz kısa, kafası büyüktü. Sağları dökülmeye başladığı için iyice genişleyen alnı ve kısa, bakımsız sakalıyla yabancı ve tekin olmayan bir görüntü sergileyen bu adam, Michelangelo'nun eserlerini andırmaktaydı. Kautsky'nin çocuklarının ona Helphand yerine Dr. Fil demeleri, şekil bakımından son derece isabetlidir. Daha sonraları Viktor Naumann, Helphand'ı tarif ederken başının Sokrates'e benzediğini, vücudunun ise bir fili andırdığını söyler. Vera Zasulic ise sevgiyle "fok balığı" benzetmesini yapar. Rosa Luxemburg'un hitap şekli "ışışman"dır. Trotsky, 1915'te bu tanımlara Verdi'nin 1893'te bestelediği komik operanın kahramanı "Falstaff"ı eklemişti. Solzhenitsyn (1976, s. 19) de Parvus için tombul, fil gibi dâhi anlamına gelebilecek "elephantinegenius" (dahi fil?) benzetmesini yapar. Dresden'de herkes ondan Saksonya diyalektiğinde Dr. Barfuss (yalınayak) diye söz ediyordu (Scharlau, & Zeman, 2007, s. 54).

yeteneklerinin varlığıyla Alman Sosyal Demokrat Partisi içinde iyi düzeyde yurt dışı tecrübesine sahip bir gazeteci olarak tanınması ve çok dil bilmesi nedeniyle, en önemli siyasi yayınları yazıldıkları dilde inceleyebilmesi ve kaleme aldığı yazıların sosyalist basında yayımlanması için büyük çaba sarf etmesi gerekmiyordu. Zamanla parti içerisinde sivrilen Parvus, Rosa Luxemburg'la⁸ birlikte parti mensupları tarafından öfkeli, delifişek (hothead) ve ateş kaynağı (firebrand) olarak nitelendiriliyordu (Schurer, 1959, s. 315).⁹

1891 yılında Almanya'ya yerleşen Parvus (Scharlau, & Zeman, 2007, s. 35), öncelikli olarak geçinmek, yanı sıra asıl maksadı olan fikirlerini hayata yansıtabilmek adına Alman Sosyal Demokrat Partisinin yayın organında (1891 veya 1892'de) Kautsky sayesinde yazmaya başlamıştı (Scharlau, & Zeman, 2007, s. 38).¹⁰ Aynı yılın sonunda Parvus'un I. H. ya da Ignatjeff imzalı ilk yazıları, *Neue Zeit*'ta yayımlanmaya başladı: Bir kitap eleştirisi, Viyanalı iktisatçı Böhm-Bawerk'in birikim teorisi üzerine bir deneme ve Rusya'da Yahudi işçilerin durumu üzerine bir araştırma (Scharlau, & Zeman, 2007, s. 38).

Parvus'un Münih'teki evi, 1900'lü yılların başında içerlerinde Lenin ve Trotsky (Lev Troçki)'nin de bulunduğu çok sayıda Rus sürgünün/mültecinin uğrak yeri (focal point) hâline gelmişti (Scharlau, & Zeman, 1965, s. 57; Schurer, 1959, s. 314-15).¹¹ Parvus, bu dönem içerisinde *Saechsische Arbeiterzeitung*'u derlemiş, *Aus der Velpolitik* diye bilinen kendi gazetesini kurmuştu. En önemli eserleri; *Dünya Pazarı ve Tarımsal Krizler Hakkında, Genel Grev, Rusya ve Devrim, Sömürgeci Siyasal, Sosyalizm ve Bankalar* isimlerini taşır. Bunlar Parvus'un ilgi konularını ve bakış açısını genel itibarıyla gösterir (Wolfe, 1969, s. 354-6).

8 Scharlau ve Zeman (1965, s. 106), Parvus ve Rosa Luxemburg'un bir süreliğine aşk ilişkisi yaşadıklarını aktarmaktadırlar. Kadınlarla olan ilişkilerinde sıkıntılı olan Parvus, oldukça erken, büyük ihtimalle Almanya'ya geldikten kısa bir süre içerisinde evlenmişti. Württembergli eski sosyalist muharip Wilhelm Keil ise anılarında, genç mültecinin Stuttgart'ta birlikte yaşadığı bir ebeden söz eder (Scharlau, & Zeman, 2007, s. 100). Rusya'ya hareket etmeden kısa süre önce karısı Tanya'dan bir erkek çocuğu olmuş, aile içinde Yevgeni veya Diminutiv Shenya diye çağırıldıkları çocuklarına Lazarus adını vermişlerdi. Parvus'un iki oğlunun daha sonraki hayatları hakkında sağlıklı bir bilgi yoktur. Parvus'un oğulları olduğu söylenen Sovyet diplomatları Batı'da görev alırlar. Bunlardan biri Leon Helphand, 1939-40 yıllarında Roma'daki Sovyet elçiliğinde maslahatgüzardı. Moskova'ya geri çağırılınca Amerika'ya kaçmaya karar vermiş ve orada ticarete atılarak önemli bir servetin sahibi olmuştur. Leon Helphand'ın New York'ta öldüğü biliniyor (Scharlau, & Zeman, 2007, s. 102). Parvus'un oğlu olduğu sanılan ikinci kişi ise Hitler rejiminin ilk yıllarında Berlin'deki Sovyet Elçiliği'nde Basın Ataşesi olan Sovyet diplomatı Yevgeni Gnedin'dir. Yevgeni Gnedin, terör dönemi (Stalin's Trail) diye bilinen Stalin'in iktidarını atlatmış, hâlâ Sovyetler Birliği'nde yaşamaktadır (Scharlau, & Zeman, 2007, s. 103). Ancak Leon Helphand ve Yevgeni Gnedin'in Parvus'un oğulları oldukları sadece tahminden ibarettir.

9 "Alman Sosyal Demokrasisi'nde, Rosa Luxemburg ile birleşen Parvus, parti içinde büyümekte olan bürokratik merkezleşmeye ve Alman resmi liderliğinin eyyamcılığına karşı bir sol kanat devrimci yolu izlemişti." (Wolfe, 1969, s. 354-6).

10 Scharlau ve Zeman, Parvus'un tam olarak hangi tarihte Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin yayın organı olan *Neue Zeit*'ta yazı yazmaya başladığını belirtmez ancak *Neue Zeit*'taki, I. H. ya da Ignatjeff imzalı ilk yazısının 1891/92 (Cilt 1, s. 334) yıllarına tekabül ettiğini söylerler (Scharlau, & Zeman, 2007, s. 38).

11 Scharlau ve Zeman (1965, s. 57) ve Schurer (1959, s. 314-15)'in aktardıklarına göre Rosa Luxemburg ve Lenin ilk kez Parvus'un sözü edilen evinde tanışmışlar ve Trotsky de eşyle birlikte orada kalmıştır.

Alman sosyal demokrasisi çevresinde etkinliğini sürdüren Parvus, diğer yandan Rusya'daki gelişmelere de kayıtsız kalmamaktaydı. 1905 yılı, Parvus'un Rusya'yla yeniden ilgilenmesine yol açtı. Rusya'ya gitmek ve Trotsky ile buluşmak istedi (Wolfe, 1969, s. 354-6). 1905 Rusya Devrimi'nin etkin bir şahsiyeti olarak Rusya'ya giden Parvus, Trotsky ile birlikte, Menşeviklerin yayın organı olan *Nachalo*'yu yayımladı ve gazetenin yayın politikasında söz sahibi oldu. Aynı zamanda Parvus, küçük bir gazete olan *Russkaya Gazeta*'yı aldı ve bu gazeteyi yüz binlerce satan bir gazete yaptı. Parvus ve Trotsky'nin gazetelerinin ikisi de Bolşeviklerin yayın organı *Novoya Zhizn*'den çok satıyordu (Wolfe, 1969, s. 354-6).

Özellikle Trotsky ile birlikte, Rusya'daki 1905 Devrimi patlak verdiğinde en önemli siyasi şahsiyet hâline gelen (Trotsky, 1970, s. 177) Parvus'un, Trotsky üzerindeki siyasi ve entelektüel etkisi, özellikle 1904 ve 1909 yılları arasında belirgindir (Schurer, 1959, s. 317). Trotsky (1970, s. 167), Parvus'tan övgüyle söz etmektedir;

"Kuşkusuz Parvus, geçtiğimiz yüzyıl başında Marksistler arasında sivrilmiş bir şahsiyetti. Marksist metodolojiye bütünüyle hâkimdi, uzak görüşlüydü, dünyada olup biten önemli her şeyden haberdardı ve bu onu, olağanüstü cesur düşünceleri ve güçlü erkeksi stiliyle gerçekten mükemmel bir yazar yapmıştı. Parvus'un eski çalışmalarından sosyal devrimin sorunlarını öğrendim ve böylece kafamda proletaryanın iktidarı ele geçişi, astronomik ve 'nihai hedef' olmaktan çıkıp günümüzün pratik görevine dönüştü."¹²

Geras (1976, s. 47)'a göre, genellikle Trotsky'ye atfedilen ünlü, sürekli devrim (permanent revolution) teorisi¹³, aslında Parvus tarafından formüle edilmişti.¹⁴ Parvus'un, Trotsky üzerindeki etkisine kaynaklar çerçevesinde bakıldığında, daha sonra 'troçkizm' olarak adlandırılacak sistemin köşe taşlarının görülebilmesi mümkündür.¹⁵

Devrim dalgasının canlılığını yitirdiği 1906 yılında Trotsky ve diğer birçok devrimci ile birlikte hapsedilmek üzere Peter Paul Kalesi'ne götürülen (Scharlau, & Zeman, 2007, s. 131) Parvus, 4 Eylül 1906'da Sibirya'ya sürgün edildi (Scharlau, & Zeman, 2007, s. 135). Sonrasında aynı yılın Kasım ayında firar ederek doğduğu ülke olan Rusya'ya bir daha hiç dönmek

12 Trotsky'nin Parvus hakkında daha başka düşünceleri için bk. Scharlau, & Zeman (2007, s. 93, 150).

13 Sürekli devrim teorisi için bk. Scharlau (1962, s. 349-80), Samuels, (1950).

14 "Parvus'un ön sözü ile "sürekli devrim" teorisinin ilk ortaya çıkışı, *Do Devyatago Yanvarga* ("Ocak'ın Dokuzundan Önce", Cenevre, 1905) ile olur. Sürekli devrim teorisi, Trotsky'nin en temel ve hayatı boyunca taşıyacağı bir teori olmuştur." (Wolfe, 1969, s. 335). "Getirin, işçi hükûmetini iktidara! diye özetlenebilirdi Parvus'un Trotsky'nin risalesine yazdığı ön söz. Bu ön sözde Trotsky'nin düşüncelerinde büyük bir yer tutacak olan ve Lenin'in 1917'deki eylemlerini aydınlatan "sürekli devrim" in tohumunu görürüz." (Wolfe, 1969, s. 343). Rusya'da devrim hakkında bk. Wolfe (1969, s. 344-8).

15 Parvus ve Trotsky arasında gelişen ilişkiyi Wolfe şu şekilde anlatır: "Daha bir yıllık bir beraberlik bile olmamıştı ki, Trotsky'nin rehberi artık ne Martov ne de Axelrod değil, zeki, bilgili ve dev gibi biri olan Parvus'tu. 1905 yılına gelindiğinde ise Trotsky ve Parvus, Menşevizmi Lenin'in politik tutumu yönünde döndürdüler, daha sonra da birbirlerinden ayrılıp her biri kendine göre bir yol tuttu." (Wolfe, 1969, s. 302).

üzere, Almanya sınırına geçen (Scharlau, & Zeman, 2007, s. 137) Parvus, Sosyal Demokrat Parti içerisindeki siyasi ve teorik tartışmalarıyla, sürece katkı yapmayı sürdürmenin yanında, 1908'den 1910'a kadar Almanya'nın çeşitli kentleri arasında bir göçebe gibi hayatını sürdürmeye çalıştı (Scharlau, & Zeman, 2007, s. 153). Parvus'un siyasi ve özel hayatı, Almanya'da karşısına çok sayıda problem çıkardı. Alman Sosyal Demokrat Partisi tarafından Bolşevik yazar Maxim Gorky (Maksim Gorki)'nin eserlerinin Avrupa'daki telif gelirlerini zimmetine geçirdiği suçlamasına/ithamına maruz kaldı (Scharlau, & Zeman, 1965, s. 70; Solzhenitsyn, 1976, s. 119).¹⁶

Hakkında oluşan bu kadar olumsuz yargıdan ve parti içerisindeki boşucu atmosferden ve aynı zamanda Almanya'da barınma noktasında yaşadığı sıkıntılardan olsa gerek, çareyi kaçışta bularak, 1910 yılının yazında Avusturya'nın başkenti Viyana'ya taşınan (Scharlau, & Zeman, 2007, s. 170) Parvus, ardından soluğu Balkanlar'da aldı (Akbayar, 1975, s. 6-7; Kara-ömeroğlu, 2004, s. 148). Önce Romanya'da Rakovsky¹⁷ yoldaşın mihmendarlığında bulunan Parvus, 1910 yılının Kasım ayında (Scharlau, & Zeman, 2007, s. 173), Alman Sosyal Demokrat Partisinin gazetesi *Neue Zeit* için oldukça fakir bir muhabir olarak çalışmak maksadıyla İstanbul'a geldi (Scharlau, & Zeman, 1965, s. 124-8; Wolfe, 1969, s. 354-6). Böylelikle Parvus'un ileriki beş yıllık İstanbul ikametinin de başlangıcı gerçekleşmiş oluyordu.

16 Parvus, Maxim Gorky ile yapılan anlaşmaya göre, Gorky'nin Avrupa'da basılacak bütün kitaplarının telif haklarını devralmıştı. Böylelikle Batı Avrupa'ya Rusya'nın ilk proleter edebiyatçısı Maxim Gorky'nin eserleri sunulacaktı. Sağlanacak gelirlerin yüzde 20'si Parvus'un kurduğu yayınevinde kalacak, kalan miktarın dörtte birini Gorky alacak, kalan dörtte üçü ise Rus sosyal demokrasisinin parti kasasına bırakılacaktı (Scharlau, & Zeman, 2007, s. 98-99).

17 Wolfe (1969, s. 720-1)'un aktarımına göre; "Bütün Balkan sosyalist partilerinde sözü geçen biri olan Rakovsky, doğuşu itibarıyla Bulgar, sınır değişiklikleri olduktan ve doğum yeri Romanya'ya geçtikten sonra bir Romen sayılıyordu. Rakovsky, Fransa'da doktorluk öğrenimi görmüş; Fransızca, Almanca, Rusça, İngilizce ve Türkçeyi gayet iyi konuşan, bütün Balkan lehçelerini bilen biriydi. Gelecekte Sovyetler Birliği'nin, Komünist Enternasyonalinin ve Sovyet diplomasisinin önde gelen kişilerinden biri olacaktı. Ayrıca, Rakovsky'den Kruschev'e kadar daima Ukraynalı olmayanların getirildiği bir görev olan Ukrayna Sovyet Cumhuriyeti Başkanlığı'nda bulunacak ve en sonunda Trotsky yanlısı olduğu iddiası ile tasfiyeye (Stalin's Trail) uğrayacaktı.

Romen Marksist Christian Rakovsky, uzun yıllar Ukrayna Sovyet Cumhuriyeti'nde başbakanlık görevini yürüttü (Scharlau, & Zeman, 2007, s. 174). Parvus'a, İstanbul'a geldiğinde sosyalist çevrelerle gerekli bağlantıları kurmada yardımcı olmuştu. Parvus'la Rus sosyal demokrasisi arasında aracılık ediyordu. Bunun kanıtı Alman Dış İşleri belgelerinden (Dış İşleri Belgeleri, WK 2 geh., 16 Kasım 1917 tarih ve 1804 sayılı telgraf. aktaran Scharlau, & Zeman, 2007, s. 194) tespit edilebilmektedir; "Bulgaristan'da doğmuş Romanyalı sosyalist Dr. Christian Rakovsky, Stockholm'de bir Rus sosyalist gazeteyi yönetmektedir. Eskiden Romanya'da bizimle temas hâlindeydi ve bizim için çalışmıştı." Ancak Rakovsky, Parvus tarafından verilen parayı Romen sosyalistlere ulaştırdığı gerekçesiyle, 1938'de Stalin tarafından yargılama sürecinde (Stalin's Trail) öldürüldü (Schurer, 1959, s. 322). Hatta 1910 yılında Rakovsky, Parvus ve sosyalist arkadaşları, İstanbul'da 1 Mayıs'ı kutlamışlardı (Schreiner, 1992, s. 21). Rakovsky'nin, Parvus'la beraber yaklaşan Balkan Savaşı'nı önleme çabasıyla siyasi bir manifesto yazdıkları bilinmektedir (Tunçay, 1978, s. 53).

Parvus, 3 Nisan 1911'de Karl Kautsky'ye şöyle yazıyordu: "Rakovsky arkadaşı karşıma Tanrı çıkardı. -Artık ayrılmaz bir ikili olduk- aynı Trotsky ile Petersburg'da yaşadığımız o güzel günleri hatırlatıyor bu bana... Keşke burada o sayılan yüz bini bulan Petersburglu işçiler olsaydı!" (*Kautsky Arşivi*, International Institute of Social History, Amsterdam) Daha ayrıntılı bilgi için bk. (Scharlau, & Zeman, 2007, s. 83).

Kendisine 1912 yılında Jön Türk liderleri tarafından mali danışmanlık görevi verilen (Scharlau, & Zeman, 2007, s. 175-6) Parvus, *Jeune Turc'e* yazılar yazdı (Wolfe, 1969, s. 354-6). Aynı zamanda 1912 ile 1914 yılları arasında başta *Türk Yurdu* olmak üzere, dönemin dergi ve mecmualarında özellikle iktisadi konularda yazılar kaleme alan Parvus, bir yandan da Basil Zaharoff'un¹⁸ rehberliğinde ticari faaliyetlere yönelerek Türk ordusuna silah ve cephane temin etmeyi sürdürmekteydi (Scharlau, & Zeman, 2007, s. 176).¹⁹

Parvus'un Balkanlar ve Türkiye'de bulunduğu süre zarfında sürdürdüğü Alman yanlısı politika nedeniyle olsa gerek, kendisini yirmi yıl boyunca takip etme zorunluluğu hisseden Alman hükûmeti bile artık onu yararlı bir müttefik gibi görüyordu (Scharlau, & Zeman, 2007, s. 192). Alman hükûmeti ile Helphand arasında tesis edilen ilişkinin somut göstergeleri vardı:

"Helphand, Rusya'nın devrimcileştirilmesi konusunda, Alman hükûmetinin en yetkili adamı olmuştu. Görevi, Avrupa sosyalizmini, Çarlığa karşı ortak savunma cephesinde harekete geçirmek ve Rusya'daki parti örgütlerini, yıkıcı propaganda çalışmalarını, grevler ve sabotajlarla Rusya'nın çöküşünü hızlandırabilecekleri duruma getirmektir." (Scharlau, & Zeman, 2007, s. 219).

Birinci Dünya Savaşı boyunca, açıkça Alman yanlısı propagandada bulunan Parvus, sosyalist yoldaşları tarafından şiddetle eleştirildi (Nettl, 1966, s. 634). Parvus'un, özellikle Osmanlı Devleti'nin Birinci Dünya Savaşı'nda Almanya saflarında yer alması için karar mercilerini bu yönde manipüle etmeye çalıştığını söylemek mümkündür. Parvus'un İstanbul'da ikamet ettiği tarihlerde Alman Büyükelçiliği görevini sürdüren Wangenheim'in aktardığına göre (Zeman, 1958, s. 1-2), savaşın başından beri Parvus'un açık bir şekilde Alman yanlısı olması ve Parvus'un, ilgili Alman mercileriyle ilişki içerisinde olması bu görüşü desteklemektedir. Bu amaçla Parvus'un, *Türk Yurdu*'nda iki kitapçık/çalışma²⁰ kaleme aldığını görüyoruz. Parvus'un öngörüsü, Almanya'yı desteklemenin bir sorun oluşturmayacağıydı çünkü muhtemel sonuca göre savaş sosyalist devrimle son bulacaktı (Solzhenitsyn, 1976, s. 142). Dahası, Parvus'un inanışına göre, Çarlık Rusya'sının savaşı kazanması, Antant ve Müttefik devletlerin siyasal rejimlerinin demokratik doğasına zarar verecekti. Eğer olur da Almanya vaziye ti kendi lehine çevirip durumdan fayda sağlayabilirse Parvus "devrim taciri" (merchant of revolution) olabilecek ve belki de -Rusya'yı çok iyi bilen biri olarak- Almanya için ilk defa danışmanlık yapabilecekti (Solzhenitsyn, 1976, s. 139).

18 Günümüzün BP (British Petroleum) petrol devinin temellerini atan Basil Zaharoff, aslen 1849 Muğla doğumlu ve Osmanlı İmparatorluğu vatandaşı bir Rum'dur. 1936'da Monte Carlo'da uluslararası silah ticareti ve finans yoluyla elde ettiği dev bir servetin başında ölmüştür. Zaharoff hakkında çok daha detaylı bilgi için bk. (Lewinsohn, 1991; Sir Basil Zaharoff, t.y).

19 "Bu entrikalar âleminde Parvus, dünya olayları hakkındaki geniş bilgisi sayesinde, diplomatlara, politikacılara, iş adamlarına, devlet görevlilerine danışmanlık yaparak hem hoşça vakit geçirmiş hem de bu işlerden büyük çıkarlar sağlamıştı... 1912'deki Küçük Balkan Savaşı'nda ise savaş gereçleri alım-satım işleri ile uğraşmıştı." (Wolfe, 1969, s. 354-6).

20 Parvus (1914d, 1914c).

İstanbul ve Balkanlarda geçirdiği sürenin ardından Avrupa'ya dönen Parvus, 1915 Haziran'ında Zürih'ten Kopenhag'a giderek (Scharlau, & Zeman, 2007, s. 231) Temmuz ayında Savaşın Sosyal Sonuçlarını Araştırma Enstitüsünü kurdu (Scharlau, & Zeman, 2007, s. 289). Alman Devleti'yle ilişkilerini sürdüren Parvus'un, Kopenhag'daki faaliyetlerini denetlemek üzere, Alman Dış İşleri Bakanlığı tarafından Dr. Zimmer görevlendirildi (Scharlau, & Zeman, 2007, s. 236).

Aynı zamanda Rusya'daki gelişmeleri de yakından takip eden Parvus'a göre Çarlık Rejiminin ortadan kaldırılabilmesi, Rus sosyalistleri sayesinde mümkündü. Parvus, bu uzun vadeli planı gerçekleştirebilmek için Almanya'nın yardımıyla İsviçre gibi tarafsız bir ülkede Rus sosyalist liderlerin katılacağı bir konferans düzenlenmesini önerdi (Heresch, 1993, s. 257). Plan, Almanya tarafından genel olarak devrimci ve ulusal hareket içerisinde bulunanlara, özellikle de Rusya'daki radikal kanatta yer alan Bolşeviklere sağlanan aktif finansal ve siyasi destek sayesinde oluşturuldu/temellendirildi. Tüm bu çabaların amacı Rusya içerisinde bir iç muhalif hareket oluşturup içerideki savaş mukavemetini kırmaktı (Heresch, 1993, s. 259). Neticesinde Parvus, içerisinde Lenin'in de bulunduğu, her biri siyasi göçmen olan Rus Bolşevik liderlerini, Şubat Devrimi (23 Şubat 1917) patlak vermeden trenle Rusya'ya ulaştırmıştı (Anin, 1979, s. 208; Pearson, 1975, s. 208).²¹ Görüldüğü üzere, Rus Devrimi'nin gerçekleşmesinde Parvus'un olağanüstü etkisi inkâr edilemez.²² Ancak Parvus'un devrimin gerçekleşmesinde yaptığı katkılara rağmen devrimden sonra Bolşevikler tarafından Rusya'ya girmesine izin verilmedi. Lenin, Parvus'un anavatanı Rusya'ya dönme arzusunu, "Kırlı ellerin dokunduğu bir devrimin sebebi olmamalıdır." (Scharlau, & Zeman, 1965, s. 246) diyerek engellemiştir.

Tekrar Almanya'ya dönen Parvus, Almanya'da ikamet etmeye devam etti ve Weimar Cumhuriyeti'ne danışman oldu. Şüphesiz, Weimar Cumhuriyeti'nin oluşum ve şekillendirme aşamasında da önemli bir rol üstlendi. Ünlü Marksist devrimci teorisyen ve maceraperest Parvus, Almanya'nın en zenginlerinden biri olarak 12 Aralık 1924'te geçirdiği felç sonucu²³

21 Parvus, bu yolculuk sonrasında Rusya'daki ekonomik, siyasi ve sosyolojik sorunları ele aldığı, çok sayıda fotoğrafın da yer aldığı kapsamlı çalışmayı *Aç Rusya, Yolculuk İzlenimleri, Gözlemler ve İncelemeler* adıyla yayımladı (Scharlau, & Zeman, 2007, s. 79).

Parvus'un, Lenin'i gizlice Rusya'ya kaçırırken kullandığı sahte kimlik August Pen adında bir Çek vatandaşa aitti (Scharlau, & Zeman, 2007, s. 78). Bununla da yetinmeyerek sürekli olarak hayatını gizlilik ve gizemler üzerine kurmaya çalışan Parvus'un, bir diğer takma/sahte adına Konrad Haenisch'e yazdığı mektupta rastlamak mümkündür: "Sevgili Haenisch! Önümüzdeki günlerde sizi ziyaret edeceğim. Eğer oraya Peter Klein adına mektup gelirse, o benim... Ama şerefizin üzerine lütfen gizlilik!" (Scharlau, & Zeman, 2007, s. 141).

22 "Zimmermann, Hindenburg, Ludendorff doğu cephesinde başarının ancak Rusya'da bir devrimle (tıpkı 1905 Rusya-Japonya Savaşı sırasında patlayan devrim gibi) sağlanacağı inancındadırlar. Bu iş için kullanılan iki önemli adam Polonya'da Georg Cleinow ile Türkiye'den getirilen Alexander Israel Helphand'dır (takma adı Parvus)" (Dinçer, 2011, s. 361).

23 Wolfe'a göre, "1924 yılında, Lenin'in ölüm yılında, tıpkı Lenin gibi beyin damarı kanamasından ölmüştür." (Wolfe, 1969, s. 356).

Schwanenwerder'deki villasında hayata veda etti (Scharlau, & Zeman, 2007, s. 438). 17 Aralık 1924'te krematoryumda yakılan Parvus için hiçbir parti bürosu ve resmî makam bayrağını yarıya indirmemişti (Scharlau, & Zeman, 2007, s. 439).

1924 yılında ölümünün ardından Parvus'un hakkında söylenen ve yazılanlar göz önüne alındığında, hakkındaki düşüncelerin çeşitliliği apaçık görülüyor. Bu düşünce çeşitliliği ve istikametsizlik, Parvus hakkında olumlu kanaatlerin yanı sıra olumsuzların da yer almasına sebebiyet vermiştir. Burada Parvus hakkında olumlu ve olumsuz kanaatlere ilişkin bazı alıntılar yapmakta fayda vardır. Savaştan önce birlikte mücadele ettikleri Clara Zetkin, Parvus'un hayatını iki döneme ayırarak 1914 öncesinde onun ilginç bir düşün adamı, samimi bir sosyalist ve devrimci olduğunu, 1914 sonrasında ise işçi sınıfına ihanet ettiğini, şovenist kampa geçtiğini, savaştan para kazanan bir vurguncu hâline geldiğini ifade eder (Scharlau, & Zeman, 2007, s. 11). Clara Zetkin için artık o, sosyalist düşüncelerini Alman hükûmetine satmış "emperyalizmin pezevengi"ydi (Scharlau, & Zeman, 2007, s. 222). Zengin bir Yahudi ve Marksist bir devrimci olan Parvus, Almanya'nın mezarını kazan ve Avrupa'yı istila etmesi için Bolşevizm barajının kapaklarını açan Doğu Yahudiliğinin bayraktarı olarak lanetleniyordu (Scharlau, & Zeman, 2007, s. 12).

Parvus, kuşkusuz, 20. yüzyılın en sıra dışı siyasi karakterlerinden birisiydi. Öz geçmişinden kısa bir şekilde kronolojik olarak söz ettiğimiz, teorisyen, aktivist, danışman, tacir ve diğer birçok özelliği barındıran Parvus'un ağırlıklı olarak Rusya, Almanya ve Türkiye olmak üzere, Ukrayna, Romanya, Macaristan gibi ülkelerin siyasi ve entelektüel hayatında etkin bir rol aldığını söylemek mümkündür (Tevetoğlu, 1967, s. 15). Parvus, 1905 Rusya Devrimi'ni gerçekleştiren öncülerden, Almanya'da göze çarpan sosyal demokratlardan biri olmanın yanı sıra, İkinci Enternasyonel (1889)'de saygın bir şahsiyet ve bizi en fazla ilgilendirdiği üzere, 1910 ve 1914 yılları arasında İstanbul'da, Jön Türklere²⁴ iktisadi konularda danışmanlık yapan ve bu süre zarfında milyoner hâline dönüşen bir tacirdir.²⁵ Dahası hayatının son döneminde, sadece Rusya'da 1917 Bolşevik Devrimi'ni yapmak adına gerekli katkıyı sağlamak için etkili olmakla yetinmeyip aynı zamanda Weimar Cumhuriyeti'ne savaş sonrası Almanya döneminde, tıpkı Türkiye'de olduğu gibi danışmanlık da yapmıştı (Karaömerlioğlu, 2004, s. 145-6; Wolfe, 1969, s. 356).²⁶

24 1908'de Jön Türklerin ihtilali ve yeni anayasa vesilesiyle sosyalist parti kurma girişimi, ilk olarak 1909'da Selanik'te bir grup tarafından gerçekleştirilmişti. Bu partinin yaptığı kongrelere yurt dışından gelip katılan yabancı sosyalist partilerin temsilcileri arasında, meşhur Alman sosyalisti Parvus da vardı (Laqueur, 1961, s. 207).

25 Parvus, Temmuz 1916'dan itibaren, Bulgaristan ve Türkiye'de, Alman hükûmetinin desteğiyle bu ülkelerdeki tarımsal üretimi yeniden düzenlemesi planlanan bir tarımsal faaliyet şirketine önemli miktarda yatırım yapmıştı (T.C. Dış İşleri Bakanlığı Belgeleri, "Türkiye'de Alman Ekonomik ve Endüstriyel Girişimleri", Türkiye, no. 197). "Türkiye'de tamamen "Türk" bir tarım şirketi kurulacak ve 50 bin hektarlık bir arazi işlenecektir. Şirketin başına Helphand'ın (Lenin'in Rusya'ya geçmesini sağlayacak olan Parvus) getirilmesi kararlaştırılır" (Dinçer, 2011, s. 479).

26 "1910'da İstanbul'a yerleşen Parvus, Krupp ve İngiliz Vickers gibi silah şirketlerine aracılık yapmış, özellikle

Türkiye'deki ikameti öncesi ve sonrası kıyaslandığı takdirde, Parvus'un İstanbul'daki dört yıllık ikametinin, kendisinin kişiliği ve siyasi uyumu üzerinde biçimlendirici bir etki yaptığı söylenebilir. İstanbul'da bulunduğu dönemde Batı düşüncesine Batı'dakiler kadar hâkimiyeti olmayan yerli aydınların azlığı karşısında onun siyasi ve entelektüel bir şahsiyet olarak 20. yüzyılda, özellikle iktisadi konularda, sistematik bir şekilde gerek teorik gerekse de pratik anlamda dile getirdiği öngörü ve tespitleri, dönemin Türk entelektüel hayatına etki etmiş ve dönemin şahsiyetlerinin dikkatini çekmiştir.

Böylece, fakir bir gazetecilikten zengin bir şahsiyet hâline dönüşen Parvus'un nasıl bu duruma geldiğini anlamak için İstanbul'a, ilk olarak geldiği yıl olan 1910 yılına geri dönmek gerekecektir.

Sosyalist Bir Yazardan Osmanlı İmparatorluğu'nun Sorunlarına Çözüm Önerileri

Parvus'un Osmanlı İmparatorluğu'nun 1910 ve 1914 yılları arasındaki son dönemine denk gelen faaliyetleri üç ana kategori altında değerlendirilebilir: 1) Parvus'un Jön Türk düşüncesi üzerine entelektüel etkisi, 2) Siyasi ilişkileri ve 3) Şüpheli ticari faaliyetleri (Wolfe, 1964, s. 298). Georgeon (1986, s. 60)'a göre, Parvus'un Jön Türkler üzerinde derin bir entelektüel etkisi vardı. Tam olarak Parvus'un ne zaman ve ne şekilde Jön Türklerle yakın ilişkiler geliştirdiği bilinmemekle beraber (Karaömerlioğlu, 2004, s. 151)²⁷, Jön Türk yayın çevresinde tanınan ve özellikle iktisadi hususlarda etki oluşturabilen bir şahsiyet hâline geldiğini görüyoruz (Akbayar, 1975, s. 8-9). Parvus'a, *Türk Bilgi Derneği* gibi milliyetçi Türk dernekleri tarafından onursal üyelikler verildi (Akbayar, 1975, s. 8) ve sürekli bir şekilde *Türk Yurdu*, *Bilgi Mecmuası*, *Jeune Turc*, *İçtiha* ve *Tasvir-i Efkâr* gibi Türk dergi ve gazetelerinde yazılar kaleme aldı. Ayrıca Türkiye'nin dış borçları üzerine de *Türkiye'nin Can Damarı: Devlet-i Osmaniye'nin Borçları ve Islahı* adında bir kitap yayımladı. Parvus'un, Jön Türkler üzerindeki,

Balkan Savaşı sırasında milyonluk işler çevirmiş, Jön Türklerin *Tanin* ve *Türk Yurdu* gibi yayınlarında özellikle ekonomik konularda yazılar da yazmıştır. İstanbul'da Wangenheim tarafından keşfedilmiş ve DD istihbarat servisleri ile bağlantısı bu yoldan kurulmuştur. Wangenheim 08.01.1915'teki bir raporla DD'nin dikkatini Parvus'a çeker. O tarihlerde Parvus, Türk hükûmetinin mali danışmanı olarak çalışmakta ve aynı zamanda Ukrayna'daki "devrimcileştirme" eylemlerini örgütlemektedir. Parvus, daha sonra Kopenhag'a taşınır. Önceden de sıkı ilişkide bulunduğu Alman sosyal demokrat hareketinde savaş kredilerinin Marksist açıdan "haklılığını" anlatmaya çalışır, Alman sağ sosyal demokrasisinin fikir babalarından biri olur. Krizdeki Alman yönetimine daha Şubat 1915'te Rus devrim planını sunmuştur. Bu planı Mart ayında Berlin'de verdiği layiha ile daha ayrıntılı şekilde açıklar. Alman desteğini kullanarak -Rus devrimcileriyle- Lenin'le ilişki kurar. Lenin bu desteği kabul için; 1) Cumhuriyet ilanı, 2) Büyük toprakların devletleştirilmesi, 3) Ezilen milliyetlere tam özerklik, 4) Almanya'nın ilhaksız-tazminatlı barışı kabul etmesi şartlarını öne sürer ve bunlar Alman yönetimince kabul edilir. 1917 Şubat Devrimi'nden sonra Parvus-Helphand, Alman gizli servislerinin yardımıyla Lenin ve arkadaşlarının mühürlü bir vagon içinde İsviçre'den Rusya'ya geçmesini sağlar. Parvus-Helphand, savaş sonrasında Weimar Cumhuriyeti'ne karşı örgütlenen Kapp Darbesi'nin de finansmanı içinde pay sahibi olmuş ve 1924'teki ölümüne dek Berlin'deki sosyal demokrat yöneticilerle ilişki içinde kalmıştır." (Dinçer, 2011, s. 361-2).

27 Eröz (1987, s. 348)'ün aktarımına göre, 1910'da Türkiye'ye gelen Parvus, Türkiye'ye gelmeden önce Tito hareketine katılmış olan ve o dönem Osmanlı Meclisindeki Selanik Mebusu Vlaho Efendi ve Romen sosyalisti Christian Rakovsky'nin aracılığı ile İttihat ve Terakki Fırkasının ileri gelenleriyle sıkı ilişkiler geliştirdi.

özellikle iktisadi meselelerdeki bariz etkisini, 1912 ve 1914 yılları arasında, dönemin dikkat çeken bir dergisi olan *Türk Yurdu*'ndaki²⁸ yazılarından çıkarabilmek mümkündür. Parvus'u ilk olarak *Türk Yurdu* okuyucusuna tanıtan, derginin kurucu editörlüğünü de yürüten Yusuf Akçura'ydı. Akçura, derginin iktisadi meseleleri üzerine yazılar kaleme alacak Parvus'u okuyucularına, Avrupa'da çok iyi tanınan sosyal demokrat bir Marksist olarak tanıtıyordu. Parvus'un sahiplendiği sosyal demokrasi ile *Türk Yurdu* ve çevresinin bayraktarlığını yaptığı milliyetçilik arasındaki ayırmadan kaynaklanan bariz ideolojik farklılıklar olmasına rağmen Akçura, Parvus'la aralarındaki en önemli ortak yanın, Parvus'un halk seven (popülist)²⁹ biri olduğunu vurgulamaktadır (Akçura, 1912, s. 146).³⁰

Parvus yazılarında, Jön Türk aydınlarını ülkenin iktisadi gereklilikleri konusunda daha dikkatli olmaları yönünde uyarıyordu. Parvus Efendi, Osmanlı Devleti'nin siyasi olarak kapitülasyonlar, iktisadi olarak ise büyük ölçüde Düyun-ı Umumiye İdaresi tarafından kuşatıldığını belirtmektedir. Bu doğrultuda Parvus Efendi şöyle demektedir;

"Türkiye, Avrupa sermayesine, Avrupa mamulatına, Avrupa fen ve sanatına muhtaç olduğundan, Avrupa bankalarının, Avrupa büyük sanayiinin iktisadi esareti altına girmiştir. Osmanlı hükûmeti, borç almak (istikraz akdetmek), demiryolu yaptırmak teşebbüsüne girişti mi, derhal Avrupa devletleri iktisadi tefevvuklarından (üstünlük) istifade ederek siyasi nüfuzlarını tevsî etmeye (genişletme) çalışırlar." (Parvus, 1912a, s. 146).

Böylelikle Avrupa devletleri, Osmanlı Devleti'ne borç para vermeyi geciktirmekle birlikte, eski kapitülasyonlara dayanarak ve memleketi faizcilik ve maliye anlaşmalarıyla bağlayarak Osmanlı Devleti'nin maliyesini düzeltmesine ve gelişimine engel olmuşlardır (Parvus, 1912g, s. 23-6).

- 28 *Türk Yurdu* Dergisi, ilk yayını 1911 yılında yapmıştır. Yayın politikası olarak pan-Türkist bir yaklaşımı benimsemektedir. Derginin, gerek maddi gerekse de yayınlanacak yazı ihtiyaçlarının giderilmesinde, özellikle Yusuf Akçura'nın başını çektiği, Kırım'dan zorunlu göçe maruz kalan Tatar Türkleri etkin rol oynamışlardır. *Türk Yurdu* dergisi ilk sayısının yayımlandığı 17 Teşrinisani 1327 (1911) tarihiyle son sayısı olan 15 Ağustos 1334 (1918) yılları arasında toplamda yedi yıllık bir süre yayın hayatında yer almıştır. Yani sıra 1987 yılından bu yana yayın faaliyetine devam etmektedir. (Daha fazla bilgi için bk. Arai, 1996, s. 109; Georgeon, 1986, s. 59-60; Özden, 1994).
- 29 "Pek çoğu, Rus aydınları arasında gelişen popülist ve devrimci eğilimlerin etkisini taşıyordu." (Georgeon, 1986, s. 15). "Akçura Rus 'Narodnicestvo' yani halkseverlik cereyanının tesirinde de kalmıştır." (Kuran, 1987, s. 46). Şevket Süreyya Aydemir de bir yazısında Akçura'nın her anlamıyla Rus aydın tipolojisine örnek olarak gösterilebileceğini söylemekteydi (Aydemir, 2011, s. 207). Akçura, *Türk Yurdu*'nun en önemli hedeflerinin milliyetçilik ve "halkseven"lik olduğunu söylemektedir: "*Türk Yurdu*'nun mesleği milliyetçilik ve halkı sevmektir. *Türk Yurdu*, 'halk seven-milliyetçi (nasyonalist demokrat)'dir" (Akçura, 1917, s. 2521).
- 30 "Eski ve yeni komünistlerden pek çoğunun başlangıçta milliyetçi, muhafazakâr çevrelerde yer aldıkları; Jön Türkler, Ocaklılar, Türkçüler arasında bulundukları görülür. Parvus'un yanı sıra, Ziyetullah Nurşivan ve Şerif Manatof örnekleri gibi, Türkiye'ye muayyen maksatla gelmiş veya komünist teşekkülleri düzenlemek üzere gönderilmiş sosyalist ve komünist ajanlar da kendilerini evvela milliyetçi çevrelerde faaliyet göstererek maskeleyişlerdir. Yollarını sapıtmadan önce komünistlerin, Türkçü ve İslamcı fikir ve kalem erbabıyla aynı teşekküllerde çalıştıkları, aynı gazete ve dergilerde yazılar yayımladıkları; birlikte gazete ve dergi çıkardıkları müşahade olunmaktadır" (Tevetoğlu, 1967, s. 477-9).

Parvus Efendi (1912g, s. 23-6)'ye göre, Osmanlı Devleti, çok daha önceden borç almalıydı. Parvus Efendi'nin borç alma noktasında üzerinde durduğu husus, yatırım amaçlı borç alma şekliydi. Osmanlı Devleti, mali bunalımının zirve noktalara ulaştığı 19. yüzyılın son dönemlerinde tebaasının temel ihtiyaçlarını karşılamak için tüketim amaçlı borçlar almak zorunda kalmaktaydı. Çünkü borç alınan koşul, Osmanlı Devleti için olmazsa olmaz koşullardan biri olan savaş hâliydi. Borcu verecek olan ise Avrupa, yani Batılı devletlerdi ve bu noktadan sonra Avrupalı devletler tarafından verilen borçların, ağır karşılıklar içeren hükümlerden oluşması kaçınılmazdı. Bunun sonucunda da Parvus Efendi (1912c, s. 23-6)'ye göre, Osmanlı Devleti'nin bazı borçlarına yüzde on üç gibi yüksek oranlarda faiz ödemesine, nihayetinde iflasla karşı karşıya kalmasına sebebiyet vermiştir.

Parvus Efendi (1912g, s. 23-6)'nin iddiasına göre, mali geleceğini muhafaza edemediği takdirde, Osmanlı Devleti savaşı kazansa dahi, bu, kuru bir galibiyetten başka bir şey olmayacaktır. Bu hususta örnek olarak Kırım Savaşı verilebilir. Böylece o zamana kadar ciddi bir mali sıkıntı içerisinde olmayan Osmanlı Devleti, ilk defa 1854 yılında dış borç almıştır (Yılmaz, 2002, s. 187) ve denilebilir ki devlet işte o zamandan itibaren ciddi şekilde seri bir dış borçlanmayla karşı karşıya kalmıştır.

Parvus Efendi'ye göre bu olumsuz tablonun mimarı Avrupa maliyesinin karar vericileridir (Parvus, 1912c, s. 262-5). Osmanlı Devleti, gelişme çabalarının hepsinde Avrupa engeliyle karşılaşmakta, bu sebeplerden ötürü, kangren hâle gelmiş olan bütçe açıklarını kapamak için sürekli borç antlaşmaları yapmak mecburiyetinde kalmaktaydı. Sonuç olarak Avrupa mali karar vericilerinin asıl amacı, Osmanlı Devleti'nin daima mali tahakküm altında kalması, Avrupa'dan yeni teminatlar ile yeni borçlar için anlaşmalara mecbur edilmesi idi (Parvus, 1912c, s. 262-5).

Osmanlı'daki köylülük sorununa da ısrarla değinen Parvus'a göre Türk aydınları Türk köylülerini reddetmekte, görmezden gelmektedir (Parvus, 1912, s. 83-6; 1912, s. 266; 1912, s. 83-4). Bunu da Türk milliyetçiliğinin düşüşü olarak değerlendiren Parvus, Ermeni, Sırp, Bulgar ve Yunan aydınlarının ve siyasetçilerinin kendi köylüleriyle ilgilendiklerini fakat Türk aydınlarının köylüleri görmezden geldiklerini söylemektedir (Parvus, 1912, s. 265). Parvus'un, Osmanlı Devleti'nde var olan koşullar nedeniyle ortaya çıkan köylü sorununu direkt olarak etnik ve ulusçu/milliyetçi bir eksene oturtma çabası görülebilmektedir (Parvus, 1912, s. 264). Ayrıca Anadolu ve Suriye'deki köylülerin, ülkenin diğer yerlerindekiyle nispeten iki kat daha fazla vergi ödediklerini, Anadolu köylüsünün³¹ kötü koşullar altında hayatını sürdürdüğünü söyleyen Parvus (1912, s. 83-6), birçok yazısında Anadolu kırsalındaki felaket, kıtlık ve yoksulluğu dile getirmekteydi. Parvus (1912, s. 262-8; 1912, s. 1125-6)'a göre, köylü

31 Ahmad (1993, s. 41-2) ve Tuncer (1990, s. 483)'in aktardıklarına göre döneme ilişkin yapılan çalışmaların gösterdiği üzere, vergiler adil değildi ve barışçıl yollarla toplanamıyordu. Köylerdeki cinayetler ve hırsızlıklar artmıştı. Kırsaldaki yaşam eskisinden daha kötüleşmiş ve kaotik hâle gelmişti.

meselesi direkt olarak devletten kaynaklanan bir sorundu. Osmanlı Devleti, köylüyle sadece orduya asker vermesi ve vergisini ödemesi gerektiği zaman yetkili şahıslar aracılığıyla temasa geçiyordu. Yanı sıra birçok bölgede köylüye kredi imkânı yoktu ve ürünün aynı olarak toplandığı dönemde dahi taşıma-ulaşım konusunda ciddi sıkıntılar mevcuttu. Parvus (1913, s. 1161)'a göre, Osmanlı Devleti'nin demiryolu projeleri, köylülerin ihtiyaçları doğrultusunda yapılmalıydı. Fakat Osmanlı Devleti, yapımı tamamlanan demiryollarını çoğunlukla askerî nedenlerden ötürü inşa et(tir)mişti.

Değerlendirme ve Sonuç

Parvus Efendi, Türkiye'de ne sosyalizmden ne de -Yahudi kökenli olması hasebiyle- siyozizmden³² bahsediyordu. Onun, ekseriyetle *Türk Yurdu*'nda kaleme aldığı yazıları, bir Rus sosyalisti (veya sonraki Alman demokrati) tarafından değil de sanki vatanını çok seven bir Türk iktisatçısı tarafından yazılmış gibidir.³³

Almanya'da sosyal demokrat çevrelerle kurduğu ilişki, Balkanlar ve Türkiye'ye geldiğinde yerini Alman Devleti yanlısı bir yazar, tacir, ticari temsilci, danışman ve aktiviste bırakmıştır. Çünkü başta gazeteci olma vasfının yanı sıra Türkiye'de kurduğu derin ilişkiler³⁴ sayesinde

32 Parvus Efendi, ilişki içerisinde olduğu ve sahibinin bir Yahudi (Sami Hirtzberg/Hochberg) olduğu söylenen, Fransızca *Jeune Turc* gazetesinde de yazılar kaleme almaktaydı (Berkes, 1978, s. 616).

33 Parvus Efendi'nin neden bu şekilde davrandığı ve bu yönde fikirler öne sürdüğüne ilişkin net bir bilginiz olmamakla beraber, gelişen olaylar çerçevesinde meseleye ilintiler vasıtasıyla sebep ve anlam kazandırılabilir. Her şeyden evvel, dönemin Osmanlı aydın ve bürokratları, Parvus Efendi'nin bilgisinden istifade etmek istiyorlar ve başta iktisat olmak üzere birçok husus hakkında ivedi çözüm önerilerine ihtiyaç duyuyorlardı. Parvus Efendi ise ısrarla mali durumdan ziyade iktisadi durumun ehemmiyetli olduğuna vurgu yaparak Marksist kökenli birisi olmasına rağmen "milli iktisat" eksenli yaptırımların hayata geçirilmesini dile getiriyordu. Aslında hayatının en hareketli dönemlerini geçirdiği Alman sosyal demokrasi çevresinde bir Marksist olarak Parvus Efendi, sanayileşmenin sınıfsal farklılaşmaya neden olacağının farkında olmasına rağmen milli bir sanayinin Avrupa emperyalizminden kurtulmanın önemli bir uğrağı olduğunu düşünmekteydi. Milli öngörülerini doğrultusunda köylüler meselesi üzerinden milliyetçi bir yorum geliştirerek Türk milliyetçiliğinin gelişmesi açısından da "köylülük" politikasına desteğin son derece önemli olduğunu söylemektedir. Türk milliyetçiliğinin gelişmemesinin de temel nedenlerinden birisinin köylünün, dolayısıyla milletin ihmal edilmesinden kaynaklandığını söyleyen Parvus Efendi'ye göre, köylü meselesi Türkiye'de doğrudan milli bir meseleye dönüşmüştür. Sosyal mesele gibi görünen Anadolu köylüsünün acınası durumu, Osmanlı İmparatorluğu'nun çok uluslu yapısının çözülme süreci içinde kaçınılmaz olarak milliyetçilikle keşişecek ve zorunluluktan dolayı sosyal sorun etnik sorunla çakişacaktır (Parvus, 1912a, s. 264). Bundan dolayı, Türk aydınları halka gitmeli, onların gönlünü kazanmalı ve ancak köylünün desteğini aldıktan sonra milliyetçi projelerini hayata geçirmelidir. Parvus Efendi'nin bu doğrultuda fikirler öne sürmesinin olabilecek en temel sebebi, Alman sosyal demokrasisiyle kurduğu içli-dışlı ilişkinin yerini, Almanya'nın emperyal bir devlet olma çabasıyla birlikte kendisinin edindiği/edinmeye çalıştığı etkin şahsiyet olma ihtimali doğrultusunda hareket etmesinden kaynaklanmaktaydı. Bu durum bir anlamda Parvus Efendi'nin düşünce hayatının pragmatik yanını ortaya koymaktaydı. Parvus Efendi, özellikle Almanya olmak üzere Avrupa, Balkanlar, Türkiye ve Rusya'ya ilişkin geniş bilgisiyle, meseleleri çok çabuk kavrayıp meselelere uygun çok zeki ve ivedice öneriler ortaya koyabilmekteydi. Saydığımız geniş coğrafyadan elde ettiği tecrübelerin de etkisiyle, kesinliği olmamakla birlikte, Parvus Efendi'nin öne sürdüğü fikirlerin ardıllarını etkilediğini söylemek mümkün gözükmektedir.

34 "Makedonya devrimcileri aracılığıyla İstanbul'da İttihat ve Terakki Partisinin önderleriyle tanıştı (bunlardan biri

de İttihat ve Terakki Cemiyetinin mali danışmanlığını yapması ve ilerleyen süreçte Alman Devleti ile kurduğu ilişki milyoner bir tacir olmasını sağlamıştı.³⁵ Ancak Almanya'daki yakın dostları olan Rosa Luxemburg, Karl Liebknecht gibi düşünürlerin kendisi hakkında hakarete varan sözler söylemelerine engel olamamıştır. Bunun nedeni, Almanya'da sosyal demokratlarla aynı safta yer alan Parvus Efendi'nin, ilerleyen yıllarda Almanya'daki sosyal demokratların karşısında yer alan Wilhelm hükûmetinin safında yer almayı tercih etmiş olması ve sosyalist/sosyal demokrat düşüncelerindeki bariz değişikliktir. Alman hükûmeti ile olan karışıklı ilişkisi³⁶ sayesinde Türkiye'de, özellikle tarım ürünleri temini (Scharlau, & Zeman, 2007, s. 299) ve demiryolu inşası için yaptığı vagon ticaretinden milyonlar kazanmış; Almanya, Hollanda ve İsveç'te, kömür ve çelik ticareti yaparak "milyoner sosyalist" olmuştur (Berkes, 1978, s. 460-2; Scharlau, & Zeman, 1965).

Parvus Efendi'ye göre, Türkiye'nin geriliğinin asıl nedeni Avrupa sermayesi tarafından sömürü alanı hâline gelmesidir. Hâliyle, Türkiye'nin tarım, ticaret, doğal kaynaklar, demiryolları, bayındırlık tesisleri, gümrük ve maliye gelirleri Avrupalı mali karar vericilerinin kontrolü altındadır. Bu böyle oldukça Türkiye'nin kalkınması için bir çare bulunamaz. Türk köylüsünün ve esnafının iktisadi durumu bu koşullar altında gelişemez. Böyle bir kalkınma sadece dış sermaye yardımıyla gerçekleştirilemez. Çünkü geçmişte de buna benzer bir yöntem izlenmiş ve yine, şimdi olduğu gibi, yeni borçlar edinmeyi gerekli kılmıştır. Yabancı devletlerden, özellikle Avrupalı devletlerden, bugün için sağlanabilecek herhangi bir yardım, devletin çöküşünü daha da hızlandıracaktır. Türk aydınları, halkla ilişkiye girmediklerinden, özellikle köylü halkın perişan hâlini bilmemektedirler. Hatta Avrupalı devletlerden alınacak yardımlarla Türk toplumunun Batı uygarlığına katılabileceğini sanmaktadırlar. Ancak Türk toplumu, Batı uygarlığının dışındadır. Batı ile Türk toplumu arasındaki ilişki sadece sömürle sömürülen arasındaki ilişki ile sınırlı kalmaktadır. Bu gidişle, Türkiye bir Avrupa sömürgesi olma yolundadır (Parvus, 1914).

Parvus Efendi'ye göre, bu doğrultuda Avrupa sömürgeciliğinin boyunduruğundan kurtulmak (Parvus, 1912b, s. 221; 1912d, s. 285; 1912f, s. 317-8) için Türkler tarafından yapılacak şey, için öncelikli olarak kapitülasyonlardan (Parvus, 1912a, s. 146) ve Osmanlı Devleti'nin borçlarından kurtulmak (Parvus, 1912b, s. 220-3; 1912f, s. 317-8)'tır. Yanı sıra, demokratik ve ulusal bir devlet kurulması gerekliliğine (Parvus, 1913a, s. 201) vurgu yapan Parvus Efendi, Türkiye'nin büyük dünya savaşı zamanı geldiğinde ister istemez bu savaşa katılmak zorunda kalacağını ve safının da Almanya olacağını söyler (Parvus, 1914d).

Osmanlı parlamentosunda Selanik mebusu olan Vlahov Efendi, öteki de Romen sosyalisti Christian Rakovsky idi.)" (Berkes, 1978, s. 461).

35 "Helphand, 1919 ve 1920 yıllarında İsviçre resmi makamlarına 2.220.000 Franklık servetinin yıllık 123.000'ini vergi olarak ödemek zorundaydı." (Scharlau, & Zeman, 2007, s. 408).

36 "Parvus, provakatör değil, daha fazlası; o, II. Wilhelm'in ajanı." (Scharlau, & Zeman, 2007, s. 338).

Parvus Efendi'nin genel olarak fikirleri, İttihat ve Terakki liderlerini etkilediği gibi Türkçüler arasında da ilgi çekti. Genel itibarıyla, ulusal kalkınma için devletin ulusal bir iktisadi siyaset yürütmesini öneren Parvus Efendi'nin, etkilerini Cumhuriyet liderlerinin politikalarında ve ayrıca daha o dönem içinde yazılar kaleme alan Yusuf Akçura'nın *Türk Yurdu*'ndaki bir yazısında³⁷ görebilmek mümkündür:

“Çağdaş, ileri devletler burjuvazinin, sermaye adamlarının, bankerlerin omuzları üzerinde yükselmiştir... Ulusçuluğumuz köylüye baş yeri vermeyi bize emrediyorsa da aynı ölçüde Türk burjuvazisinin gelişmesini de emreder. Osmanlı İmparatorluğu'nda esnaf ve ticaret loncalarının çöküşünden sonraki Türk toplumu kasaba eşrafından, köylüden, memurlardan mürekkep sakat bir organizmadır. Türkler bir burjuvazi sınıfını geliştirmezlerse köylüden ve hükümet memurlarından mürekkep bir ulusal Türk toplumunun yaşama olanakları pek zayıftır.” (Berkes, 1978, s. 462).

Parvus Efendi'nin öngörülleri geneli itibarıyla doğru çıktı. Büyük savaş diye adlandırdığı Birinci Dünya Savaşı patlak verdi. Savaşta Osmanlı Devleti, Almanya yanında yer aldı. Parvus Efendi'nin öğütlediği Türk burjuvazisinin oluşturulması gerekliliği, Osmanlı Devleti'nde gerçekleştirilemedi. Ancak Cumhuriyet Türkiye'sinde görüldüğü üzere, başta iktisat kongreleri, kalkınma planları gibi yaptırımlarla devletin ulusal bir iktisadi siyaset yürütmesi, Parvus Efendi'nin önerdiği seçeneklerle örtüşüyor gözükmektedir. Yanı sıra her ne kadar Marksist kökenli bir şahsiyet olsa da İstanbul'da yaşadığı süre zarfında kaleme aldığı yazıları çerçevesinde, özellikle iktisadi ve mali konulardaki “milli” yaklaşımı, Osmanlı Devleti'nin son dönemi ve Cumhuriyet Türkiye'sinin kuruluş aşamasındaki milliyetçilik kavramıyla benzerlikler içermektedir.³⁸

Parvus Efendi'nin kaleme aldığı yazıların özüne bakıldığında genel olarak üslup, dışarıdan yapılan bir gözlem neticesinde, bu toprağın vatandaşı olmayan bir yabancıнын söyleyebileceklerinden fazlası değil gibi görünmektedir. Birçok yazısında sürekli olarak dile getirdiği şekliyle “Türkiye kendisini siyasi esaretten tahlis edebilmek (kurtarmak) için evvel emirde (her şeyden önce) iktisadi esaretten kurtulmalıdır” (Parvus, 1912, s. 146). Her şeyden önce, Parvus Efendi'nin, en azından İstanbul'da yaşadığı 1910-14 yılları arası göz önüne alınacak olursa o günkü meselelerin çözümü noktasında bir kurtarıcı olması beklenmemelidir. Par-

37 Akçura (1917, s. 2521-22).

38 “Türkiye’de modernleşme, milliyetçilik kullanılarak meşrulaştırılmıştır. İlerleme, gelişme, çağdaşlaşma ulus adına düşünülen projelerin çerçevesinde tasavvur edilmiştir. Bu yapılırken de ulusun türdeş ve ortak çıkarlara sahip bir birim olduğu ileri sürülmüştür. Devlet, yani devleti elinde tutan seçkin, kendisinin ulusun müşterek çıkarlarını ifadelendiren odak olduğunu, bu nedenle meşruiyet kazandığını ve de modernleştirme projesini yürütmeye mezuun olduğunu iddia etmiştir. Bu çerçevede içinde ise “modern” kavramının en temel bazı öncüllerinin ortaya çıkmasına izin verilmemiştir.” (Keyder, 2004, s. 151).

“Osmanlı yöneticileri ile Cumhuriyet seçkinleri arasında güçlü bir süreklilik vardı. Birinci Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı’ndan sonra Osmanlı Devleti yıkılmadı, Türkiye Cumhuriyeti olarak yeniden hayata kavuştu. Cumhuriyet’in kurucu ideolojisi milliyetçilik oldu.” (Keyder, 2004, s. 168).

vus Efendi'nin söylediği şeyler ne çok biricik ne de çok gereksizdir; iddia ettikleri ne yepyeni şeyler ne de dikkate alınmayacak cinsten düşüncelerdir.

Böyle bir sonuca varılması, verilerin sınırlılığı, yetersizliği ve birbirinden kopuk olmasındandır. Çünkü Parvus Efendi'nin ardılı diyebileceğimiz aydınlar hemen hemen Parvus Efendi ile paralel fikirler öne sürmüş olsalar da fikirlerinin kaynağını ya da aynı konularda daha önce kimlerin neler söylediğini belirtmemekte, belki dönemin yazı geleneğinin bir sonucu olarak oldukça ketum davranmış görünmektedirler. Bu nedenle somut bir şekilde Parvus Efendi, Osmanlı ya da Cumhuriyet Dönemi'nde iktisadi-mali konularda hayata geçirilen kimi politikaların fikir babalığını yapmıştır iddiasında bulunmak güç hâle gelmektedir. Büyük ölçüde birbirleriyle benzerlik içeren meseleler ve eylemler arasında kesin bir şekilde doğrudan bir bağlantı kurulamasa da en azından benzerliklerin olduğunu ve bu benzerliklerin aynı dönemde aynı meseleler üzerine yazılıyor olmaktan öte bir görünüme sahip olduğunu vurgulamak gerekir.

Kaynakça

- Ahmad, F. (1993). *The making of modern Turkey*. London: Routledge.
- Akbayar, Ö. N. (1975). Bir sosyalist tip. *Türkiye Defteri*, 9, 8-9.
- Akçura, Y. (1327/1912). İktisad. *Türk Yurdu*, 1(9), 145-6.
- Akçura, Y. (1333/1917). İktisadi siyaset hakkında. *Türk Yurdu*, 12(140), 2521-2.
- Anin, D. S. (1979). Lenin, Trotsky and Parvus. *Survey*, 24(1), 204-12.
- Arai, M. (Eylül, 1996). Devlet ve toplum arasında Türk Yurdu dergisine yeni bir yaklaşım. *Türk Yurdu*, 109, 29-39.
- Aydemir, Ş. S. (2011). *Suyu arayan adam*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Berkes, N. (1978). *Türkiye'de çağdaşlaşma*. İstanbul: İstanbul Matbaası.
- Carr, E. H. (1966). *The Bolshevik revolution*. London: Macmillan.
- Devellioğlu, F. (2012). *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi.
- Dinçer, S. (2011). *Alman belgelerinde Alman-Türk silah arkadaşlığı ve Ermeniler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Düzdağ, M. E. (1991). *Yakın tarihimizde gizli çehreler*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Eröz, M. (1987). Parvus'un Türkiye hakkındaki yazıları. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* Prof. Dr. S. F. Ülgener'e Armağan, 43, 347-56.
- Georgeon, F. (1986). *Türk milliyetçiliğinin kökenleri, Yusuf Akçura, 1876-1935*. Ankara: Yurt Yayınları.
- Geras, N. (1976). *The legacy of Rosa Luxemburg*. London: New Left Books.
- Heresch, E. (1993). *The empire of the tsars, the splen-dour and the fall*. Russia: Stroitel.
- İlgen, A. (2008). Parvus Efendi: Kozmopolit bir Yahudi enternasyonalisti. *Türk Dünyası Araştırmaları*. 172, 211-40.
- İlgen, A. (Ocak 2011). Parvus Efendi. *Türk Yurdu*, 31(281), 146-57.
- Karaömerlioğlu, M. A. (Kasım, 2004). Helphand-Parvus and his impact on Turkish intellectual life. *Middle Eastern Studies*, 40(6), 145-65.
- Karaömerlioğlu, M. A. (2006a). Rusya, Almanya ve Türkiye'de büyük bir kozmopolit entelektüel ve eylemci: Helphand-Parvus. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 37, 157-79.
- Karaömerlioğlu, M. A. (2006b). *Orada bir köy var uzakta*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Katkov, G. (1967). *Russia 1917, the february revolution*. New York: Harper & Row Publishers.

- Kautsky Arşivi. (t.y.). International Institute of Social History. Amsterdam.
- Keyder, Ç. (2004). *Ulusal kalkınmacılığın iflası*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Laqueur, W. Z. (1961). *Communism and nationalism in the Middle East* (Third Edition). London: Routledge & Kegan Paul.
- Lewinsohn, R. (1991). *Esrarengiz Avrupalı* (Çev. C. Muhtaroglu). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Nettl, J. P. (1966). *Rosa Luxemburg* (Vol. 2). Oxford: Oxford University Press.
- Özden, M. (1994). *Türk Yurdu dergisi ve İkinci Meşrutiyet devri Türkçülük akımı (1911-1918)*. Yayımlanmamış doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Parvus. (2005). *Türkiye'nin malî tutsaklığı*. (haz.) Muammer Sencer. İstanbul: İleri Yayınları.
- Parvus. (9 Mart 1327/22 Mart 1912a). Köylüler ve devlet. *Türk Yurdu*, 1(9), 146-8.
- Parvus. (3 Mayıs 1328/16 Mayıs 1912b). İktisat: 1327 senesinin ahval-i maliyesine bir nazar. *Türk Yurdu*, 2(13), 220-3.
- Parvus. (14 Haziran 1328/27 Haziran 1912c). İktisat: Türkiye, Avrupa'nın maliye boyunduruğu altındadır 1. *Türk Yurdu*, 2(16), 262-5.
- Parvus. (28 Haziran 1328/11 Temmuz 1912d). İktisat: Türkiye, Avrupa'nın maliye boyunduruğu altındadır 2. *Türk Yurdu*, 2(17), 284-7.
- Parvus. (26 Temmuz 1328/8 Ağustos 1912f). İktisat: Esaret-i maliyeden kurtulmanın yolu. *Türk Yurdu*, 2(19), 317-8.
- Parvus. (18 Teşrinievvel 1328/31 Ekim 1912g). İktisat: Türklerin ödünç almaya en haklı oldukları bir akçe. *Türk Yurdu*, 3(25), 23-6.
- Parvus. (23 Mart 1329/3 Nisan 1913a). İktisat: İş iştenden geçmeden gözünüzü açınız. *Türk Yurdu*, 3(36), 200-3.
- Parvus. (2 Mayıs 1329/15 Mayıs 1913b). İktisadiyat: Türk ili, maliyeni gözet! *Türk Yurdu*, 4(39), 270-2.
- Parvus. (30 Mayıs 1329/12 Haziran 1913c). İktisat: Türk gençlerine mektup. *Türk Yurdu*, 4(41), 312-3.
- Parvus. (25 Temmuz 1329/7 Ağustos 1913d). İktisat: Türk gençliğine mektup 2, İstanbul'un mukadderatı. *Türk Yurdu*, 4(45), 385-6.
- Parvus. (19 Eylül 1329/2 Ekim 1913e). İktisadiyat: Türkiye'de ziraatın istikbali. *Türk Yurdu*, 5(49), 20-4.
- Parvus. (7 Kânunusani 1329/20 Ocak 1914a). İktisat: Köylü ve devlet. *Türk Yurdu*, 5(57), 154-6.
- Parvus. (21 Kânunusani 1329/3 Şubat 1914b). İktisat: Köylü ve devlet (devamı). *Türk Yurdu*, 5(58), 171-3.
- Parvus. (1330/1914c). *Umumi Harb neticelerinden: İngiltere galip gelirse*. İstanbul: Türk Yurdu Kitaphanesi, Kader Matbaası.
- Parvus. (1330/1914d). *Umumi Harb neticelerinden: Almanya galip gelirse*. İstanbul: Türk Yurdu Kitaphanesi, Kader Matbaası.
- Pearson, M. (1975). *The sealed train, journey to revolution Lenin-1917*. London: Macmillan.
- Pogromlar. (t.y.). 12 Ekim 2012 tarihinde <http://www.ushmm.org/wlc/tr/article.php?ModuleId=10005183#related> adresinden edinilmiştir.
- Samuels, K. B. (1950). *Trotsky and Permanent Revolution*. Unpublished master's thesis University of Princeton, Princeton.
- Scharlau, W. (1962). Parvus und Trockij 1904-1914. In (Ed.), *Jahrbücher für geschichte osteuropas*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. Retrieved December 13, 2011 from <http://www.jstor.org/stable/41018759>.
- Scharlau, W., & Zeman, Z. A. B. (1965). *The merchant of revolution: The life of Alexander Israel Helphand (Parvus) 1867-1924*. London, & New York: Oxford University Press.
- Scharlau, W., & Zeman, Z. A. B. (2007). *Devrim taciri* (Çev. S. Kaya). İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Schreiner, M. (1992). Parvus'un 1910 bir mayıs bayramı üzerine mektubu. *Tarih ve Toplum*, 17(101), 276-7.
- Schurer, H. (1959). Alexander Helphand-Parvus-Russian revolutionary and German Patriot. *Russian Review*, 18(4), 313-31.
- Sir Basil Zaharoff. (t.y.). Retrieved January 20, 2013, from <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/655380/Sir-Basil-Zaharoff>
- Solzhenitsyn, A. (1976). *Lenin in Zürich* (Trans. H. T. Willetts). New York: The Bodly Head.
- T.C. Dış İşleri Bakanlığı. (t.y.). *Türkiye'de Alman ekonomik ve endüstriyel girişimleri*, Türkiye, no. 197.
- Tevetoğlu, F. (1967). *Türkiye'de sosyalist ve komünist faaliyetler*. Ankara.
- Trotsky, L. (1970). *My life*. New York: Pathfinder Press.

Tuncer, H. (1990). *Türk Yurdu üzerine bir inceleme*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Tunçay, M. (1978). *Türkiye'de sol akımlar, 1908-1925*. Ankara: Bilgi Yayınevi.

Wolfe, B. D. (1964). *Three who made a revolution*. New York: Dial Press.

Wolfe, B. D. (1969). *Devrim yapan üç adam* (Çev. Ü. Oskay). Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği Yayını.

Yılmaz, B. E. (2002). Osmanlı İmparatorluğu'nu dış borçlanmaya iten nedenler ve ilk dış borç. *Akdeniz İ.İ.B.F. Dergisi*, 4, 186-98.

Yiğit, Y. (2010). *Aleksander Israel Helphand-Parvus'un Osmanlı mali ve sosyal hayatına dair değerlendirmeleri*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul. 28 Haziran 2011 tarihinde <http://tez2.yok.gov.tr> adresinden edinilmiştir.

Zeman, Z. A. B. (1958). *Germany and the revolution in Russia, 1915-1918 (Documents from the archives of the German foreign ministry)*. London: Oxford University Press.

Tanzimat Hareketlerinin Osmanlı-Türk Toplumsal Yapısı Üzerindeki Etkileri

Çağatay Sarp*

Giriş

Yüzyıllarca dinî taassubun ve feodal sömürünün hüküm sürdüğü Batı'nın Aydınlanma Dönemini, Fransız İhtilali'ni ve Sanayi Devrimi'ni yaşayarak felsefi anlamda yön değiştirdiği bilinmektedir. Ayrıca Batı, coğrafi keşiflerin de büyük katkısıyla devletler arası dengeleri kendi mensupları lehine değiştirmeyi başarmıştır. Gelişme Dönemi sonunda hükümlanlık sahası üç kıtaya yayılmış olan Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye ise; kültürel çoğulculuk geleneği ile yaşamlarına imkân tanıdığı farklı dinden, ırktan ve kültürden milletlerin tek bir otorite altında yönetimini sağlarken bu devasa yapıyı idari, mali, iktisadi, ilmî ve askerî açıdan çağın gereklerine uygun olarak geliştirmekte yetersiz kalmıştır. Dış unsurların ötesinde, ilerleyen zaman içinde mevcut hâliyle yetersiz kalmak bir yana tebaa ile ilişkilerindeki sıkıntılarla ve uygulanmakta olan sistemin bozulmuş durumuyla da her geçen gün devletin yıkılmaya biraz daha yaklaştığı halk ve yabancı devletler nezdinde rahatlıkla dile getirilir olmuştur.

Önceleri Batı'da olup bitenlere yeterince intibak edememiş olan Osmanlı Devleti'nin iktisadi ve askerî alandaki vaziyeti 1821'deki Rum İsyanı ile başlayan süreçle ve 1829 Edirne Antlaşması neticesi Yunanistan'ın bağımsızlığının kabul edilmesi ile yeni bir veché kazanmıştır. 1832'deki İstanbul Antlaşması'yla Yunanistan'ın sınırlarının Avrupalı devletlerce garanti altına alınışı ile Osmanlı Devleti kendi bünyesinde hem siyasi hem de sosyal çözölme alanında mühim seviyede sıkıntılara düşer olmuştur.

* Doktora Öğrencisi, Kırıkkale Üniversitesi-Selçuk Üniversitesi, Sosyoloji Bölümleri Ortak Doktora Programı.

İçinde bulunulan duruma çareler aramaya yönelen devlet adamları bir yandan sosyal bütünlüğü muhafaza etmeye çalışırken diğer yandan da Avrupalı devletlerin baskılarını azaltma yönünde girişimlerde bulunmuşlardır.

Bu çalışmada dönemin devlet erkânının Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu sıkıntılı duruma çareler ararken toplumsal bütünlüğü sağlamak adına gayretleri ve bu çabaların doğurduğu neticeler Tanzimat Hareketleri bağlamında irdelenecektir. Bu esnada, Tanzimat Fermanı'nı hazırlayan unsurlar ve Tanzimat'ın sosyal hayata sunduğu yenilikler de gözden geçirilecektir. Tanzimat'ın ilan edildiği dönemdeki idari, mali, siyasi ve toplumsal vaziyet, Tanzimat Fermanı'nın uygulanmasındaki güçlükler ve yeniliklere sosyal tepkiler değerlendirilerek neticeleriyle beraber ele alınacak olan Tanzimat Hareketlerinin Osmanlı-Türk toplumsal yapısı üzerindeki bütünleşme, çözülme ve değişim yönündeki etkilerine değinilecektir. Ayrıca bu hareketlerin 1839'dan günümüz Türk toplumuna tevarüs eden kalıntıları da ele alınmaya çalışılacaktır.

Bütün bunlar yapılırken gözden geçirilen literatür ile elde edilen veriler tarihsel sosyolojik bir yorumlamayla değerlendirilecektir. Bütün değerlendirme ve yorumlama safhalarında ise çalışmada bahse konu tarihî olayın Türk toplumu ile epistemolojik ilişkisi üzerinde durulacaktır.

Tanzimat'a Giderken

Devletin geri kalmışlığının önüne geçebilmek adına III. Osman, II. Ahmet, III. Mustafa ve I. Abdülhamit dönemlerinde çeşitli teşebbüslerde bulunulmuşsa da bu gayretler daha ziyade askerî sahada görülmüş olup iktisadi, sosyal ve ilmî düzenlemeler geri planda kalmıştır. Şüphesiz bu yetersizlikte devlet adamlarının payı büyüktür ancak dünyanın Batı vasıtasıyla tanışmaya başladığı modernleşme döneminin ruhu itibarıyla süreksizlikçi ve biricik yapısı herkes tarafından kolayca öngörülebilir bir nüans değildir. Bu bağlamda hâlen tartışılmakta olan modernleşmenin topyekûn Batılılaşmak ile nevi şahsına münhasır terakkiye atfen bir öze yansiyıcı (refleksif) ilerleme fikri arasındaki gelgitler, dönemin devlet adamlarınca da vuzuha kavuşturulamamıştır.

Osmanlı Devleti bu noktalara gelirken bütüncül bir ıslahat çabası ilk olarak III. Selim zamanında görülür. Yeniçeri Ocağının çürümüş yapısına karşılık yeni ve modern bir ordu kurulması, gerekli mali kaynakların temini için "Tecdid-i Kanun-u Tımar ve Zeamet" adlı bir kanun çıkarılarak tımar ve zeamet erbabından olup da harplere iştirak etmemiş olanların tımar ve zeamet haklarının ellerinden alınıp vazifelerini hakkıyla ifa edenlere verilmesi, donanmanın ıslahı için "Tersane Nizamı" adıyla düzenleyici bir kanun çıkarılması, tımar ve zeamet kanunlarının tadilatı, Mühendishane-i Bahr-i Hümayun'un genişletilerek yanı başına Mühendishane-i Berr-i Hümayun'un açılması, ilmiye mensuplarının tevcihi için imtihana tabi tutulmaları ve Avrupa'da daimi elçilikler açılması gibi "Nizam-ı Cedit" adıyla anılan çalışmalar, yeterli

olmasa da askerî alanın yanında sosyal, mali ve siyasi alanlarda da yenilenme gayretlerini işaret etmektedir (Danışman, 1966, c. 11, s. 134-136).

Kötü gidişe dur demekte yetersiz kalan “Nizam-ı Cedit” uygulamalarını II. Mahmud döneminde bir dizi yenilik çabaları izlemiş, II. Mahmud’un vefatından sonra Sultan Abdülmecit döneminde Türk toplumunun modernleşmesi meselesi devletin kurtuluş reçetesi olarak sunulan, Mustafa Reşit Paşa tarafından ilan edilen Gülhane Hatt-ı Hümayunu ile yeni bir veché kazanmıştır.

Tanzimat Fermanı’nın Tanımı ve Gerekçeleri

Toplumsal yapıda ve devletin yaklaşımında bir değişim ve yenilenme gayreti olarak dikkati çeken Tanzimat farklı değerlendirmeleri de peşi sıra getirmiştir.

Tanzimat’ın Osmanlı Devleti’ni Hristiyan dünyası ile yakınlaştırmaya ve Hristiyan dünyasının Osmanlı’ya karşı iş birliğini önlemeye yönelik bir girişim olduğunu, Tanzimat ile sağlanacak özgür yorum ile devleti ve toplumu, geri kalmışlığa sebep olan İslam’ın etkisinden kurtarmanın amaçlandığını söyleyen Batılı düşünürler (Engelhardt, 2010, s. 52-53) olduğu gibi “Tanzimat; sosyal, medeni ve idari bakımdan Avrupa’ya yenilişin bir tasdikidir (Kabaklı, 1976, s. 61)” diyen münevverler de vardır.

Halil İnalcık tarafından “İktisadi-içtimai temelleri çürüyerek yıkılmaya yüz tutan bir imparatorluğun yeni prensiplerle yeniden kurulma teşebbüsünü gösterir (2011a, s. 32)” şeklinde ifade edilen Tanzimat, şüphesiz ki dönemin uluslararası ilişkileri, siyasi ve sosyal yapısı, devletin içinde bulunduğu durum düşünüldüğünde Hristiyan dünyasının etkinliğine karşı alınacak bir tavır olarak değerlendirilebilir. Tanzimat ile İslam arasındaki problem algısı ise ontolojik gerçekliği bir yana sadece birtakım Batılı düşünürlerce ifade edilmenin ötesinde Tanzimat’ın ilan edildiği dönemde Müslüman tebaa tarafından da başka bir açıdan paylaşılmaktaydı. Günün sonunda görünen hakikat şudur ki Batı’nın değerlerini ve idari sistemini kopyalayarak ithal eden bir toplum, bahsi geçen alanlarda geri kalmışlığını kabul ederek çareyi Batı’yı taklitte arıyordu.

Bu minvalde başka bir görüş ise Tanzimat Fermanı’nın, Osmanlı sosyal yapısındaki değişimlerin sonucu olarak değil devleti ve toplumu içinde bulunduğu perişan vaziyetten kurtarmak adına yüzeysel olarak ve haricî etkilerle tepeden inme bir dizi hamlelerin uzantısı olarak cereyan ettiği şeklindedir (Aydın, 1994, s. 15).

Hukuki ve siyasal niteliği üzerinde çok sayıda yorumlamalar yapılmış olan ve 1839 yılında ilan edilen Tanzimat Hattı’nın sınırlılığı bakımından bir anayasa özelliğini haiz olmaması ke-sindir. Bu düzenlemenin Avrupa’daki hükümdarların kendi salâhiyetleriyle halkın yetkileri arasında vaade dayanan bir değişikliği ilan ettikleri “*charte* (senet)” türünden bir belge olduğu anlaşılmaktadır. Bu belgeye dayanarak yeni bir anayasa yapılması söz konusu olabile-

ceği gibi Tanzimat misalindekine benzer şekilde yeni kanunların hazırlanması da ihtimaller arasındadır (Berkes, 2004, s. 214).

II. Mahmut Devrinin sonlarında Batı'da görevli bulunan Osmanlı elçileri -ki bunların başında Avusturya Büyükelçisi Sadık Rifat Paşa ve Tanzimat'ı ilan eden, Londra Elçiliğinde bulunan, hariciye nazırı ve sadrazamlık yapmış olan Mustafa Reşit Paşa gelmektedir- "karmalizm" adı verilen, Avrupa'da bazı kralların tebaanın verimliliğini arttırmak adına mutat olarak koruyucu tedbirler alma yönündeki uygulamalarından veya bir milli devlet kurulumak istenen ülkelerde tebaanın belli haklarının garanti altına alınması şeklinde orta sınıfları güçlendirici ve milli bütünlük kurmayı hedefleyen politikalarından etkilenmişlerdir. Tanzimat adıyla yapılan yeniliklerin büyük ölçüde bu yönelimden esinlendiği söylenebilir (Mardin, 2005, s. 12).

Tanzimat'tan bahsederken "Tanzimat bir ıslahat hareketidir yahut Garplılaşıma başlangıcıdır denmekle "illet" değil "araz" üzerinde durulmuş; henüz tam teşhis konmamış bir dert hakkında aleltilak ve umumi bir tedavi metodunun ismi ileri sürülmüş oluyor. Bu ise Tanzimat hareketinin diğer ıslahat teşebbüslerine nazaran fark ve mümeyyiz vasfını belirtmeye kâfi değildir." diyen Yavuz Abadan, Tanzimat hareketini devletin dayandığı askerî-teokratik temelin sarsıldığı, ordunun mağlubiyetler neticesinde gücünü ve itibarını kaybettiği, Avrupa'da devrim ve milliyetçilik akımlarının reaya üzerinde farklı etkiler yarattığı ve devlet otoritesinin kaybolmaya yüz tuttuğu bir ortamda siyasal birliği destekleme ve devlet bünyesine dayanıklılık ve ciddiyet kazandırma zaruretiden doğduğunu ifade etmektedir (2011, s. 61).

Askerî, iktisadi, sosyal ve siyasal bakımdan toprağa bağlı bir yapı olan Osmanlı Devleti'nde meydana gelen geri kalmışlığın sebeplerini irdelerken muhakkak tımar ve arazi rejimindeki vaziyete de göz atmak gerekir. Zira tımar ve arazi rejimindeki bozulmalar işleyişi temelden etkilemiştir.

Ayanlar, derebeyler, Müslüman ve Hristiyan çiftlik sahiplerinden ve daha ziyade Bulgaristan da görülen çorbacıardan oluşan toprak aristokrasisi halk üzerinde büyük güç sahibi olmuştu (İnalcık, 2011a, s. 42). Sömürü altında müşkül durumda bulunan reayanın Avrupa'yı içine alan dinî ve milli cereyanların da etkisiyle devlete isyanı Balkanlar için sürpriz bir gelişme sayılamaz.

Yunan İsyanı (1821) ve Edirne Antlaşması (1829)'yla Yunanlıların bağımsızlığını kabul ediş ve Sırp isyanları ve Sırlara verilen özerklikler Balkanlar'da devleti bir hayli zor durumlara düşürmüştü. Mısır'da Mehmet Ali Paşa'nın isyanı ve Osmanlı Devleti'ne karşı aldığı muharebe zaferleri Sultan Abdülmecit önüne sunulan Tanzimat Fermanı'nı alelacele ilan ettirmeye kâfi gelmiştir.

Tanzimat Fermanı'nın Getirdikleri

Tanzimat Fermanı incelendiğinde yaygın bir görüşe göre bu belgeye temel iki amacın ödev olarak yüklendiği anlaşılmaktadır. Bunlardan birincisi ve en mühimi, dağılma tehlikesiyle yüz yüze olan devletin heterojen unsurlarını yeni prensipler etrafında toplamak ve devlet faaliyetlerini bu yeni prensiplere dayandırarak her türlü yabancı etkiyi bertaraf edip birlik ve beraberlik ruhunu yeniden inşa etmektir. İkincisi ise ferdi kimliği cemiyet ile yerel ve merkezî otorite baskısı altından kurtarıp şahsiyetin korunmasına ve ferdin kendini gerçekleştirmesine imkân sağlamaktır şeklinde ifade edilebilir. (Abadan, 2011, s. 62-63).

Tabi ki meseleye bakış açısına göre Tanzimat'a yüklenen amaçla ilgili fikirler de değişecektir. Bir kesim meseleyi böyle değerlendirirken diğer bir kesim tarafından ise Tanzimat ile Osmanlılık kimliği altında birleştirilmek istenen bir halkın geçmişi ile kültürel ve dinî bağlarının koparılmak istendiği, Batı'nın baskısıyla Batılı değerler çerçevesinde yeni bir devlet ve toplum inşa etmenin amaçlandığı söylenebilir.

Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nda bahsi geçen başlıca yenilikleri can, mal, namus güvenlikleri; hukukun üstünlüğü, eşit vatandaşlık, kanunlar önünde eşitlik ilkeleri; askere alma usulünde ve vergi sisteminde değişiklik gibi maddeler oluşturmaktadır. Batılı toplumların 17. yüzyıl sonlarında tanışmaya başladıkları (başka bir görüşe göre de Fransız İhtilali ile başlayan) modernliğin iki ana unsuru olan özgürlüğe ve eşitliğe dair motifler Gülhane Hattı'nın maddelerine de işlenmiş görünmektedir. Bu maddeleri şu şekilde sıralamak mümkündür.

- *Can Güvenliği*: Mahkemelerce hakkında hüküm verilmeksizin kimsenin canına dokunulmayacağı konusunda zaten şeri hukuk içerisinde var olan bir hak Tanzimat ile garanti altına alınmıştır.
- *Mal Güvenliği*: Bu madde ile müsadere uygulamasına son verilmiştir. Daha önceden bazı suçlardan hüküm giyen devlet görevlilerinin mallarına müsadere yöntemiyle el konulup karısına ve çocuklarına bir aylık bağlanabiliyordu. Tanzimat ile mal emniyeti de can emniyeti gibi garanti altına alınmıştır. Mal emniyeti ile devlete olan bağlılık arttırılmaya çalışılmıştır.
- *İrz, Namus Güvenliği*: Zaten Türk geleneklerine ve İslam inancına göre kimsenin namusuna tasallut, kabul edilen bir durum değildir. Burada işaret edilmek istenen hususun şahsiyet ve şeref olduğuna dair fikirler mevcuttur. Tanzimat'tan evvel bir memurun muhakemesiz olarak görevden azledilerek rütbelerinin sökülmesi veya sürgüne gönderilmesi şeklindeki uygulamalar neticesinde memurun suçsuzluğu ispat edilip iade-i tibar yapılsa dahi kişilik hakları ve şerefi bakımından bir kayıp söz konusudur. Bu sebeple yargılama yapılmadan memurlara bahsi geçen cezaların verilemeyeceği, şeref ve haysiyetlerinin zedelenmesine müsaade edilmeyeceği Tanzimat'ın ilan ettiği esaslar dâhilindedir (Danışman, 1966, c. 12, s. 36).

- *Hukukun Üstünlüğü*: Hakkında hüküm verilmeden keyfi olarak hapis cezası ile cezalandırma durumunu ortadan kaldırmaktadır. Aslında yeni bir kanuna işaret etmekten ziyade zaten var olan bir hakkın altı çizilmiştir. Filli olarak kullanımına imkân verilmiştir.
- *Kanunlar Önünde Eşitlik*: Bu maddeye göre makamı, rütbesi ne olursa olsun herkesin kanunlar önünde eşit olacağı ve işleyeceği suçlardan dolayı yargılanarak cezaya çarptırılacağına altı çizilmektedir.
- *Sosyal Eşitlik*: Osmanlı tebaası arasında Müslüman olan olmayan herkesin eşit haklara sahip olacağı esası Tanzimat'ın ön plana çıkan maddeleri arasındadır. Böylelikle bir İslam Devleti olan Osmanlı'da Müslüman olanlarla olmayanlar arasında bir ayrım gözetilmeyecektir. Daha önce şahitlikleri bile kabul edilmeyen diğer milletlerin mensupları Tanzimat'tan sonra mahkeme azalıklarında dahi görülmektedir.

Osmanlı toplumsal yapısı incelendiğinde kolaylıkla görüleceği üzere toplumsal tabakalar bir piramidi andırmaktadır. En tepede padişahın olduğu saray erkânı, onun altında aynı tabakada iki farklı zümre olan askerî sınıf ile din ve ilmiye sınıfı, daha altta zanaatçılar korporasyonu, gedikler ve en altta reaya bulunmaktaydı. Reaya ise kendi içinde Müslümanlar ve gayrimüslim olarak ayrılmaktaydı (Doğan, 2008, s. 167). Ancak din temelli bir toplumsal ve siyasal yapıda Müslüman olanlar ile olmayanların millet-i hâkime ve millet-i mahkume şeklindeki, dönemin siyasal ve sosyal yapısınca tabii olan ayrım Tanzimat ile ortadan kaldırılıyordu.

- *Vergi Usulünde Düzenlemeler*: Vergi sistemindeki bozulmalar, çok kazananlardan az, az kazananlardan çok vergi almak suretiyle halkı isyana teşvik edecek şekildeki uygulamalar, mültezimlerin keyfi muameleleri, vergi toplayanların masraf adı altında halka bindirdikleri fazladan yük dikkate alınmış ve iltizam usulüne son verilmiştir (Danışman, 1966, c. 12, s. 37).

Merkezî hükümet kendi mali sistemini yürürlüğe koymuş, bölge yönetimlerini mali işlerden soyutlayarak merkeze bağlı görevliler marifetiyle vergi yürütmeye ve tahsil etmeye başlamıştır. Bu değişimle sonra merkezin taşra üzerindeki hâkimiyeti artırmak amaçlarken valilere sadece asayiş sağlama görevi bırakılmak istenmiştir.

- *Askerlik Süresi ve Askere Alma*: Tanzimat'ın ilanından sonra Müslüman olmayan milletlerin de askere alınmasına başlandı. Ayrıca askere alma usulünde bölgesel olarak dengesizlikler kaldırıldı, askerliğin ticareti ve nüfusu etkilemeyecek sürelerle indirilmesi amaçlandı (İnalçık, 2011b, s. 100).

Tanzimat'ın getirdiği yenilikler neticesinde gayrimüslimlerin askere ve memuriyete alınışlarıyla birlikte zaten ticarete hâkim olan bu sınıfın gücü giderek artmış oldu. Rüşdiye mektepleri kurulmadan evvel kaleme alınmış olan kimseler için "Mekteb-i Maarif-i Adliye" kuruldu. Bu şahısların bu mekteplerde öğrenim görmeleri zaruri tutuldu.

Tanzimat'ın getirdiği yeniliklerin bütün tebaaya duyurulmasının yanında dost devletlerin sefirlerine de ilan edilecek olması, Reşit Paşa'nın ülke dışında Tanzimat'ı anlatma çabaları en iyi ihtimalle Tanzimat Fermanı'nın sadece içe dönük bir modernleşme ve bütünleşme hamlesi olmadığı, Batılı ülkelere de gayrimüslim tebaa konusunda belli taahhütler manasını taşıdığı anlamına gelmektedir. Belki de Tanzimat'ın nispeten daha baskın olarak sahip olduğu taahhütname hasleti, Osmanlı-Türk toplumu adına hayra vesile olacak gelişmeleri de geri planda bırakmıştır.

Tanzimat Fermanı'nın Uygulanmasındaki Zorluklar ve Karşılaşılan Tepkiler

Hatt-ı Hümayun yeni kanunlar getirmekten ziyade temelde var olan kanunları ve hakları güçlendirmek üzerine kuruludur. Tanzimat'ın öngördüğü Müslüman ve gayrimüslim tebaa arasındaki sosyal eşitlik fikri Müslüman tebaa üzerinde memnuniyetsizliklere yol açmıştır. Bunun yanında ise Hristiyan tebaaya daha önce verilmiş olan imtiyazların devam ettirileceğinin tasdiki ise sosyal eşitlik konusunda Osmanlı Devleti parçalanana kadar devam edecek olan yeni bir sorunu gündeme getirmiştir (Lewis, 1999, s. 584). Buna ek olarak hakları güçlendirmenin yanında getirdiği bazı değişiklikler de muhakkak sosyal yapı içinde birtakım tepkilere sebep olmuştur.

Başta Mustafa Reşit Paşa olmak üzere Tanzimat'ı destekleyen ve hazırlayan grubun Batılı değerleri görerek onları Osmanlı toplumu üzerinde uygulamak istemesi üzerine yapılacak yorumda niyet okuyuculuğuna soyunmak yerine yeniliklerin devletin selameti için yapıldığı kabul edilip teoriden pratiğe geçişteki sıkıntılarla ve sosyal bünyede nasıl karşılandığı ile alakadar olunacaktır.

Tanzimat'ın uygulama sahasına geçerken karşılaştığı en mühim güçlük aceleye gelmiş bir düzenleme oluşu ile ilgilidir. Can, mal ve namus emniyeti ile vergi yürütme ve tahsil sisteminde radikal değişikliklerden söz eden bir düzenlemenin uygulama sahasına konulmadan önce nüfus ve mal-mülk sayımı yapılmasına gerek olduğu (Çadırcı, 2011, s. 199) gibi özellikle vergi sistemini uygulayacak eğitimli personele de ihtiyacı vardı. Zira mültezimleri aradan çıkaran ve merkezî otoritenin gücünü sahada hissettirmek isteyen bir iktidar bunu ancak merkeze bağlı yeterli sayıda personel ile sağlayabilirdi.

Bilhassa son yıllarda türlü isyanlarla ve direnişlerle karşılaşmış olan Bab-ı Ali'nin laik motiflerle süslü olan ve taşrada tam bir hâkimiyet sağlama endişesinin hissedildiği ferman doğrudan ayan ve ulema sınıfının nüfuzuna bir tehdit olarak görünmekteydi. Bu sebepledir ki dinî hayatla ilgili endişeleri ve iktisadi sıkıntıları olan halkın Tanzimat karşısındaki direnişinin tetikleyicisi olarak bu iki sınıfı görmek mümkündür.

Şikâyet edilen mevcut yapıyı değiştirme gâilesinde olan Tanzimat'ın uygulama sahasında karşılaşılan sorunlar ve getirdiği yenilikler bakımından sosyal bünye ile uyum içinde olma-

dığı düşünülmektedir. En ağır yasaların bile ancak uygulanacakları toplumun örf ve âdetlerine uygun olmaları hâlinde etkin olabileceklerine işaret eden bu görüşe göre Tanzimat'ın uygulanmasındaki güçlükleri ve karşılaşılan tepkileri normal kabul etmek gerekecektir (Engelhardt, 2010, s. 84).

Bu doğrultuda uygulama safhasında suçlu davranışları yüzünden valilerden Nazif, Hasip ve Tahir Paşalar ile Kocaeli Müşiri Akif Paşa gibi birçok üst düzey devlet görevlisi suçlu bulunarak cezalandırılmışlardır (Çadircı, 2011, s. 201).

Anadolu'nun muhtelif bölgelerinde Tanzimat'a olan tepkilere misaller vermek gerekirse Erzurum, Diyarbakır ve Trabzon bölgelerinde yaşananlar ekseriyet için bir anlam ifade edebilir.

Diyarbakır ve Erzurum bölgelerinde Tanzimat'a karşı asıl direniş yurtluk ve ocaklık usulüyle toprak tasarruf edenlerden gelmiştir. Nitekim Diyarbakır'da bu biçimde toprak tasarruf edenlerin bir kısmının toprakları hazineye devredilmiş ve kendilerine maaş bağlanmıştır. Bunlardan bir kısmı da kaza müdürlüğünde görevlendirilmiştir. Ancak Erzurum'da bu uygulamanın bir yıl ertelenerek çözüm aranması Van'daki ayaklanmaları engelleyememiştir. Cizre'de daha başka sebeplerle isyan eden Bedirhan Bey'in akrabalarının Van'daki ayaklanmaları, Tanzimat'ın vergi alanında öngördüğü yeniliklerin bir süre daha ertelenmesine sebep olmuştur (Çadircı, 2011, s. 203).

Trabzon'da ise 1841 yılında uygulanmaya çalışılan yeni vergi sistemi vergi vermeye alışık olmayan bazı hanedan aileleri ile nüfuzlu kimseler üzerinde ilk denemede başarılı olamamış ancak 1847'de tekrar uygulamaya konulmuştur (Çadircı, 2011, s. 206).

Bir İslam Devleti olan Osmanlı için Müslüman tebaanın gayrimüslimler ile eşit seviyede muamele görecektir olması dönemin şartları içinde değerlendirildiğinde cihan hâkimiyeti mefkûresiyle cihat ve gaza kültürünün etkisinde oluşmuş bir toplum için kolay hazmedilir bir durum değildir. Ayrıca dönemin konjonktürel yapısı ve devletin hâli düşünüldüğünde Tanzimat Fermanı üzerinde Batılı devletlerin iradesi yahut baskısı olduğu yönünde bir toplumsal bir algının Müslüman tebaa tarafında mevcut olduğu da anlaşılmaktadır. Nitekim toplumda görülen isyan hareketlerine ve dirence bakıldığında iktisadi ve dinî etkenlerin yanında vatanperver hissiyat içinde devlete karşı bir güvensizlik ve itaatsizlik hâlinin olduğu da aşikârdır. Bu unsurlar toplumsal çözülmenin belirtilerinden başka ne olabilirdi ki?

II. Mahmut Döneminde İngiltere'ye yollanan Reşit Paşa'nın Mısır Valisi Mehmet Ali'ye karşı Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünü desteklemesini sağlama amacıyla İngiltere Dış İşleri Bakanı Lord Palmerston'a 12 Ağustos 1839'da vermiş olduğu Fransızca muhtıradan, ülkesinde düşündüğü reformla ilgili bilgi verirken hükümdarın mutlak gücünü "*tyrannie*" (zulüm) olarak nitelemesi ve "*système immuablement établi*" olarak üç kelimeyle ifade ettiği değiştirilemez bir sistemden bahsetmesi (Berkes, 2004, s. 213) ülkenin kurucu unsuru olan

Anadolu'daki Müslüman halkın endişelerinin pek de yersiz olmadığına işaret etmektedir. Reşat Paşa'nın hükümdarın mutlak gücünü zulüm olarak görmesi ve hükümdarın memleket işlerine müdahalesini ortadan kaldıracak bir rejimden yana olmasının ötesinde bunu Batılı sömürgeci güçlere şirin görünme çabası, belki de bir taahhüt gibi bildirmesi veya bu fikrini hükümdar otoritesi altındaki mevcut görevi dâhilindeyken yabancı bir devlete sunması toplumsal düzlemde Tanzimat yanlılarına ve Tanzimat'ın ruhuna yönelik eleştirilerin hedef aldığı noktalardan birini anlatmaktadır.

Ancak diğer taraftan da Tanzimat'a karşı Anadolu'daki isyan hareketlerine bakıldığında çoğu kez vergi alanında yapılmak istenen düzenlemeler sebebiyle taşradaki elit çıkar gruplarının direnci ile karşılaşmaktadır. Konunun bu bölümü tamamıyla bir çıkar ve güç çatışmasını ifade eder. Yıllar boyunca vergilerden muaf olarak yaşamış bir güruh, adaletsiz şekilde vergi toplayarak halkın devlete olan inancını yitirmesine sebep olan bir kesim ve kendi bölgelerinde mali kaynaklara hâkim olarak gücü elinde tutan bölgesel elitler... Diğer tarafta ise taşraya hâkim olmak isteyen merkezî otorite. Tanzimat'ı hazırlayanların uygulama konusundaki yetersizlikleri bu bölgesel direncin ve çatışmaların artmasına sebep olmuş, taşra seçkinlerinin ve ulemanın halkı isyana teşvikine zemin hazırlamıştır. Yeni sistemin mevcut şartlar altında aynı anda ülke genelinde uygulanmasının imkânsızlığı Tanzimat'ın hazırlayıcılarının iktidardan azledilmelerinde etkili sebeplerden biri olmuştur.

Hatt-ı Hümayun'dan Sonra Sosyal Yapı

Yıkılmaya yüz tutmuş bir devleti "Osmanlılık" temelinde milletiyle bir bütün olarak ayakta tutma çabaları Müslüman olan ve olmayan ahalideki memnuniyetsizlik dikkate alındığında olumlu sonuç vermiştir demek mümkün değildir.

Bu bağlamda reaya Tanzimat'ın kendilerine vermiş olduğu haktan yararlanarak özgürlük arayışlarını ve Osmanlı'dan kurtulma taleplerini yüksek sesle dile getirir olmuştur. Kışkırtmaların da etkisiyle dinî bağlar ön plana çıkmış; Ortodokslar kendilerini Rus, Katolikler Fransız; Protestanlar ise İngiliz sayma mesabesine gelmişlerdir (Engelhardt, 2010, s. 95).

Tanzimat'ı hazırlayanların tasarladığı ve taraflarınca ön plana çıkarılan temel ilkeler, Osmanlılık bilinci içinde birlik ve sosyal eşitlik ilkesi kapsamında hür vatandaşlık ümitlerini imkânsız bir hayale dönüştürmüştür.

Yavuz Abadan'ın ifadesiyle "Tanzimat Fermanı işte böyle bir ümit ile başlayıp sukutu hayal ile biten bir hareketin tarihi ve hukuki vesikasıdır." (2011, s. 64).

Hukuk jargonumuzdaki "*keen lem yekün*" ibaresini tarihsel sosyoloji açısından bir bütün olarak Tanzimat Fermanı'na yakıştırmak mümkün olmasa da bilhassa yaratmak istediği Osmanlılık şuuru ile devlet genelinde milli birlik sağlama hayali için kullanmak yerinde olabilir. Kaybolan menfaatlerin kalkan baskısı ile daha önce göz ardı edilen dinî ve milli hissiyatların

zayıflayan devlet otoritesi ile alevleneceği ve aidiyet bilincinin kıskırtmalarla isyana dönüşeceği gayrimüslim tebaanın icraatlarıyla tecrübe edilmiştir.

Hatt-ı Hümayun ile bir merhalesi yaşanmış olan modernleşme süreci her ne kadar merkezi otorite eliyle başlatılmışsa da bu süreci doğru okumak için uygulama safhasında karşılaşılanları da dikkate almak gereklidir. Farklı boyutları olan Tanzimat'ın mühim bir yönünü gösteren bu unsur, merkezî otorite ile taşradaki hâkim güçlerin etkileşimidir (Toksöz, 2011, s. 215). Bu etkileşimin taraflarını iki farklı seçkin sınıf oluşturmuş ise Tanzimat'ın özünde bir seçkinler mücadelesini ihtiva ettiğini söylemek de mümkündür.

Tanzimat'ın toplumsal yapı içinde Müslüman ve gayrimüslim tebaa arasında birleştirici etki sağlaması ümidinin boşa çıkması bir yana kıyafette, maişette, âdet ve ahlakta geniş bir değişikliğe sebep oluşu Müslüman tebaa arasında da yaşam tarzı olarak farklılaşan yeni bir sınıf yaratmıştır. Müslüman tebaa bu hâliyle bir bölünmüşlük tablosu çizirken genel itibarıyla ne Şarklılığı bırakabilmiş ne de tamamen Garplı olabilmıştır (Danışman, 1966, c. 12 s. 44).

Bu sosyal değişimin getirdiği kurumlar, kıyafetler, yaşayışlar, zevkler ve eğlenceler daha ziyade merkezi idareyi elinde tutan ve halk ile ayrışan güruhu temsil eden bürokrat sınıfında görülmektedir. Böylelikle sömürge ülkelerdekine benzer şekilde inanç, yaşam tarzı ve zevk bakımından iki farklı millet meydana gelmiştir denebilir (Kabaklı, 1976, s. 62-63).

Bir taraftan öz itibarıyla şeri kanunlara istinat eden bir İslam Devleti diğer tarafta Batılı değerler ile örülü seküler motifleri vurgulayan bir değişim iradesi... Osmanlılık kimliğinde birleştirilmek istenen tebaa ve Müslüman-gayrimüslim ayrılığının yanında kendi içinde parçalanmış bir Müslüman toplum... Tanzimat'ın ilanından sonra sosyal yapı içinde ağırlıklı olarak dine dayalı kimlik ayrışmasının hülasası bu şekildedir.

Bunun yanında merkezde iktidarı elinde tutan, Batılı değerlere sıkı sıkıya bağlı bir yenilikçi seçkinler grubu ve çıkarlarını muhafaza etmek isteyen taşralı seçkinler grubu dönemin iktidar ve çıkar mücadelesinde başrolü alan sınıflardır. İktidardaki seçkinlerin karşısında yeniliklerden şikâyetçi muhafazakâr değerleri savunan ilmiye mensupları ve paşalar ise başrolü oynamasa da kendi zamanını bekleyen ve muhalefetini yapan diğer seçkinleri ifade eder. Devleti ayakta tutabilmek için getirilen yeniliklerin zaruretine inanan veya inanmak zorunda bırakılan Padişahın ve memnun olsa da olmasa da gidecek başka kapısı olmayan Anadolu'daki Müslüman Türk tebaanın ise bu değişim hareketinde oynadığı rol tartışmaya açıktır.

Tanzimat Döneminden Günümüze Yansıyanlar

Sened-i İttifak ile bölgesel güçlerin sınırladığı mutlak otorite Tanzimat sayesinde bürokrasi eliyle bir kez daha kısıtlanmıştır. Bu kısıtlamada bürokrasinin kendi çıkarlarını ön plana aldığı gibi mülhazalar ve münakaşalar Tanzimat'la başlayıp Cumhuriyet'e tevarüs eden Türk modernleşmesi sürecinde benzer şekillerde devam etmiştir.

Reşit Paşa Döneminde yapılan idari değişikliklerle oluşmaya başlayan yeni “yüksek memur” tabakası, yeni müesseselerde görev alışları ve lisan bilmeleri sebebiyle Batı ile münasebetleri yürütmeleri, kendini beğenmişlikleri ve devleti yavaş yavaş hâkimiyetleri altına almaları ile ön plana çıkmaktadır (Mardin, 1999, s. 279).

Kendi çıkarları ile devletin çıkarlarını bir gören bu sınıf vatanperverler tarafından Batılı güçlerin etkisinde kalmakla eleştirilirken ulema kesimi tarafından da dinsizlikle itham edilmişlerdir. Uygulama sahasındaki gerçeklere baktığımızda tarafların kendi zaviyelerinden değerlendirme yapmalarını anlamak mümkündür. Her ne yorum yapılırsa yapılsın görülen odur ki Tanzimat ile amaçlanan değişimler gerçekleştirilememiş olsa da Türk toplumunun uzun yıllar sorun yaşayacağı toplumdan kopuk merkezî bir seçkinler bürokrasinin canlandığı aşîkârdır.

Böylelikle Hatt-ı Hümayun ile devam eden modernleşme serüveninde baskıcı bürokrasinin tetiklediği Yeni Osmanlılar, hürriyet fikirlerine sahip totaliter bir elit grup olarak Jön Türkler ile İttihat ve Terakki Cemiyeti, Kemalist ideoloji ve seçkin sol idare; devlet eliyle, halk için elzem görülen ve pratikte çoğu zaman halka rağmen yapılan yenilik uygulamalarının farklı boyutlardaki misallerini göstermişlerdir.

Seçkinler bürokrasisinin istibdadına tepki olarak Mehmet Bey, Nuri Bey, Namık Kemal, Ayetullah Bey ve Mirat gazetesinin sahibi Refik Bey tarafından İttifak-Hamiyyet ismiyle ilk örgütlenmesini gerçekleştiren Yeni Osmanlıların düşüncelerinin temelinde Osmanlı’yı dış baskıların tesirinden kurtarmak için İslami çerçevede reformlar gerçekleştirmek mevcuttur (Mardin, 2003a, s. 29). Yeni Osmanlılar anlatılırken İslam’ın referans alındığı ve millet olgusunun İslam ümmetiyle ifade edildiği, saltanata dair bir sıkıntının dile getirilmediği bir düşünce sisteminden bahsetmek gerekir.

İslam milleti fikri ile ulus üstü yeni bir millet ifade edilmektedir. Batı’da karşılığı olmayan bu bakış açısı Osmanlı’da gerçekleşmeyen Batılı laikleşme sebebiyle milliyetçilik algısının da ümmet temelinde şekillenişini ifade eder. Osmanlı milletinin bu bağlamda istinat ettiği temel Namık Kemal’ce yaygınlaştırılan İslam vatanına dönüşmüştür. Hatta ilerleyen dönemlerde Türkçüler dahi kendi fikirlerine İslami temeller aramışlardır. Günümüz Türkiye’sinde bile milliyetçilik İslami motifler taşıyarak genişleme imkânı bulabilmiştir (Türköne, 2006, s. 266).

Yeni Osmanlılardan sonra bahsedilmesi gereken diğer bir seçkinler grubu da şüphesiz Jön Türklerdir. Jön Türkler hürriyet talepleri ile bilinen bir seçkinler grubu olmasına rağmen onların da birincil maksatları devletin parçalanmasına mani olmaktı. Yeni Osmanlılar hükümdara karşı saygılı tutumları ile bilinirken Jön Türkler doğrudan Sultan ve Halife II. Abdülhamid’e cephe almış olduklarından teşkilatlanmalarını halka anlatmaları kolay değildi. Bu sebeptendir ki Jön Türkler ilk teşkilatlanmalarını subaylar üzerinde gerçekleştirmişlerdir (Mardin, 2003b, s. 301-302).

Burada dikkat çeken bir husus her iki grupta da devlete bağlılık geleneğinin devam ettiğidir ki bu gelenek Cumhuriyet seçkinlerinde de görülmektedir. İkinci husus ise yenilikçi seçkin-ciliğin Jön Türkler ile birlikte subay rütbesindeki asker sınıfına da intikal edişidir.

Türk modernleşme söylemine böylelikle en baştan girmiş olan seçkinciliğin beraberinde getirdiği bir başka kavram da halkçılıktır. Bahse konu grup, kendi seçkin gruplarının ideallerine uygun olarak icra ettikleri modernleşme hareketlerinde halka yaslanmışlar, diğer yandan da bu modernleşme idealine erişebilmek adına halkın terbiye edilmesi gerekliliğine inanmışlardır. Bu inanç Hatt-ı Hümayun'u hazırlayanlardan başlayarak Cumhuriyet'e intikal etmiştir. Nitekim Kemalist ideolojiye bakıldığında halkçılık idealinin toplumu bilgili ve ehil bir azınlık sınıfının yönetmesi gerektiğine işaret eden seçkincilik söyleminden azade bir tutumda olmadığı görülecektir (Durna, 2009, s. 14). Zamanla halk ile ulus algısının eşitlenerek fikrî çerçevede halkçılığın milliyetçilikle yer değiştirdiği Kemalizm aslında bazı yönlerden farklı olmasına rağmen genel itibarıyla Jön Türk ideolojisi ile aynı çizgidedir. Ziya Gökalp'te görülen "kültür-medeniyet" ayrımı Kemalist ideolojide dikkate alınmaz. Bu bakış açısına göre Batılılaşma maddi-manevi bütün unsurlarıyla kabul edilmelidir. Bu yönüyle Jön Türk ideolojisinden daha radikal olan Kemalizm, pozitivist yaklaşımı da Jön Türklerden miras alarak modernleşmeyi reformların eğitilmiş seçkinlerce yürütülmesi temelinde kabul eder. Bu bakış açısıyla tek parti rejiminin meşrulaştırılması da mümkün olmaktadır (Köker, 2009, s. 234-235).

Cumhuriyet'in ilanı ile yeni bir ivme kazanan Batılılaşma hareketinin din alanındaki uygulamaları uzun süre hızla devam etmiştir. Bunlar arasında hilafetin ilgası, medreselerin kapatılması ve Diyanet İşleri Reisliğinin kurulması, şer'i mahkemelerin kaldırılması, tekke ve zaviyelerin kapatılması, her türlü dinsel toplantı ve ayinin yasaklanması sayılabilir. 1924 Anayasası'nda devletin dininin İslam olduğuna dair madde 1928'de dine dair bir atıfta bulunmayacak şekilde değiştirilmiştir. 1930'da imam-hatip okullarının kapatılması, 1932'de ezanın Türkçeleştirilmesi ve son olarak 1937'de laiklik kavramının anayasa maddesi hâline getirilmesi ile milli mücadeleye katılan halkın değerlerinden tamamen kopulmuştur.

Şüphesiz ki bu köklü değişimlerin toplumsal bünye tarafından hazmedilmesi kolay -hatta mümkün- olmamıştır. Tanzimat'ın ilanından bu yana devam eden ilerici-gerici, modern-mürteci ayrımı bu uygulamalar sebebiyle toplumsal hayat içinde kökleşmiştir. Atatürk'ün ölümünden sonra İsmet İnönü'nün milli şef iktidarı döneminde ise toplumsal kamplaşma artmış, yenilikçi seçkinler sol kimlikte görünür olmuşlardır. 1950 Demokrat Parti iktidarına kadar aralıksız ülkeyi yöneten bu kesim ilk defa devlet yönetiminden uzaklaşmıştır.

Asker ve sivil bürokratların halk karşısında ilk defa nüfuz kaybetmiş olmalarının yarattığı etki ve askerî kesimde ağırlığı olan İsmet İnönü'nün yıkıcı muhalefeti ile asker-sivil bürok-rasi ve akademisyenler şeklinde dirilen ilmiye sınıfı muhalefetin yanında olmuştur. Ülke-deki kavga ve iç savaş senaryoları üzerine bir subaylar grubunca hazırlanan 27 Mayıs 1960

darbesi ile halkın iktidarı yeniden son bulmuştur (Kabaklı, 1976, s. 69). Böylece 28 Şubat postmodern darbesine kadar devam eden bir kısım aydın ve bürokrat destekli askerî elit ile millî iradenin mücadelesi başlamıştır.

Tanzimat ile başladığı kabul edilip günümüze kadar uzanan bu süreçte seçkinler; oynadıkları rol bakımından iktidarda olmak adına kimi zaman devrimci, reformcu, yenilikçi, solcu kimi zaman vatanperver, Atatürk milliyetçisi ve devletin bekasını ve mevcut rejimi savunmak adına muhafazakâr olarak karşılaşılan, halk için ama halka rağmen icraatlarda bulunan bir güruhu temsil etmektedir.

Meseleyi bir bütün olarak ifade edecek olursak Tanzimat'ın öngördüğü temel ferdi hakların, hukukun üstünlüğünün, eşit vatandaşlık ilkesinin ve seküler motiflerin günümüz Anayasası'nda karşılık bulduğunu ancak resmîyette görülen bu unsurların uygulamasında hâlen sıkıntılar yaşandığını eklemek gerekir.

Tanzimat ile resmî olarak belgelenen Batı'ya hayranlık ve Batı ile bütünleşme ümidinin günümüz Türkiye'sine Avrupa Birliği'ne üyelik hedefi ile sirayet ettiği, toplumun ise hâlen bu derin(!) mefkûreye tam anlamıyla intibak edemediği görülmekle beraber bu bakış açısına farklı toplumsal kesimlerde ciddi bir tepkinin olduğu da bilinmektedir.

Neticeye Dair

Getirdikleri ve götürdükleri ile birlikte değerlendirilmesi gereken Tanzimat Fermanı için söylenecek sözler kısaca şöyledir: Maddi ve manevi kültür unsurları dikkate alınmayan bir toplumsal yapıya uygulanmak istenen, münasip bir altyapısı ve hazırlık süreci bulunmayan, menşei itibarıyla da toplumda derin şüpheler uyandıran Tanzimat Fermanı'nın ilanından itibaren uygulama sürecindeki başarısızlıklar adeta nihayetin bidayete derc edililişinin bulanık bir resmi olarak toplumsal hafızaya kazınmıştır.

Hatt-ı Hümayun'dan bahsederken her ne kadar reformist hareketleri ihtiva eden tarihî bir belge olmadığı üzerinde yorumlar yapılsa da, 1839'da Gülhane Parkı'nda ilanından sonra günümüz Türkiye'sine kadar Türk modernleşmesi tarihinde derin izler sahibi olduğu görülmektedir.

Marshall Berman'ın, birçok toplumsal girdabı doğuran süreçler kapsamında tasvir ettiği "modernleşme" olgusunda ifade ettiği girdap süreçlerinden "...yapı ve işleyiş açısından bürokratik diye tanımlanan, her an güçlerini daha da arttırmak için çabalayan ve gitgide güçlenen ulus devletler; siyasal ve ekonomik alandaki egemenlere karşı direnen, kendi hayatları üzerinde biraz olsun denetim sağlayabilmek için didinen insanların kitlesel toplumsal hareketleri..." (2011, s. 28) kısmı, Osmanlı-Türk toplumunun yaşadığı modernleşme süreci içinde manidar bir tarafı anlatır.

Modernleşme olgusunu nevi şahsına münhasır olarak yaşamakta olan Türk toplumunun, bu konudaki ilk tecrübelerini Osmanlı Devleti döneminde geçirdiği bilinmektedir. “Batı ve Orta Avrupa ile Amerikan toplum ve kültürünün 16. yüzyıldan başlayarak 20. yüzyıl boyunca daha çok dayandığı, felsefeden ekonomiye farklı türden ideler, ilkeler ve yorumlama biçimleri” (Cahoone, 2001, s. 19) şeklinde nitelenen modernliğin, Batı ile olan münasebetin sıkıntılı durumu ve Batı’dakinin aksine devlet eliyle gerçekleştirilmeye çalışılması, Türk toplumu üzerinde sürekli bir hazım problemi yaratmış ve modernleşme kahir ekseriyet tarafından mesafeli karşılanan bir kavram olagelmıştır.

Sosyologların çoğu kez açıkça dillendirmedikleri ancak zihinlerinde modernlikle ilişkilendirdikleri toplumların var olduğu, kendi iç bütünlüğü içinde sınırları kesinleşmiş bu sistemlerin aleni şekilde ulus devletleri işaret ettiği bilinmektedir (Giddens, 2010, s. 19). Türk toplumu için Tanzimat’ın ilanından bu yana adım adım geline bu noktanın uluslararası siyasetin belirleyiciliği açısından çok fazla eleştirilecek bir yönü olmayabilir. Ancak modernleşme hareketlerinin bir grup seçkin tarafından Türk toplumuna yukardan bakan bir dayatma niteliğinde uygulanmış olması toplumsal bünyede sıkıntılara sebep olmuştur.

Fertlerin ve sosyal grupların hayat görüşleri arasındaki farklılığın milli kültürden en az seviyede sapma gösterme hâli olarak tanımlanabilecek sosyal bütünleşmenin (Erkal, 2000, s. 261) bir proje olarak Tanzimat’la Osmanlı-Türk toplumuna uygulanmış olması Müslüman olanlar ile olmayanları bütünleştirmek şöyle dursun, Müslüman olanları da kendi içinde fıkralara ayıracak bir ortam yaratmıştır. Ayrıca zaten ticari hayatta zayıf olan Müslüman tebaa, ticari güce sahip gayrimüslim tebaanın askerî sınıfa kabulüyle gücünü iyiden iyiye yitirmiş ve bu durum sosyoekonomik bir sorun teşkil eder olmuştur. Feroz Ahmad’ın ifade ettiği gibi Tanzimat’ın devamında gelen Islahat Fermanı ile gittikçe kullanan gayrimüslim tüccarlar karşısında rekabet edemeyen Müslümanlar maiyetlerini neredeyse tamamen memuriyette ve askerlikte aramaya başlamışlar. Bu kadrolar da dolunca kendilerinin kötü durumlarından gayrimüslimleri ve Tanzimat’ı destekleyen devlet adamlarını sorumlu tutmuşlardır (2007, s. 44).

Devletin içinde bulunduğu duruma bir çözüm olması amacıyla toplumsal değerler dikkate alınmadan uygulanmış olan Tanzimat, şimdilerde bile toplum içinde devam eden birçok tartışmayı ve intibak sorununu beraberinde getirmiştir. Toplumsal çözülmeye çareler aranırken sosyal gruplar arası mesafe daha da açılmış, bütünlük arz eden gruplar da kendi içinde bölünürken bunlardan kaynaklı sorunlar Osmanlı Devleti’nin yıkılışına kadar devam etmekle kalmayıp genç Cumhuriyet’e dahi akseden yeni ayrışmalar neticesini doğurmuştur.

Kaynakça

- Abadan, Y. (2011). Tanzimat Fermanı'nın tahlili. H. İncalcık & M. Seyitdanlioğlu (Ed.), *Tanzimat değişim sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde (s. 57-88). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ahmad, F. (2007). *Bir kimlik peşinde Türkiye* (Çev. S. C. Karadeli). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aydın, M. (1994). *Tanzimat'la aranan hüviyet*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Berkes, N. (2004). *Türkiye'de çağdaşlaşma* A. Erdem (Ed.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berman, M. (2011). *Katı olan her şey buharlaşıyor-modernite deneyimi* (Çev. Ü. Altuğ & B. Peker). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cahoone, L. E. (2001). *Modernliğin çıkmazı* (Çev. A. Demirhan & E. Çatalbaş). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Çadırcı, M. (2011). Tanzimat'ın uygulanması ve karşılaşılan güçlükler. H. İncalcık & M. Seyitdanlioğlu (Ed.), *Tanzimat değişim sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde (s.197-208). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Danışman, Z. (1966). *Osmanlı İmparatorluğu tarihi*. (c. 11, 12). İstanbul: Zuhuri Danışman Yayınları.
- Doğan, İ. (2008). *Sosyoloji-kavramlar ve sorunlar*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- Durna, T. (2009). *Kemalist modernleşme ve seçkinlik-Peyami Safa ve Falih Rıfkı Atay'da halkın inşası*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Engelhardt, E. P. (2010). *Türkiye'de çağdaşlaşma hareketleri Tanzimat* Ö. A. Uğurlu (Ed.), (Çev. Ö. Uğurlu & N. Uğurlu). İstanbul: Örgün Yayınları.
- Erkal, M. (2000). *Sosyoloji (toplum bilimi)*. İstanbul: Der Yayınları.
- Giddens, A. (2010). *Modernliğin sonuçları* (Çev. E. Kuşdil). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- İncalcık, H. (2011a). Tanzimat Nedir? H. İncalcık & M. Seyitdanlioğlu (Ed.), *Tanzimat değişim sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde (s. 29-56). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İncalcık, H. (2011b). Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu. H. İncalcık & M. Seyitdanlioğlu (Ed.), *Tanzimat değişim sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde (s. 57-88). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kabaklı, A. (1976). *Bürokrasi ve biz*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Köker, L. (2009). *Modernleşme, Kemalizm ve demokrasi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Lewis, B. (1999). *Tanzimat ve sosyal eşitlik* (Çev. M. Yazıcı). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Mardin, Ş. (1999). *Türkiye'de siyaset ve toplum makaleler 1* (Der. M. Türköne & T. Önder). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2003a). *Yeni Osmanlı düşüncesinin doğuşu*. (Çev. F. Unan, İ. Doğan & M. Türköne). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2003b). *Jön Türklerin siyasi fikirleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2005). *Türk modernleşmesi makaleler 4* (Der. M. Türköne & T. Önder). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Toksöz, M. (2011). Reform ve yönetim: Devletten topluma, merkezden bölgeye Osmanlı modernleşmesi. H. İncalcık & M. Seyitdanlioğlu (Ed.), *Tanzimat değişim sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde (s. 209-226). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Türköne, M. (2006). *Türk modernleşmesi*. Ankara: Lotus Yayınları.

Osmanlı'dan Günümüze Bursa'da Musiki

Hüseyin Kıyak*

Osmanlı Döneminde Bursa'da Musiki

Osmanlı döneminden önce Bursa'daki musiki hakkında bazı kaynaklarda az sayıda bilgi vardır. Kaynaklar, fetihten önce Bursa'da, Bizans dinî musikisinin etkin olduğu konusunda birleşmektedir. Ziyâ Şakir, Bursa'da çıkarılan *Âlem-i Musiki* adlı dergide yazdığı bir yazısında Bursa'nın geçirdiği musiki evrelerine değinir; Orhan Devrinden önce yalnızca Bizans musikisinin terennüm edilmekte olduğunu belirtir (Ziya Şakir, 1335/1919, s. 27).

Osmanlı'nın ilk başkenti olan Bursa, Osmanlı musikisinin oluşmaya başladığı bir merkez olma özelliği de taşımaktadır. Kaynak yetersizliğinden dolayı Osmanlı'nın kuruluşundan itibaren musiki konusunda nasıl bir gelişim sergilediğini net olarak takip edememekle birlikte eldeki bazı kaynaklar, birtakım yorumlamalarla bazı sonuçlara ulaşabilmemize imkân tanımaktadır.

Osman Gazi'ye Gönderilen Davul

Davulun hükümdarlık sembollerinden biri olması sebebiyle Osman Gazi'ye Selçuklu hükümdarı tarafından davul gönderilir. Şükrullah, 15. yüzyılda Bursa'da yazdığı *Behçe-tü't-tevârih*'inde Osman Bey'e sancak ve kaftanla birlikte bir de davul gönderildiğinden bahsederek ne zaman seferde davul çalınsa Osmanoğullarının ayakta durduğunu belirtir.¹ (Atsız, 1949, s. 52)

* Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, Yeni Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı.

1 İncelediğimiz kaynakların tümü, ayakta nevbet dinleme geleneğinin Fatih Sultan Mehmet Devrine kadar sürdüğü, bizzat Fatih'in emri ile bu geleneğin bırakıldığı konusunda birleşmektedir.

Aşık Paşazâde (1393?-1485?), *Tevârih-i Âl-i Osman*'da "İkinci vakti idi nevbet vuruldu. Osman Gazi ayağın durdu. Ta şimdiye değin Âl-i Osman'da seferde kim nevbet vurursa ayağın dururlar." der. (Atsız, 1949, s. 22)

17. yüzyılda yazılan Solakzâde (1590-1657) tarihinde Kolça Kalesi'nin ve Karacahisar'ın fet-hinden sonra, haberi duyan Sultan Alaeddin Selçûkî'nin Osman Gazi'ye davul, alem, kemer, hançer ve kılıç gönderdiği ifade edilir (Solakzade, 1989, s. 15).

Evliya Çelebi (1611-1682), 17. yüzyılda yazdığı Seyahatnâme'sinde "Evsâf-ı imârât-ı Bursa" bölümünde Orhan Gazi'nin türbesinde asılı duran bu davuldan şöyle bahseder:

"Orhân Gazi bunda medfûn olup Orhân Davulu dedikleri kırmızı kılıflı tabl-ı kebir bu câmiin bir tâkinde asılıdır. Devlet-i Âl-i Osmân'da ibtidâ bu tabl çalınmıştır." (Evliya Çelebi, 1999, s. 10)

Hammer (1774- 1856), *Osmanlı Tarihi*'nde III. Alâeddin'in, Osman'ın başarılarına karşı, ona sancak, davul, tuğ gönderdiğini ve bey ünvanı verdiğini belirtir. Bu hediyeleri Osman'ın yeğeni Aktimur'un getirdiğini, Osman'ın onları karşılamak için ayağa kalktığını ve nevbeti ayakta dinlediğini ifade eder:

"Mızıkâ bir cenk havası çalarken elleri göğsü üzerinde saygı ile kavuşturulmuş olarak durdu. Halefleri beş vakit namaz zamanlarında, muzika çalındığı sırada bu kurala uymuşlardır."² (Hammer, 1966, s. 3)

İhtifalci Mehmed Ziya (1871-1930) 20. yüzyılın başlarında yazdığı Seyahatname'sinde bu davulun yangında yandığının rivâyet edildiğini yazar:

"Sultan Alâeddîn-i Selçukî merhûm tarafından Gazî-i nâm-dâr ve mücâhid Cenâb-ı Osmân'a alâmet-i istiklâl olmak üzere ihdâ ve irsâl kılınmış olan tabl ve alem işte bu ikinci türbe derû-nunda mahfuz bulunurken 1804 harîkinde muhterik oldukları mervidir." (İhtifalci Mehmed Ziya, 2010, s. 34)

İbrahim Hakkı Konyalı, davulun ve diğer hükümdarlık alametlerinin H. 688/ M. 1289 tarihli bir ferman ile gönderildiğini ve bazı kaynaklarda Alâeddin Keykubat tarafından gönderildiğinin belirtilmesine rağmen bu bilginin yanlış olduğunu, o tarihte hükümdarın Gıyasettin Mesut olduğunu ve Osman Gazi'ye bu fermanı ve bağımsızlık sembollerini onun gönderdiğini belirtir. Konyalı, şimdiye kadar hiçbir tarihçinin bu fermanı doğru olarak okuyamadığını, hepsinin birbirlerinden kopya ettiklerini belirterek yapılan hataların tekrarlandığının da altını çizer. Fermana göre Osman Gazi'ye tuğ, alem, tabl ve nakkare ile birlikte birtakım eşyanın da gönderildiğini ifade eder (Konyalı, 1943, s. 48).

2 Hammer, Fatih Sultan Mehmed'in, saygı duruşunun çok uzun olduğunu belirterek bu geleneği kaldırdığını belirtir.

Bursa'da Mehterhâne³

Osmanlı'da mehteri, yukarıda değindiğimiz Osman Gazi'ye gönderilen davul ile paralel düşünmek gerekir. Türklerde mehterin ve benzeri yapıların ilk Türk devletlerinden itibaren var olduğunu kaynaklar belirtmektedir. Mehter, Türklerde bağımsızlık sembollerinden biridir. Selçuklu hükümdârının Osman Gazi'ye mehter göndermesi Osman Gazi'nin bağımsızlığını pekiştirme amacı taşıdığı gibi mehterin fonksiyonuna da işaret etmektedir. İbrahim Hakkı Konyalı, Osman Gazi'nin, beyliği sırasında da eski Türk geleneklerine uyarak davul ve kös çaldırdığını belirtmekle birlikte saltanat alameti olan neveti ilk kez M. 1289, H. 688'de çaldırdığını ifade eder (Konyalı, 1943, s. 52). Osman Gazi'nin nevet vurulurken ayağa kalkması, davul musikisini kurumsallaştırmış, mehter ile hükümdarın iktidarı arasında simgesel bir bağ oluşturmuştur. (Judetz, 2007, s. 59)

Türklerde başlangıçta basit durumda olan mehter teşkilatı Selçuklularda gelişmeye başlamıştır (Erendil, 1992, s. 6). Büyük Selçuklularda ve Anadolu Selçuklularda tablhaneye vardır ve günde beş kere 'nevet' vurmaktadır (Sanal, 1964, s. 2). Osmanlı'nın, mehter teşkilatını Selçuklulardaki yapı üzerinden algıladığını söylemek yanlış olmaz. I. Murad zamanında Yeniçeri birliklerinin kurulmasıyla mehter gelişim gösterir (Judetz, 2007, s. 60). Osmanlılar, mehterin devamlılığını sağlamakla birlikte onu teşkilat, iltizam ve müzikalite bakımından geliştirmişlerdir (Sanal, 1964, s. 3).

II. Murad Devrinde Bursa'da Musiki

II. Murad'ın saltanatı, Osmanlı'nın güzel sanatlarda ilerlediği bir devir olmuştur.

"Sâkî getir yine dünkü şerâbımı;

Söylet dile, getir çeng ü rebâbımı." (Gazimihal, 1943, s. 7).

mısralarının da yazarı olan II. Murad, aynı zamanda bir musikişinastır ve sarayında birçok musikişinası himaye etmiş, musikinin gelişimine katkı sağlamıştır.

II. Murad tarafından önemli vazifelere getirilen Şükrullah, yazdığı musiki risalesini şu sözlerle hükümdara ithaf eder:

"...fehass şimdiki hâlde Hudâvendgâr-ı a'zam şâhenşâh-ı mu'azzam mâlik-i rikabül-ümem mevlâ-yi mülûkû'l- 'Arabi ve'l- 'Acemi ve't-Türki ve'd-Deylem sultânül-guzât ve'l-mücâhidin kahirü'l-kefereti ve'l-müşrikin zillullâhi fi'l-arzeyn 'avni'z-zu 'afâ ve'l-mesakin ebü'l-feth sultân ibni's-sultân es-sultân Murâd ibn el-merhûm el-magfûrû'l-mebrûr lehu Sultân Mehemmed Hân halledallâhu sultânehu ve avzaha 'ale'l-'âlemine burhânehu ve rahimallahu eslâfehu." (Bardakçı, 2008, s. XX).

3 İsmail Hakkı Uzunçarşılı (1941, s. 336), Osmanlıların 'mehter' sözcüğünü Memlûklerdeki 'mihtâr'dan aldıklarını belirtir. İbrahim Hakkı Konyalı ise (1943, s. 52) 'mehter' tabirinin ancak Fatih Devrinde Osmanlı'ya girdiğini bildirir.

II. Murad'ın musahiplerinden olan Şükrullah'ın risalesi, Safiyyüddin'in Farsça olarak yazdığı *Edvar* adlı eserinin musikiye ait diğer eserlerden de ilavelerle Türkçeye çevrilmiş şeklidir (Uzunçarşılı, 1977, s. 80).

Osmanlı'daki ilk Türkçe musiki kitabı olan, Hızır bin Abdullah tarafından yazılan *Edvâr-ı Musiki* II. Murad'a sunulmuştur (Uzunçarşılı, 1947, s. 600). Bursa'daki musiki ortamı hakkında bilgi vermesi bakımından, Hızır b. Abdullah edvârının ön sözündeki ilgili kısmı buraya alıyoruz:

“Günlerden bir gün ben kemîne Pâdişâh-ı ma'delet şîâr (...)⁴ şöyle işaret etti kim bu ilm-i musiki begayet latif ve şerîf ilmdür ve hem senün dahi bu ilimde hayli sa'y-ı gûşinün var nola, bu bâbda bir kitap perdâht idesin ta kim bu ilmun vâsılları ve tâlibleri ânı teferrûc idüb seni hayrile analar ve efvâh-ı ricâlde mütedâvel ola çün bunu işitdüm arak-ı hacâlet teşviş içinde gark olup eyitdüm kim sultanımın devletlû meclisinde meclis-i sürur be huzur üstad-ı muazzam ve kıdve-i ehl-i tarab üstâd Hacı Ali ve müzeyyü'l- mahâfil ve'l mecâmî' u mukarreb-i hazret-i sultân üstâd Sinan, ve üstad Hüseyin, ve üstâd-ı bi'l istihkâk üstâd Ali ve Dâvud esvât ve zühre nagamât üstad Eymen ve andelib-i devran ve tûtî-i hoş elhan üstad Muhammedî dâme fazluhüm hazır dururlar anların huzurunda benüm haddüm var ki bunun gibi işe tekaddüm idem eyle olsa padişah-i halledallâhü melkehû bu sözü tasdik idüb buyurdu kim belî rast idersün velikin çün evvel işâret sana olundu gerekdür kim bu bâbda sa'y-ı cemîl gösteresin.” (Çelik, 2001, s. 134, Ek: Kitâbü'l Edvâr'ın nüshası s. 5a, 6a, 6b)⁵

Bu ön sözden de anlaşıldığı gibi II. Murad'ın sarayında birçok musikişinas bulunmaktadır ve Hızır b. Abdullah kitabını bizzat II. Murad'ın emriyle yazmıştır.

Makâsîdül-Elhân isimli eserini II. Murad'a ithaf etmesi dolayısı ile Hoca Abdülkadir Merağî'nin Bursa'ya geldiği yolunda yaygın bir kanı vardır. H. G. Farmer, Merağî'nin 1421'de II. Murad için yazdığı kitabını bizzat hükümdara sunmak için Semerkand'dan Bursa'ya geldiğini ifade eder ve II. Murad zamanındaki karışıklıklardan dolayı Merağî'nin uzun süre burada kalamayarak Semerkand'a döndüğünü belirtir (Farmer, 1940). Rauf Yekta Bey, *Esatiz-i Elhan*'da bundan şu şekilde bahseder:

“*Makâsîdül-Elhân* unvanlı eserinin mukaddimesini cennet mekân Sultan Murad Hân-ı sâni bin Mehmed-i evvel hazretleri namına telif ettiğine nazaran Hoca'nın ol zaman Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye'nin payitahtı olan Bursa'ya kadar gelerek eserini müşârunileyh hazretlerine takdim ettiği, İstanbul'a geldiği rivayetinin de bundan galat olacağı istidlal edilebilir.” (Rauf Yekta, 1318, s. 110).

Murat Bardakçı, *Maragalı Abdülkadir* adlı kitabında bu rivayetin doğru olmadığını açıklar. O dönemde özellikle mimari alanda Doğu'dan Batı'ya sanatkarların geldiğini kabul etmekle

4 Burada padişah uzun uzadıya övülmektedir. Konumuzla ilgisi olmadığı için bu kısmı atlıyoruz.

5 Bu ön sözü Gazimiha de kitabında aktarmaktadır. Fakat yazar, ön sözün yeni harflere aktarımında ihmalkâr davranmıştır. Bu yüzden bu ön sözü, Binnaz Başar Çelik'in tezinden aktarıyoruz.

birlikte musikide böyle bir kesinlikten söz edilemeyeceğini belirterek Timur veya oğullarının yakın çevresindekilerin Anadolu'ya geldikleri yolunda elimizde bir belge olmadığına dikkat çeker. *Habib'us-Siyer*'de Abdülkadir Meragi'nin o dönemde Şahruh'un hizmetinden hiç ayrılmadığına dair bir kayıt olmasının ve Abdülkadir'in otobiyografisinde II. Murad'dan bahsetmemesinin, onun Bursa'ya gelmediğine dair en önemli delillerden olduğunu ifade eder (Bardakçı, 1986, s. 45-46).

Evliya Çelebi'nin Gözünden 17. Yüzyılda Bursa'da Musiki

1640'ta Bursa'ya gelen Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesi'nde şehirdeki sosyal yapı içinde musikinin yerini tespit etmek mümkündür. Evliya Çelebi, Bursa kahvelerinde bulunan musikişinaslardan bahsederek bu meclislerde musiki yapıldığını belirtir:

“Cümle yetmiş beş kahve-i mecma'u'l-irfân-ı kân-ı zurefâsı var kim her biri biner âdem alır. Cümle mutribân ve hânendegân ve rakkâsan-ı mahbûbân anlardır kim yevmiyye üç kerre Hüseyin-i Baykara fasılları eder ve her kahvede gazelhân ve meddâhânlar var kim gazelhânları gûyâ Şâ'ir Hassan'dır, meddâhları gûyâ Ebû'l-Me'al'dir.” (Evliya Çelebi, 1999, s. 18).

Bursa'daki bozahaneleri gezen Çelebi, buralarda da hanende ve sazandelerin bulunduğunu ifade eder (Evliya Çelebi, 1999, s. 18, 19). 17. yüzyılda musiki, Bursa halkının gündelik hayatında büyük yer tutmaktadır.

Evliya Çelebi, Bursa mevlevihanelerindeki musikiden de bahseder. 'Mesîregâh-ı Mevlevîhâne' kısmında haftada iki kez burada toplanılıp ayinden sonra “çemenzâr sahrasında cavk cavk dilârâ ve üftâdeler”in “zevk u safâ” ettiğini belirtir (Evliya Çelebi, 1999, s. 19).

Karagöz Musikisi

Karagöz'ün kaynağı konusunda farklı görüşler vardır.⁶ Karagöz ve Hacivat'ın Bursa'da yaşadığı yaygınlık kazanan rivayetlerden biridir. Bursa'nın bir parçası hâline gelen Karagöz zaman içinde kendi müziğini belirlemiş ve “Karagöz musikisi” adıyla anılan önemli bir repertuarın oluşumunu sağlamıştır. Kâr, kârçe, beste, ağır semâî, yürük semâî, köçekçe, tavşanca, türkû gibi musiki formlarındaki eserler Karagöz'ün çeşitli bölümlerinde söylenilegelmiştir (Üngör, 1989).

Bursa'da Dinî Musiki

Bursa tarih boyunca çeşitli tarikatlara bağlı birçok dergâha ev sahipliği yapmıştır. Bursa'daki musiki hayatının üzerinde kuşkusuz tekke musikisinin de payı büyüktür. Özellikle ayinlerde icra edilen musiki, Bursa'da dinî musikinin de gelişmesini sağlamıştır. Mustafa Kara, Celvetiye Tekkelerindeki musikiyi şu şekilde anlatıyor:

6 Konumuzla doğrudan ilgili olmadığı için bu görüşlere değinmiyoruz. Ayrıntılı bilgi için bk. Gerçek, S. N. (1930). *Türk temaşası*. İstanbul: Matbaa-i Ebuzziya; Kudret, C. (1968). *Karagöz*. Ankara: Bilgi Yayınevi.

“Üftâde’den sonra gerek Üftâde tekkesinde gerekse Hüdâyî tekkesinde musiki faaliyetleri hızlanarak devam etmiştir. Üftâdezâde Kutup İbrâhim Efendi’nin müridi ve halifesi Akbaba İmamı Şeyh Mehmet Zaifi (öl. 1703) şeyhinin birçok ilahisini bestelemiş ve besteleri Celvetîler arasında bir hayli meşhur olmuştur. Yine Üftâdezâde İbrahim Sâdık’ın müritlerinden ve dergâhında zakirbaşılık etmiş olan Çatal Sakal Mustafa Efendi ile Üftâdezâde Mustafa Efendi’nin damadı Kapan Kâtibizâde Mustafa Efendi musiki ile yakından ilgilenen Celvetîlerdendi.” (Kara, 2001, s. 326)

Mevlid, H. 812/ M. 1409’da Emir Sultan’a mensup bir mutasavvıf olan Süleyman Çelebi tarafından Bursa’da yazılmıştır (Ergun, 1942, s. 12). Mevlid’in birden çok bestesi vardır. Saadettin Nüzhet Ergun, ilk bestekârının meçhul olduğunu belirterek Süleyman Çelebi’nin Mevlid’in ilk bestekârı olabileceği ihtimalinin altını çizer (Ergun, 1942, s. 12). Bursalı Hafız Ubeyd, 17. yüzyılın meşhur mevlidhanlarından biridir. Mevlid’i 17. yüzyıl başlarında yeniden besteleyen Sekban’dan meşk etmiş, sonra da kendi öğrencisi Osman’a öğretmiştir (Ergun, 1942, s. 25). Elhac Mustafa Efendi (?-1720) de Mevlûdî Osman Efendi’nin talebesi olmuş, ondan meşk ettiği şekilde okuduğu mevlid ile meşhur olmuştur (Gazimihal, 194, s. 15). Meşk yöntemi ile 17. yüzyıl başlarında bestelenen bir eser 18. yüzyıla intikal edebilmiştir. Bu örnek, notanın kullanılmadığı dönemlerde eserlerin meşk yöntemi sayesinde nesilden nesile aktarımının Bursa’da da devam ettiğinin bir göstergesidir. Bu aktarım sonucunda ortaya çıkan repertuarın, tüm bu zincirin halkalarının ortak ürünü olduğunu söylemek yanlış olmaz. Kendisi de Bursalı olan Saadettin Nüzhet Ergun bu şehirde yaşayan birçok musikişinası kitabına almıştır:

17. Yüzyıl: Bursalı Hafız Ubeyd (?- 1656), Hafız Osman, Yakûbzâde Şeyh Mehmed (?-1666), Bursalı Ebubekir (?-1666), Bursalı Muhzirzade Salih Çelebi (?-1666), Bursalı Havyarzâde Hüseyin (?-1703), Bursalı Talib (?-1706);

18. Yüzyıl: Bursalı Sarıcazade İbrahim (?-1709), Çatal Sakal Mustafa (?-1709), Bursalı Salih Çelebi (?-1666), Bursalı Nizameddin (1675-1737), Eşrefzade İzzeddin (?-1739), Zâkir Hâtem Mehmed (?-1740), Bursalı Kabakzade Mustafa (?-1745), Bursalı Hastazade Abdullah (?-1746), Kapankâtibizade Bursalı Mutafta (?-1755), Cuma Beyzâde Hacı Mehmed (?-1756), Çavuşzâde Hacı Mehmed Ağa (?-1759), Bursalı Hacı Salih (?-1772), Çıkrıkçı oğlu Bursalı Siyâhî Ahmed (?-1778), Bursalı Kocagözzade Mustafa (?-1780), Âmâ Mehmed Sâdık (Bursalı Sadık) (?-1780?).

Saadettin Nüzhet Ergun, kitabına sadece isimlerini ve dinî musiki formlarındaki eserlerinin güftelerini aldığı şu musikişinaslardan bahseder: Bursalı Bakkal Mehmed, Bursalı Şeyh İzzeddin, Bursalı Hasan (Ergun, 1942).

Mevlevihanelerde Miraciye okuma geleneğini Bursa Mevlevihanesi şeyhlerinden Ataullah Dede 1793’te Bursa Mevlevihanesi’nde başlatmıştır (Kara, 1990, s. 137). Bu miraciyenin Nayi Osman Dede’nin meşhur Miraciyesi olduğunu söyleyebiliriz.

Bursa'da Halk Musikisi

Prof. Dr. Mustafa Cemiloğlu, Bursa'nın dağ köylerindeki Türkmen kültürü hakkında yaptığı araştırmalar neticesinde, bu yörelerde yaşayan türküler ve halkın yaşayışı içinde musikinin yerini belirlemeye çalışmıştır (Cemiloğlu, 2002). Bu çalışmada da görüldüğü gibi musikin halkın yaşayışı içinde büyük yeri vardır. Özellikle düğün, asker uğurlama, Hidrellez kutlamaları gibi gelenek ve göreneklere bağlı olarak yerine getirilen birtakım seremoniler neredeyse tamamen musiki ekseninde oluşmaktadır. Bölgede yaptığı incelemeler neticesinde kullanılan enstrümanları 'kaba çalgılar' ve 'ince çalgılar' olarak ikiye ayıran Cemiloğlu, davul, zurna ve dümbelekten oluşan çalgı grubunun kaba çalgı; cümbüş, keman ve darbukadan oluşan çalgı grubunun ise ince çalgı olarak ifade edildiğini dile getirmektedir.⁷ (Cemiloğlu, 2002, s. 170- 172).

Uzun yıllar Bursa'da çeşitli müzik faaliyetlerinde bulunmuş olan Hüsnü Ortaç, Bursa'nın yerli danslarından olup bugün neredeyse unutulmuş olan güvende ve sekmeyi incelemiştir. (Ortaç, 1941, s. 53-57) Bu oyunların kendilerine özgü türkülerinin olduğunu ve bu türkülerin bağlama, cura, saz, kemane, davul ve zurna ile icra edildiğini belirten Ortaç, Bursa halk oyunlarının musiki ile şekillendiğinin altını çizer.

Gezek Kültürü

İsmini 'gezmek' fiil kökünden alan 'gezek', üyelerin haftada bir, sırayla birbirlerinin evlerinde bir araya gelerek sohbet ve müzik çerçevesinde paylaşımlarda bulundukları ortamların genel adıdır. Kaynağı Selçuklular Dönemine uzanır. Kültürel aktarımın, dayanışmanın ve paylaşımın müzik ekseninde gerçekleştirildiği bir meclis olan 'gezek'lerde üyeler arası sınıfsal farkın olmadığı bir ortam yaratılır. Gezeğin yapılacağı evin balkonuna bir fener asılarak insanlara haber verilir ve konukların evi kolaylıkla bulmaları sağlanır. Gezek üyeleri bölge esnafından oluşur, çalan söyleyenler de esnaftandır, gezekte profesyonel müzisyen bulunmaz. Bir erkek geleneği olan gezekler fasılla başlar; sonra bir ikram arası olur, ardından solo eserler okunur. Son olarak ev sahibinin konuklara birer hediyesi olur. Bunlar dağıtıldıktan sonra para toplanır ve bu para ile baharda bir seyahat yapılır. Bu seyahat de müzik ekseninde gerçekleşir (Güzün Değişmez, kişisel görüşme, Mart 2013).

Bugün Bursa'da varlığını sürdüren bazı gezekler şunlardır: Bursa Dostlar Gezeği, Tahtakale Gezeği, İpekyolu Gezeği ("Gezek", 2002).

Cumhuriyet'ten Sonra Bursa'da Musiki

Bursa Halkevi

Cumhuriyet Döneminde faaliyetine başlayan halkevi, halkın sanat eğitiminde önemli rol oynamıştır. *Uludağ* dergisinde 1944'te çıkan bir yazıdan⁸ öğrendiğimize göre, Bursa Halke-

7 Cemiloğlu, Bursa köylerinde bizzat yaptığı gezilerde orada söylenen türküler kaynak kişilerinin ağzından kaydetmiş ve kitabında bu türkülere yer vermiştir. Bu türküler için bk. Cemiloğlu, (2002).

8 Bu yazının yazarı belirtilmemekle birlikte, aynı dönemde dergide yazılar yazan M. R. Gazimihal tarafından yazılmış olduğu fikrindeyiz.

vinde düzenlenen konserler hoparlör ile şehrin muhtelif semtlerine dinletilir. Birçok genç bu kurumda piyano öğrenir. Niran Yetmen, Batı musikisini halka tanıtmak için çeşitli konseranslar düzenler (Evimizde Musiki Hareketleri, 1944). Gazimihal, Bursa Halkevi üzerinde Hüsnü Ortaç'ın büyük emeği olduğunu, Ankara ve İstanbul'daki gelişmeleri yakından takip ederek her yenilikten Bursa'yı da faydalandırmaya çalıştığını ifade eder. (Gazimihal, 1943, s. 51) Bursa Halkevinin musiki faaliyetlerinin daha ziyade Cumhuriyet Dönemindeki Batılılaşma çabalarının halka yayılması şeklinde hizmet ettiğini söylemek yanlış olmaz.

Gazimihal, bir yazısında Bursa'daki ve diğer şehirlerdeki halkevlerinin programlı bir musiki çalışması yapabilmeleri için ilk şartın "muayyen bir merkezde yepyeni bir sivil bandolar şeflik okulu kurmak" olduğunu belirtir. (Köseihal, 1943a, s. 22) Bir sonraki yazısında da bu okulun Ankara ya da İstanbul yerine büyük şehirlere yakınlığı dolayısı ile Bursa'da olması gerektiğini ifade eder (Köseihal, 1943b, s. 14).

Bursalı Müzisyenlerden Birkaçı

Bursa birçok müzisyenin yetişmesine katkı sağlamıştır. Bimen Şen, Mehmed Baha Pars, Osman Şevki Uludağ, Halil Bedii Yönetken, İsmail Baha Sürelsan, Müzeyyen Senar, Zeki Müren, Sabri Süha Ansen, Cahit Peksayar, Recep Birgit, Erdinç Çelikkol, Güzin Değişmez Bursalı müzisyenlerimizden bazılarıdır. Aşağıda Bursa'da yetişen ve Bursa'daki musiki hayatına katkı sağlayan bazı müzisyenlerimizi vermeyi uygun gördük:

Bîmen Şen (1872-1943)

Bursalı olan Bîmen Şen, sekiz yaşında Bursa'daki büyük kilisede ilahi okumaya başlar. Kilişeye Ermenilerden ziyade onu dinlemek isteyen Müslümanlar gelir. Bir vesile ile Bursa'ya gelen Hacı Arif Bey, Bîmen Efendi'ye, yeteneğini değerlendirebilmesi için İstanbul'a gelmesinin şart olduğunu belirtir ve ona hocalık yapar. Bîmen Efendi, Bursa'da edindiği ilk müzik bilgilerini İstanbul'da geliştirir, meşhur bir hanende ve bestekâr olur (İnal, 1958, s. 106, 107).

Mehmed Baha Pars (1877-1953)

Mehmed Baha Pars, Osmanlı Devleti'nin kuruluş aşamasından itibaren varlığını sürdüren ve önemli görevlerde bulunan Pars ailesine mensuptur. ("*Pars Ailesi*", 2002) Gazilerden Bedreddin Pars'ın soyundan olan Şeyh Hacı Ahmet Baha Efendi, 1830'ların sonunda Umurbey Köyü'nden Bursa'ya gelerek burada bir Nakşibendi tekkesi kurar. Ahmet Baha'nın 1845'te vefatından sonra yerine oğlu Mehmet Said Efendi, onun da 1871'de vefat etmesinin ardından yerine Mehmed Bahaeddin Efendi geçerek 1904'e kadar şeyhlik yapar. Mehmed Baha Pars, Mehmed Bahaeddin Efendi'nin oğludur ve Pars Tekkesi olarak da bilinen bu tekkenin son şeyhidir. Bugün Bursa Hükûmet Konağı'nın yerinde bulunan tekkede ibadetin yanı sıra musiki âlemleri de yapılmaktadır (Bardakçı, 2009). Tekke yaşamında elde ettiği müzik bilgisini kendi çalışmalarıyla genişleten Mehmet Baha Bey ilk bestesini 1885'te henüz sekiz yaşındayken yapar (Oransoy, 1965, s. 16). Bursa'da on beş günde bir yayımladığı *Âlem-i Mu-*

siki adlı dergi pek çok kaynakta "ilk musiki dergimiz" olarak anılmaktadır. İstanbul'da daha önce gayrimüslimler tarafından çıkarılan musiki dergileri ve Üdî Afet'in çıkardığı *Saz ü Söz* isimli musiki dergisi olmakla birlikte hacim bakımından en kapsamlı ilk dergimizin *Âlem-i Musiki*⁹ olduğunu söylemek yanlış olmaz.¹⁰ Bursa'da müzik, tarih ve Fransızca öğretmenliği de yapan Mehmed Baha Pars, musiki dergisinden başka "Elhân-ı Hürriyet" adını verdiği çeşitli notalar yayımlamıştır (Üngör, 1980). Sözleri Abdülhak Hâmid Tarhan'a, bestesi Mehmet Baha Pars'a ait olan Nesteren Opereti ilk Türk opereti olma özelliğine sahiptir. ("*Mehmed Baha Pars*", 2002)

Mehmed Baha Pars'ın oğlu Umur Baha Pars opera sanatçılarımızdandır. Onun oğlu Ateş Pars da müzik çalışmalarına devam etmektedir (Kaplanoğlu, 1998, s. 257).

Osman Şevki Uludağ (1889-1964)

1889'da Bursa'da doğar. İlk ve orta öğrenimini Bursa'da tamamlayarak 1905'te Mekteb-i Tıbbiye-i Askeriye-i Şahane'ye girer. Balkan Harbi, Birinci Dünya Savaşı ve Anadolu Savaşlarında görev alır. Türkiye'de tıp tarihi ile ilgili yazılar yazan ilk kişidir. 1925'te -bugün Uludağ olarak bilinen- Keşiş Dağı'na çıkar ve dağın heybetinden dolayı bu dağa "Uludağ" ismini verir. Osman Şevki'ye "Uludağ" soyadını, bu olaydan sonra Atatürk verir.¹¹ Musikiye çocukluğunda başlar. Tıbbiye'de öğrenci iken Dellalzâde İsmail Efendi'nin öğrencisi olan İsmail Efendi'den meşk eder. Rauf Yekta, Muallim İsmail Hakkı, Ali Rifat Çağatay, Zekaizâde Ahmet Irsoy gibi dönemin önemli müzik adamları ile tanışır. Yüzden fazla bestesi ve musiki konusunda birçok yazısı vardır (Yıldızeli, 2009, s. 13, 14).

Halil Bedii Yönetken (1899-1969)

Müzik eğitimini yurt dışında alır. Birçok operetin Türkçe liberettolarını yazmıştır. Folklor araştırmaları için Anadolu gezilerine çıkmış, müzik üzerine birçok makale yazmıştır (Kaplanoğlu, 1998, s. 154).

İsmail Baha Sürelsan (1912-1998)

Bursa'da doğan bestekâr ilk musiki terbiyesini Bursa'da alır. 1925'e kadar Bursa Mevlevihanesi'ne devam eder. 27 Mart 1938'de Bursa'da ilk tatbikatlı müzik konferansını verir. Bursa'da müzik adına birçok faaliyette bulunan Sürelsan, 1945'ten sonra Ankara'ya taşınır ve

9 Bazı kaynaklarda derginin 18 sayı çıkarıldığı belirtilse de sayının 16 olduğu tespit edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Aydın, B. (2004). *Âlem-i musiki-çevriyazım ve inceleme*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

10 Osmanlı Dönemindeki musiki dergileri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Paçacı, G. (2010). *Neşriyat-ı musiki*. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

11 Atatürk'ün, Osman Şevki'ye "Doktor, kırk yıllık Keşiş Dağı'na Uludağ ismini koydunuz, sizin sırtınız yere gelmez" dediğini, Osman Şevki Uludağ'ın torunu ifade etmektedir. bk. Yıldızeli, (2009). Ön söz.

müzik çalışmalarına burada devam eder (Öztuna, 1976, s. 258-259). Bestekârlıkta kendine özgü bir tarz yaratmayı başaran İsmail Baha Sürelsan, musiki ile ilgili birçok makale ve kitabın da yazarıdır.

Erdinç Çelikkol (d. 1938)

Bursa Belediye Konservatuvarının kurucularından olan Erdinç Çelikkol bu kurumda icra şefliği yanında sorumlu yönetmen ve Türk müziği bölüm başkanlığı görevlerinde bulunmuştur. Bursa Musiki Cemiyeti, Bursa Belediye Konservatuvarı ve Bursa Devlet Klasik Türk Müziği Korosunda da büyük hizmetleri bulunan Erdinç Çelikkol'un Bursa'daki musiki faaliyetlerinde önemli bir yeri vardır.

Alâeddin Yavaşça, Erdinç Çelikkol'un Bursa'nın musiki hayatına kazandırdıkları için şunları söylemiştir:

"... son 30-40 yılda musiki yönünden hareketliliği, canlılığı ve kurumlaşmayı, fedâkâr, sebatkâr, cefakeş, müteşebbis ve idealist bir güzel insan, şahsi gayretleriyle Bursa'ya temin edebilmiştir. Bu güzel ve mütevazı insan Erdinç Çelikkol'dan başkası değildir. Çelikkol, Bursa Musiki Cemiyetini izbe köşelerden alıp bugünkü modern hâline getirmiş ve Bursa Belediye Konservatuvarının doğuşunu, yılmadan verdiği büyük mücadelelerden sonra sağlayabilmiştir. Onun kurduğu ve bugüne getirdiği Konservatuvar, sadece Bursalıların değil, bütün Türk musikisi camiasının övünç kaynağı olmuştur." (41. Sanat Yılında 150 Eseriyle Erdinç Çelikkol, 1994, s. 2)

Günümüzde Bursa'da Musiki

Bursa Musiki Cemiyeti

1928'de kurulan Bursa Türk Ocağında musiki çalışmaları yapılmaktadır. Bu kuruluş 1937 "Belediye Musiki Evi" olarak faaliyetlerine devam eder. Bir musiki derneği kurulması fikri gündeme gelir. Uygun şartlar sağlanır ve 17 Mart 1949'da yerel gazetelerden biri olan *Doğru* gazetesinde, bir musiki cemiyetinin kurulacağı müjdesi verilir. 21 Mart 1949'da Bursa Dağcılık Kulübünde bir toplantı yapılarak dernek yönetim kadrosu ve üyeleri belirlenir. Bursa Musiki Cemiyeti 9 Mayıs 1949'da resmî olarak kurulmuş olur. Derneğin kuruluş aşamasında İhsan Hisarlı, M. Baha Pars, Recep Birgit, Cahit Peksayar ve Musa Kumral önemli çalışmalarda bulunarak cemiyetin gelişimine katkı sağlamışlardır. Meşk sisteminin esas olduğu bir eğitim kurumu hüviyeti taşıyan cemiyetin en uzun süre şefliğini, Erdinç Çelikkol yapmıştır. O günden bugüne birçok değerli musiki hocasının yönetiminde çalışmalarını sürdüren cemiyet, birçok müzisyenin yetişmesinde de önemli rol oynamıştır. Recep Birgit, Burhan Dikencik Bursa Musiki Cemiyetinden yetişerek TRT'ye giren sanatkârlardır. Bu kurumdan yetişen birçok müzisyen TRT, Kültür Bakanlığına bağlı devlet koroları ve çeşitli müzik topluluklarında çalışmalarına devam etmektedir (Bursa Musiki Cemiyeti yönetim kurulu üyeleri, kişisel görüşme, Mart 2013).

Bursa Belediye Konservatuvarı

Bursa Belediye Konservatuvarı 1983'te kurulmuştur. 1985'te ilk öğrencileriyle eğitim öğretimi başlayan konservatuvar, birçok müzisyenin yetişmesine katkı sağlamıştır. Konservatuvarın kuruluşunda önemli emekleri olan Erdinç Çelikkol, aynı zamanda konservatuvarın da ilk hocasıdır. Kuruluş yıllarında faaliyetlerini Bursa Musiki Cemiyeti ile paralel yürüten konservatuvar, zamanla kendi icra heyeti üyelerini yetiştirebilen bir kurum hâline gelir (Güzün Değişmez, kişisel görüşme, Mart 2013). Bursa Belediye Konservatuvarı, bugün de birçok öğrencinin müzik eğitimi alabildiği bir eğitim kurumu özelliği taşımaktadır.

Bursa Devlet Klasik Türk Müziği Korosu

Günümüzde Bursa'daki nitelikli müzik kurumlarından birisi de Bursa Devlet Klasik Türk Müziği Korosudur. Koro 1991'de İnci Çayırılı şefliğinde kurulmuştur. Daha sonra farklı şefler yönetiminde müzik çalışmalarına devam eden koro, bugün Hakan Özlev tarafından yönetilmektedir.

Bursa İçin Bestenmiş Bazı Eserler

- Ana Kucağım Baba Ocağım Cennet Bucağım Ey Canım Bursa'm [Güfte: Hasan Lami Güray, Beste: Sabri Süha Ansen, Makam: Tahir]
- Bir Bursalı Kızın Derdi [Güfte: Ş. Zeki, Beste: Kadri Şençalar, Makam: Hicaz]
- Bir Yeşil Gözlü Kız Gördüm Bursa'da [Güfte-Beste: Muhlis Sabahattin, Makam: Acemaşiran]
- Bursalının Gözlerine Hayran Oldum Ben [Güfte-Beste: Yesârî Asım Arsoy, Makam: Hicaz]
- Bursa'nın Dilberleri Hepsî Şen Birer Peri [Güfte-Beste: Yusuf Nalkesen, Makam: Kürdilihicazkâr]
- Ey Mudanya Şirin Diyar [Güfte: Hasan Lami Güray, Beste: Erdinç Çelikkol, Makam: Niha-vend]
- Ey Şanlı Beldenin Kahraman Kızı (Mudanya Güzeli) [Güfte: Hasan Lami Güray, Beste: Sadeddin Kaynak, Makam: Hicaz]
- Geziyorken Bu Salı Bir Kız Gördüm Bursalı [Güfte-Beste: Kasım İnaltekin, Makam: Nihâ-vend]
- İpek Kumral Saçların Zümrütten Yeşil Gözün (Bursa Güzeli) [Güfte: Hasan Lami Güray, Beste: Alaeddin Yavaşca, Makam: Gülizar]
- Ne Zaman ki Kalbim O Yeşil Gözlüm İçin Vursa [Güfte: Ferruh Bora, Beste: Cevdet Çağla, Makam: Kürdilihicazkâr]

Sonuç

Osmanlı Dönemi musikisinin geliştiği iki önemli merkezden biri olan Bursa'da Osmanlı Devleti'nin kuruluş aşamasından itibaren köklü bir müzik geleneği oluşmuştur. Osman Gazi'ye gönderilen davul, bir musiki aletinden ziyade bağımsızlık sembolü olarak dikkat çeker. Musikinin bu fonksiyonel anlamı, Osmanlı Devleti'nin oluşumundan itibaren musikinin devlet katında benimsenmesini sağlamış; bu da bir dönem müziği olan Osmanlı Müziğinin gelişimini hızlandırmıştır. Osmanlı Döneminde Bursa Sarayı, önemli musiki mahfillerinden biri olmuştur. Sarayında mûsikîşinaslara yer veren, kendisi de bir mûsikîşinas olan II. Murad'ın saltanat devri Osmanlı dönemi mûsikîsinin ivme kazandığı dönemlerden biridir. Musikiyi sistemleştirme çabalarının yoğunlaştığı bu devir, musiki tarihimiz açısından özellikle incelenmeye değerdir. İstanbul'un fethinden sonra da Bursa'daki kültürel ve sanatsal faaliyetler devam eder; İstanbul'daki gelişmeler yakından takip edilerek Bursa'daki mûsikî hayatının gelişimine katkı sağlanır. Bu yönüyle, Bursa'daki kültürel değerlerin oluşum ve gelişiminde, Bursa'nın Osmanlı Devleti'nin ilk başkenti olması kadar, coğrafi konumu itibarıyla İstanbul'a yakınlığının da payı olduğu düşünülmelidir. Gezek geleneği, Bursa'daki musiki kültürünün bir uzantısıdır. Cumhuriyet dönemindeki Batılılaşma çabaları Bursa'daki mûsikî ortamını da etkilemiştir. Bu devirde Batı müziğini halka yayma çalışmaları hız kazanır.

Bursa, musikimiz açısından birçok ilki bünyesinde barındıran bir şehirdir. Osman Gazi'nin huzurunda vurulan nevbet, Osmanlı dönemindeki ilk musiki faaliyeti olarak değerlendirilebilir. Günümüze gelebilen ilk Türkçe müzik kitabı olan Hızır Bin Abdullah'ın *Edvâr-ı Musiki* adlı eseri Bursa'da yazılmıştır. Musiki neşriyatımızın kapsamlı ilk dergisi burada yayımlanmış, bestekârı ve libretto yazarı Türk vatandaşı olan ilk opera yine bu şehirde yazılmıştır. Bursa'daki müzik geleneği günümüze dek gelişerek gelmiştir. Bursa, birçok mûsikîşinasın yetişmesini sağlayan bir kültür merkezi konumundadır. Bursalı müzik ve fikir adamları İstanbul ve Ankara'daki müzik çevresini yakından takip etmişler, kendi şehirlerindeki musiki faaliyetlerinin niteliğini artırabilmek için çalışmışlardır. Bursa'nın yetiştirdiği müzisyenler burada olduğu gibi yurdun birçok şehrinde de önemli hizmetlerde bulunmuşlardır. Bursa'daki musiki faaliyetleri bugün de devam etmektedir.

Kaynakça

41. sanat yılında 150 eseriyle Erdinç Çelikkol. (1994). Bursa.
- Atsız, N. (1949). *Osmanlı tarihleri I*. İstanbul: Türkiye Yayınevi.
- Bardakçı, M. (1986). *Maragalı Abdülkadir*. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Bardakçı, M. (2008). *Ahmed Oğlu Şükrullah: Şükrullah'ın risâlesi ve 15. yüzyıl Şark mûsikîsi nazariyatı*. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Bardakçı, M. (2009, Eylül 03). Operet besteleyip sahneye koyan bir Nakşibendî şeyhi. *Habertürk gazetes*.
- Cemiloğlu, M. (2002). *Bursa dağ köylerinde Türkmen kültürü*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları.
- Çelik, B. B. (2001). *Hızır Bin Abdullah'ın Kitâbü'l Edvâr'ında makamlar*. Yayımlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

- Erendil, M. (1992). *Dünden bugüne mehter*. Ankara: Genelkurmay Askerî Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları.
- Ergun, S. N. (1942). *Türk Müsikisi antolojisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınlarından/ Rıza Koşkun Matbaası.
- Evimizde müsiki hareketleri. (1944). *Uludağ*, 63, 55-56.
- Evliya Çelebi. (1999). *Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Topkapı Sarayı Bağdat 304 yazmasının transkripsiyonu-dizini 2. kitap* (Haz. Z. Kurşun, S. A. Kahraman & Y. Dağlı) İstanbul: Yapı ve Kredi Bankası.
- Farmer, H. G. (1940). Abdülkadir. *İslam ansiklopedisi* (C. I.). Ankara: Maarif Vekaleti.
- Gazimihal, M. R. (1943). *Bursa'da müsiki*. Bursa: Yeni Basımevi.
- Gezek. (2002). *Bursa ansiklopedisi* (C. 2.). İstanbul: Burdef Yayınları.
- Hammer J. P. (1966). *Osmanlı Devleti tarihi C. 1* (Çev. M. Ata, Haz. A. Karahan). İstanbul: Milliyet Matbaası.
- İhtifalci Mehmed Ziya. (2010). *Bursa'dan Konya'ya seyahat (1328/1912)*. (Haz. A. Çaycı & B. Ürekli). Konya: Selçuklu Belediyesi Kültür Yayınları.
- İnal, İ. M. K. (1958). *Hoş sada*. İstanbul: Türkiye İş Kültür.
- Judet, E. P. (1994/2007). *Türk müsiki kültürünün anlamları* (Çev. B. Aksoy). İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Kaplanoğlu, R. (1998). *Bursalı şair yazar ve ünlüler ansiklopedisi*. Bursa: Avrasya Etnografya Vakfı Yayınları.
- Kara, M. (1990). *Bursa'da tarikatlar ve tekkeler* (C. I.). Bursa: Uludağ Yayınları.
- Kara, M. (2001). *Bursa'da tarikatlar ve tekkeler*. Bursa: Sır Yayıncılık.
- Konyalı, İ. H. (1943). *İstanbul sarayları* (C. I.). İstanbul: Bürhaneddin Matbaası.
- Kösemihal, M. R. (1943a). Sivil bandolar şeflik okulu meselesi. *Uludağ*, 55, 20-23.
- Kösemihal, M. R. (1943b). Sivil bandolar şeflik okulu meselesi. *Uludağ*, 56-57, 11-14.
- Oransoy, G. (1965). *Batı tekniğiyle yazan 60 Türk Bağdar*. Ankara: Küğ Yayınları.
- Ortaç, H. (1941). Bursa halk rakısları. *Uludağ*, 39-40, 53-56.
- Öztuna, Y. (1976). *Türk müsikisi ansiklopedisi* (C. 2). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Mehmed Baha Pars. (2002). *Bursa ansiklopedisi* (C. 4.). İstanbul: Burdef Yayınları.
- Rauf Y. (1318). *Esâtiz-i elhân*. İstanbul: Feridiye Matbaası.
- Sanal, H. (1964). *Mehter müsikisi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Solakzade. (1989). *Solakzade tarihi* (Haz. V. Çabuk). Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1941). *Osmanlı Devleti teşkilâtına medhal*. İstanbul: Maarif Matbaası.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1947). *Osmanlı tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Uzunçarşılı, İ. H. (Ocak , 1977). Osmanlılar zamanında saraylarda müsiki hayatı. *Belleten* 161, XLI.
- Üngör, E. R. (1980). Türk müsikisinde nota yayıncılığı. *Birinci Millî Türkoloji Kongresi İstanbul: 6-9 Şubat 1978-Tebliğler içinde*. İstanbul: Kervan Yayınları.
- Üngör, E. R. (1989). *Karagöz müsikisi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Yıldızeli, İ. E. (2009). *Bir kültür savaşçısı Dr. Osman Şevki Uludağ-müsiki yazıları*. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Ziya, Ş. (1335/1919). Bursamız. *Âlem-i Müsiki*, 4(1), 27-28.

Kalkınma Politikası Olarak Barajlar ve Toplumsal Değişim: Karaman-Ermenek Örneği

İlknur Ekiz*

Giriş

Bu araştırmanın gayesi Karaman'a bağlı Ermenek ilçesinde yaşanan bir değişim dizisini "sosyal yapı" araştırması yönünde sosyolojik olarak ortaya çıkarmak ve anlatmaktır. Yani temel tez "değişme" olgusu olup bu değişimin toplumsal, ekonomik düzlemlerini göstermektir. Bu çalışmada geleneksel yapıdan modernleşmeye giden bir süreç yaşayan ilçeye dair yapılan ilk sosyolojik araştırma olacaktır. İlçede, yapılan barajla birlikte hareketlilik yaşanmaya başlamış ve yapılmaya başlanması itibari ile de değişim ve problemler ortaya çıkmıştır. İlçede, geleneksel düzenden çıkmış modern düzene doğru yol alınmış bulunmaktadır fakat modernliğe de tam olarak geçilmiş durumda değildir. Yani burada bir geçiş dönemi yaşanmaktadır. Ve uzun sürede bu geçiş dönemi devam edecek gibi gözükmektedir.

İlçe, çok eski zamanlardan beri var olan ulaşım sıkıntısı sebebi ile değişimi yavaş ve belli aralıklarda yaşamaktadır. İç dinamikleri açısından fazla aktif olmayan ilçe dışarıdan müdahale ile değişim yaşayan yer özelliği taşımaktadır. Sekiz yıldır yapılmakta olan Ermenek Barajı Hes Projesi nihayet 2011'de sonlanmış, elektrik üretimine ise Ekim 2012'de geçilmiştir.

İlçede barajla birlikte kentleşme unsurları gözükmektedir. Bu da modernleşmenin ayaklarından biri olarak değişimi getirmektedir. Nüfus artmaktadır fakat devamlı göç vermektedir. Zaten bölgenin önceden de çok göç veren bir yer olduğu göz önüne alındığında boşalan yerlere de köylerden gelenler yerleşmektedir. Yani ilçe iç dinamik olarak göç konusunda aktif bir yer özelliği göstermektedir. Araştırma alanı ne bir köy ne bir kent olmayıp bir ilçedir,

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

bu nedenle farklı bir alan olma, bir geçiş-ara alan olma özelliğine sahiptir. Bu nedenle çalışmamız hem köy hem kent unsurlarına bağlı bir araştırma olmaktadır.

Araştırma teorik kaynaklardan alınan veri ve gözlemlerle, istatistiksel verilerden oluşan bir sentez ve yorumlama olarak yapılmıştır. Veri kaynakları olarak ilçeye ait yayımlanmış eserler, araştırmalar, sosyolojik, ekonomik, antropolojik çalışmalar taranmıştır.

Kalkınma ve Suya Dayalı Enerji Politikaları

Son yıllarda dünyada neoliberal kalkınma politikaları bütün bir ekolojik düzeni bizzat kontrol etme güdüsünü taşımaktadır. Bir yandan çevreciliğin reklamları yapılırken bir yandan bu çevrenin hoyrat bir kullanıcısı olma ya da çevreyi metalaştırma çelişkisi gösterilmektedir. Bu çelişkiyi saklayan şey ise “kalkınma-gelişme ve sonucunda büyüme” sözcükleri olmaktadır. Kalkınma ile büyüme kavramları ayrı tanımlanmakta ise de aynı şeyleri anlatmamaktadır. Büyüme; sermayenin genişlemesi ve artı ürün iken kalkınma; yeni üretimler bulmak ve ortaya koymaktır. Bu yeni üretim sonucunda da ekonomik sermayenin genişlemesi sağlanmaktadır. Başka bir tanıma göre ise kalkınma kavramı “Az gelişmiş ülkelerin insanlık tarihinde daha önce hiçbir uygarlığın başaramadığı bir şeyi başarmış olan Batı’yı izlemesi; piyasa sistemini temel esas kabul ederek sermaye, sanayi ve teknoloji konusunda Batılı standartları yakalamak için gelenekselden moderne geçiş yapması; bu geçişin iktisadi olarak davranış kalıplarını ve yaşam tarzını geliştirmesi” şeklinde izah edilegelmektedir.” (Polat, 2012, s. 64). Kalkınma yolu ile gelişmeye olan inanç her alana yayılmakla birlikte daha çok geç kapitalistleşmiş ve kapitalistleşmekte olan ülkelerde siyasetin ve ekonominin ana başlığını oluşturmuştur.

Kalkınma amacıyla yeni üretim sağlamak ve sermayeyi oluşturmak ve geliştirmek için ülkeler geri kalmış bölgeye, o bölgeden elde ettiği kamu gelirinden daha fazla bir harcama yaparak ilave bir artı değer ve satın alma gücü sağlayabilecek ve böylece satın alma gücü nedeniyle bir canlanma başlayacaktır (İldırar, 2004, s. 26). Bu canlanmayla, bölge dışı ve iç dinamikler harekete geçirilmiş olacaktır.

Kapitalizmin 1970’lerden itibaren krize girdiği pek çok yazarca söylenmiştir. “1970’li yıllarla başlayan dönem umut ve umutsuzluğun iç içe geçtiği, az gelişmiş ülkelerin sanayileşme düşünüyü gerçekleştirdiği ancak bu düşün bir tür kâbusa dönüştüğü yıllardır.” (Dikmen, 2011, s. 219). Kapitalizmin krize girmesi demek ise metalaşmada sıkıntı yaşanması demektir. Bu nedenle metalaştıracak alanlara yönelmesi için çalışmalar yapılmakta ve belli başlı yöntemler bulunmaktadır. Kalkınma ideali de bunlardan biri olmuş ve dünya ölçeğinde de bunun adı neoliberal politikalar olmuştur. Bu politikaları, geç kapitalistleşmiş ülkeler uygulamada birinci sırada yer almıştır. Türkiye de dışı açılan süreçte bu politikaların uygulayıcısı olma yönünde stratejiler üretmiş ve son zamanlarda dağlık, kırsal alanlara yapılan pek çok proje bunun sonucu olmuştur.

Bugün her şeyin meta hâline gelmesi kapitalist zihniyetin hem gereğidir hem sonucudur. Meta olan şey kapitalizmin devamını sağlayan ona yaşam veren değerdir. “Bir şeyi meta olarak tanımlamaya yetecek kriterlerin başında ise o şeyin insana yararlı olması gelir fakat tek başına bu kriter o şeyi meta olarak tanımlamaya yetmez. Çünkü şeylerin metalara dönüşebilmesi için kullanım değerinin yanı sıra değişim değerine de sahip olması gerekir.” (Yılmaz, 2009, s. 34). Yani metalaşma değişim gücüne bağlıdır. Bu yüzden Marx metanın sonucunda çıkan niceliksel analize yönelir. Meta olan şey parayla ölçülebilir. Yani sonunda para getirmesi gerekir.¹

Metalaşmanın sonunda ortaya çıkan para değeri ise kalkınma için kullanılan bir değer hâline getirilmiştir. Bu kalkınma başlığı adı altında Türkiye’de de enerjiye dayalı, doğal kaynaklar aracılığıyla kalkınma temalı projeler, çalışmalar yürütülmeye başlanmıştır. Özellikle bazı dağlık alanlara yönelik kalkınma politikaları dikkat çekicidir. Bu kalkınma politikalarının doğa üzerinden hatta bizzat doğaya yönelik yapılmakta olduğu pek çok çalışmadan anlaşılmaktadır. Özellikle dikkat çeken bu politikalardan biri de suyla ilgili yapılan çalışmalardır. Dünyada özellikle son yıllarda artan baraj yapımı genelde su konusuyla ilgili -büyük eylemler, protestolar eşliğinde- uluslararası büyük zirveler yapılmış ve olumlu sonuçları içeren, çevreyi korumaya yönelik bir kararlar dizisi çıkmamıştır.

Türkiye’de 1950’lerden bu yana belli aralıklarla kongreler düzenlenmiş, yıldan yıla bir enerji bunalımı süreci ortaya çıktığı ve bunun için doğal kaynakların araştırılması yönünde faaliyetlere geçildiği görülmüştür. Daha çok nükleer alanda çalışmaların yapılmasının yanında hidrolik ve termik santraller öne çıkmıştır. Bu nedenle kaynağı doğal olan yeni sermaye biçimi ortaya çıkmış, doğa temelli bir ekonomiye doğru gidilmeye başlanmıştır. 1994 yılına gelindiğinde ise kongrelerde enerji çalışmaları daha da genişletilmiş, her türlü doğal kaynak değerlendirilmeye alınmış, ar-ge çalışmaları yoğunlaştırılmış ve özelleştirmede adımlar atılmaya başlanmasına dair sunumlar yapılmıştır. 2000’li yıllara doğru ise özelleştirme ve serbestleştirmeler artmış, yeni stratejiler geliştirilmiştir.

Bugünkü kalkınma politikalarının büyük bir kısmı hızla doğanın metalaşmasına yardım etmekle birlikte pek çok şeyi ruhundan ayırıp sırf ona meta olarak bakma anlayışı yerleştirmektedir. Öncelikle insanın temel ihtiyaçlarının meta hâline gelmesi -tabiri caizse- kapitalizmin kurnazlığıdır. Kapitalist sistemin, insanları buradan sıkırtması onun hayatının devam etmesinin kaynağıdır. Temel ihtiyaçlarımızdan biri olan suda bunlar arasına girmiştir. Meta hâline gelmesi suyun bütün kendine has varoluşunu değiştirdi. “Suyun metalaşmasında, biri, suyun kendisinin nihai bir kullanım değeri, bir ürün olarak piyasada alınıp satılabildiği; diğeri ise suyun başka metaların üretim süreçlerine meta formunu almış bir ham-

1 Metaya karşı iki bakış açısı vardır: kullanım değeri olarak tüketilecek meta ve kendisi meta biçimine girerek başka bir metanın üretilmesine aracı olan meta. Örneğin toprağın suyla değişmesi ve su üzerinden değer çıkması ve sudan da elektrik üretilmesi gibi. Bu bir metanın başka bir metaya dönüşmesidir.

madde olarak katıldığı birbiriyle özdeş fakat farklı iki durum söz konusudur.” (Yılmaz, 2009, s. 83). Doğada kendi hâlinde bırakılan kaynaklarda kıtlık sorunu fazla olmazken insanoğlunun o kaynağa el atıp onu sermaye olarak kullanarak arkasından başka sermayeler üretmesi o kaynakta sorun yaratmaya başlamaktadır. Bu durum kaynağın hem değerini arttırmakta -dolayısıyla değerlendirildiği için fiyatı da artmakta hem de el attığı için de ayrıca bir değer kazandırıp fiyatı arttırmaktadır. Böylece hem o kaynağın kendisi kıtlaşmış gibi gözükmektedir hem de ayrıca kıtlık yaratmaktadır. Bu durumda kıt kaynak metalaşmış olmaktadır. “Su hizmetlerinin kamu sektörünün kontrolünden çıkıp metalaşmasının arkasında suyun kavramsallaştırılmasındaki dönüşüm yatmaktadır. Suyun bir ‘hak’ değil ‘ihtiyaç’ olarak tanımlanması suyun metalaşması ve özelleştirilmesini meşrulaştırmaktadır.” (Kartal, 2009, s. 67) .

Başta söylediğimiz gibi insanların temel ihtiyacı olan şeylerin kapitalizmin eline geçmesi ve bunun kıtlaşması kaçınılmazdır. “İhtiyaç” her zaman “ihtiyaç niteliğini” barındırdıkça kendinde kıtlık özelliğini ya da olasılığını da taşır. İhtiyaç ve kıtlık ayrılamaz bir ikilik durumuna gelmiştir. Hak değil de ihtiyaç hâline getirilmesi metalaşmanın olmazsa olmazıdır. Yani hak olmaktan çıkıp ihtiyaç hâline getirilince bir zorunluluk taşıyacaktır ve bu zorunluluk insanlara her zaman ulaşılması için, mücadele edilmesi, peşinde koşulması yani hayatta kalma meselesi zorluğunu, hissini verecektir. Bu durumda da devamlı bir talep hâlini alacaktır ve talep hâli fazla olunca bu da hak olan o ihtiyacın kıtlaşmasına sebep olur ya da kıtlaşacağının alametini verir. Bu durumda bunu yapan sistem metalaşma zincirini kurar ve sistemi büyük bir kâr üzerinden işletmeye başlar. “Suyun değerinin piyasada belirlenebilmesi her şeyden önce belli bir su arzı ve talebini ön şart koşar. Diğer yandan, suyun piyasada arzından söz edebilmenin koşulunda suyun metalaşmasını yani değer taşıyan bir form almasını gerektirir. Dolayısıyla su arzının söz konusu olabilmesi için akan sular da dâhil olmak üzere doğadaki su kaynaklarına giderek artan oranda emek ve sermaye ilavesi gerekecek, doğadaki su bentlerle barajlarla tutulacak ve ancak böylelikle su arzı oluşturabilecektir.” (Yılmaz, 2009, s. 87). Oluşan arz, talebi takip edecek ve fiyatı artacaktır.

Sermayenin doğal kaynaklara yönelmesi ise çevreye karşı yeni bir tahribatın başlamasına sebep olmuştur ve dolaylı, dolaysız pek çok şekilde çevreye zarar verilmektedir. Çünkü “Kapitalistler sadece kârı amaçlıyorlar ve aldıkları kararların sonuçlarını görmezlikten geliyorlar: büyük şirketler tropik ormanların aşırı kesilmesinden büyük kârlar sağlıyorlar ama bunun biyolojik çeşitlilik ve iklim dengesi üzerindeki olumsuz sonuçlarına aldırmıyorlar ve ileri ülkelere dayatılan aşırı tüketim modeli gezegendeki hammaddeler ve enerji kaynakları üzerinde büyük baskı yaratıyor ve gezegen ölçeğinde kapitalist gelişmenin sonucu olan az gelişmiş ülkelerdeki yoksulluk, doğanın üretici gücünün tahribini hızlandırıyor.” (Gouverneur, 1997, s. 214-15).

Türkiye’de suyun tarım için bir kaynak olması bakımından “tarımsal kalkınmalar” da önemli yer etmiş ve barajların bir kısmı bu ihtiyaçla yapılmıştır. Hem tarım hem enerji için yapılan

barajlar iki görev üstlenmektedir: “suyun metalaşması bir yandan sermaye birikiminin bir başka ihtiyacını sağlarken bir yandan da yenilenebilir enerji ihtiyacının karşılanmasına hizmet edecektir. Metalaşma sürecinin bir gereği olan “spesifik bir su arzının oluşturulması” suyun belli rezervuar ve barajlarda toplanması anlamına geldiği ölçüde, suyun metalaşması enerji şirketlerinin de ilgi odağı hâline gelmiş durumdadır.”(Yılmaz, 2009, s.276-277). Bu mutabakat kalkınma söylemi adı altında yapıldığı için yapılanlar meşrulaştırılmaktadır. Bu durumun pek çok yönetici için gerçekten ne anlam ifade ettiği yani suyu hapsedip değerini artırmada ve kısıltırmada farkında olup olmadıkları daha doğrusu böyle bir bilince vâkıflar mı pek bilinmemektedir. Tek söylenen ve bilinen bunların ileriye dönük önlemler olduğu ve ülke olarak kalkınacağımız olacağı düşüncesidir.

Ermenek’in Toplumsal Yapısına Panoramik Bir Bakış

“Ermenek”ismi “irem-nak (bağ-ı irem) cennet bağları anlamına gelmektedir. Fakat bu anlamından daha çok ikinci anlamı verilir: kahraman anlamına gelen “er” ile insan anlamına geen “men” ve Uygurca “karşı, yamaç” anlamına gelen ek kelimelerinin oluşumu ile “kahraman insan yeri”. Tarihsel olarak Karamanoğullarına başkentlik etmiş olan Ermenek; Hititler, Asurlular, Babil, Romalılar, Bizans gibi devletlerin eline geçmiştir ve aktif bir tarihsel geçmişi vardır.

İlçenin yüzölçümü 1.222,9 km², denizden ortalama yüksekliği 1250 metre olup Karaman iline uzaklığı 120 km’dir. İlçenin kuzeyinde Karaman, Konya, güneyinde Antalya, batısında Sarıveliler, Başyayla ilçesi, doğusunda Mersin ili bulunmaktadır. İlçeye bağlı iki belde ve 26 adet köy bulunmaktadır. Ermenek ilçesi ulaşım zorluğu nedeniyle sosyal yapısını uzun zamandır korumuş, kültürel öğeleri bozulmamış, yöresel farklılıkları devam etmektedir.

İlçenin en güçlü yanı; büyük şehirlere, Konya, Ankara, İstanbul başta olmak üzere, ilçe nüfusunun fazlaca dağılmasıdır. On bin civarında nüfusa sahip olan ilçede dış göç çok fazladır. “2010 yılı itibarıyla ilçe nüfusunun % 35’i ilçe merkezinde yaşamaktadır. İlçe nüfusunun Karaman nüfusuna oranı % 13,15 iken TR52 bölgesi nüfusuna oranı %1,36’dır.” (MEVKA, 2011, s. 5). Ayrıca ilçede genç nüfus işsizlik sorunu yaşamaktadır fakat bunun yanı sıra ilçe, kırsalda kullanılmayan geniş bir iş gücünü de barındırmaktadır. Bu sorun çok eski zamanlardan beri vardır ve hâlâ devam etmektedir.

Ermenek ilçesini, Behice Boran’ın tasnif ettiği köy tipleriyle karşılaştırmak mümkündür: Ermenek’i bir köy olarak düşündüğümüzde Behice Boran’ın tasnif ettiği üçüncü köy tipinin bir gelişmiş olarak söyleyebiliriz. “Köy adeta ikiye bölünmüştür; yukarıda dağlarda köyün kendisi, aşağıda ovada ise yazın göçtükleri saha. Bu orta tip köylere “sınır” veya “geçiş” köyleri de denebilir. İktisadi bakımdan olduğu kadar sosyal bakımdan da bu köyler iki esas tipin arasında olan köylerdir. Bunlar aynı zamanda “geçiş” hâlinde köylerdir. Ova tipindeki köy şartları ovadan dağ eteklerine doğru yayılıyor, gittikçe bu köyler ova köylerine benziyorlar; ova ile

kasaba ile münasebetleri artıyor.” (Boran, 1945, s. 23). Dağların ovaya bakan cephelerindeki köy tipine giren Ermenek ilçesi de dağlık yapıdan ovaya kademe kademe inen bir yapı özelliği göstermektedir. Evler toplu hâlde tepededir, bağlar, tarlalar ise aşağıdadır. Yazın halk bağlara inmekte ve bağ evlerine göçmektedir. Ermenek’in bir geçiş yeri özelliği göstermesinin sebebi de budur. İlçe olarak Ermenek aynı özelliği yani hem dağlık hem ova olma özelliğini ve buna bağlı yaşam şeklini hem bir köylü hem bir şehirli gibi sürdürebilmiştir.

Aynı yıllarda Bahattin Akşit Antalya köyleri üzerine bir alan araştırması yaparken Ermenek’e de gitmiş ve incelemelerde bulunmuştur. Onun köy tasnifine göre “Birinci köy tipi, pazar için geniş çapta üretim yapamayıp kendi için üretim yapan köyler; ikinciler ise pamuk gibi endüstriyel bitki üreten köylerdir. Birinci tür köylere Ermenek’te rastlarız. Antalya çevresinde araştırma yaparken araştırma yaptığım köylere Ermenek’ten küme küme işçilerin geldiğini öğrenmiştim çünkü ekilir ve toprak alanları çok dardır.” (Akşit, 1966, s. 66-67). Aynı şekilde aynı yıllarda ilçenin kendi araştırmacılarından birinde yine aynı tespit vardır. İlçe çok önceden beri kapalı ekonomi özelliğine sahip olup kendi için üretim yapan bir yerdir. Ermenek ilçesi’nde toprak mülkiyeti olmasına rağmen ortaklık geleneği vardır. “Merkez ve çevre köylerde halk, yiyeceği sebzenin % 95’ini kendisi yetiştirir. Her aile kendi ihtiyacı kadar bu sebzelerin hepsinden birer parça eker ve yetiştirir.” (Bardakçı, 2005, s. 271).

İlçenin toprak mülkiyeti ve düzenine bakıldığında toprak çok parçalanmış durumdadır. Bunda yüksekliklerin, engebenin fazla olması ve ayrıca miras yoluyla parçalara ayrılması etkilidir. Fakat ilçede toprak kalitesinin yüksek olması ve su kaynaklarının fazla olması ilçenin en önemli değerleri arasındadır. Modern sulamaya geçilmemiş, ilkel sulama yapılmaktadır fakat çeşitli ürünler yetiştirilebilmektedir. Bu nedenle arazi toplulaştırması yapılmaya ve tarımsal destekler verilmeye çalışılmaktadır. Tarımsal işletme kapasiteleri ve çiftçi örgütlenmesi düşüktür. Üretim geleneksel yöntemlerle yapılmakta ve işlenmeden ham madde olarak satılmaktadır. Markalaşma ve pazarlama zayıftır.

“Ermenek ilçesinde işlenen toplam arazi 25.559,6 ha olup Karaman toplam işlenen alanın % 9,65’ini oluşturmaktadır. Bu arazilerin % 41,82’sinde tarla tarımı yapılmaktadır. Tarım arazilerinin toplam işlenen araziye oranı, Karaman (% 74,76) ve Türkiye (% 67,33) oranlarına göre düşüktür. İlçede genellikle kuru tarım yapıldığından nadas için ayrılan alanların oranının yüksek olduğu görülmektedir. Buna karşın ilçede bağcılık faaliyeti % 4,05’lik bir alanda yapılmaktadır. Bağcılık ürünleri bölge için önem taşımaktadır ve marka olabilecek ürünlerin üretimi söz konusudur. Meyvecilik için ayrılan alan % 13,27 oranla önemli paya sahip olup Karaman’da meyveciliğe ayrılan alanın oranından (% 10,10) oldukça yüksektir.” (MEVKA, 2011, s. 6). Arazinin 2000-2500 metre yükseklikten, kademe kademe 500 metreye düşmesi; dağ yamaçları ve vadi ovalarının kuzey rüzgârlarına karşı kapalı oluşu nedeniyle bölge meyveciliğe vebağcılık yapmaya çok uygundur. Ermenek ve çevresi Eski ve Orta Çağlarda dünyanın sayılı bağcılık ve şarapçılık merkezlerinden biri olarak bilinir.” (Bardakçı,

2005, s.273-74). 2000'li yıllara gelindiğinde ise bağcılık alanında faaliyet azalmış, toprağı terk ediş durumu yaşanmıştır. Hayvancılık alanında ise “Ermenek ve çevresinde küçükbaş hayvancılık yaygın olup Yörük dediğimiz Türkmen Oymakları, çevrede hayvancılıkla uğraşan topluluğun esasını meydana getirirler.” (Bardakçı, 2005, s. 277) .

Ermenek'te sanayileşmeye dönük yapılanma yoktur ve yapılmasına da pek çok engel çıkmaktadır. İlçede sanayi yerine ticaret ve madencilik etkindir. “Ermenek ilçesinde; Karaman Ticaret ve Sanayi Odasına kayıtlı olarak faaliyet gösteren 128 üye bulunmaktadır. Bu üyelerin sayılarına göre dağılımına bakıldığı zaman perakende ticaret (32), kömür ve linyit çıkartılması (19), kara taşımacılığı ve boru hattı taşımacılığı (14) ve diğer madencilik ve taş ocakçılığı (10) faaliyetlerinde yoğunlaşma görülmektedir. Ayrıca, Ermenek ilçesinde 2 adet esnaf ve sanatkârlar odası bulunmakta, bu odalara kayıtlı toplam 1142 adet esnaf ilçede faaliyet göstermektedir.” (MEVKA, 2011, s. 17).

Ermenek ilçesinin madenler açısından en önemli enerji kaynağı, kömürdür. Uzun yıllar kömürle gelişmeye çalışan ilçede kömür en önemli gelir aracı olmuştur. İlçenin Pamuklu köyünde linyit ocağı bulunup ocaktan bol miktarda kömür çıkarılmaktadır. Ermenek uzun yıllardan beri kömürle kalkınma yaşamış ve bununla gelişme göstermiştir. Diğer enerji kaynaklarından, doğalgaz bulunmamakla birlikte ilçenin köyü Tepebaşı (Halimiye) civarında petrol rezervi tespit edilmiştir fakat bunun işlenmesiyle ilgili herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Ayrıca ilçede taş ve kum ocakları da işletme olarak bulunmaktadır.

Ermenek ilçesi % 92.45'lik bir okuma yazma oranına sahiptir. Ermenek ilçesi, bölge içerisinde eğitime önem veren merkezlerden biri konumundadır. İlçede istihdam alanlarının darlığı ve tarımsal alan yetersizliğinden dolayı genç nüfus eğitime yönelmektedir (MEVKA, 2011, s. 13). İlçede okuma oranı oranlarında da verildiği gibi yüksek olup girişimcilik kültürü ve sivil toplum anlayışı da yüksektir. Hem ilçede hem diğer şehirlerde dernekler bulunmakta ve bunlar Ermenek'in yönetiminde aktif söz sahibi olmaktadır. Bölge için ilçe yönetimiyle birlikte hem maddi hem kültürel pek çok çalışmalar yapmaktadırlar. Özellikle başta hemşehrilik olgusunu canlı tutmak ve bölgeyi kaldırmak için büyük destekler vermektedirler.

İlçe turizm açısından az da olsa zenginliğe sahiptir. Doğa sporları, su sporları, avcılık ilçenin turizm potansiyelidir. Zengin doğal güzelliği, mağaraları ve tarihi ile eko turizm potansiyeli taşımaktadır.

Kalkınma Aracı Olarak Ermenek Barajı ve Su Kaynakları

Ermenek ilçesinin yukarisından başlayan Torosların parçası olan dağlar aşağıya doğru yerini Göksu Vadisine bırakır. Arazi yapısı olarak kalkerli bir özelliğe sahip sarp, geniş, yüksek kayalıklardan oluşmaktadır. Çevresinde pek çok dağ bulunmaktadır ve bu nedenle de pek

çok geçit ve yaylası vardır. Ermenek-Karaman yolu üzerinde rakımı 1925 m. olan geçitler vardır ve ulaşım bu geçitlerden sağlanır. İlçenin bu yüksekliği nedeniyle yaylacılık çok gelişmiştir. İlçe, İç Anadolu ile Akdeniz Bölgeleri arasında geçiş yeri olması sebebiyle karasal iklimden daha çok Akdeniz iklim özelliklerine sahiptir. Orman türü çeşitliliği fazladır ve doğal tabiat açısından görsel olarak da zengindir.

İlçenin en önemli özelliklerinden biri de çok sayıda yer altı ve yerüstü su kaynaklarına sahip olmasıdır. Son zamanlarda yer altı suları azalsa da hâlâ zengin su kaynaklarına sahip olma özelliğini sürdürmektedir. Bölgenin en büyük su kaynağı Ermenek (Göksuyu) Çayıdır. Bölgede Ermenek Çayı olarak söylenir. Gökdere Çayı, Küçüksu Çayı, Tekeçatı Suyu ise Ermenek Çayı'ndan sonra gelen en önemli kaynaklardır ve Ermenek Çayı'nın kollarıdır. Özellikle Tekeçatı pek çok derenin birleşmesiyle oluşmuş, Yerköprü adında doğal bir köprüden geçerek Ermenek Çayı'na dökülmektedir. Şimdi ise Tekeçatı denilen bu yere de baraj için su tutulmuş, bu yer, sular altında kalmıştır. Ermenek Çayı'nı besleyen diğer önemli kaynaklar arasında Zeyve, Kazancı, ve Sarıvadi eteklerinden çıkan dere ve çaylar bulunmaktadır. İlçede bunun yanı sıra pek çok büyük pınar ve dere vardır. İlçe halkı bütün tarla, bağ, bahçe sulamasını bu pınarlardan, derelerden gelen sularla yapmaktadır. Ayrıca küçük çapta balıkçılık da yapılmaktadır.

İlçede yer altı suyu olarak dünyanın ikinci büyük mağarası ve en büyük yer altı nehri Maraspolis vardır. 1954 yılında Ermenek Belediyesi tarafından bu yeraltı nehrinden elektrik şebekesi ve içme suyu temin edilmeye başlanmıştır. Hidroelektrik santralinin kurulmasıyla ilçe, Türkiye'de elektriğe sahip olan 3. ilçedir.

Ayrıca 1979-1990 yılları arasında Mersin'in Mut ilçesinde yapılan Gezende Barajı da Ermenek Çayı üzerinde kurulmuştur. Ermenek Çayı Toroslardan doğan Göksu Akarsuyunun güneydeki koludur. Kuzeydeki kolu ise Hadim Göksuyu oluşturur. Bu iki kol Mut İlçesi'nin güneyinde birleşerek Göksuyu oluşturmaktadır. Gökdere ile Küçüksu'yun birleşmesiyle başlayan kısımla Hadim Göksuyu'nun Mut'tan Suçatı Yöresine kadar olan bölümüne Ermenek Göksuyu denilmektedir. Büyük miktarlarda su kütlesine sahip olan ilçe son yıllarda bu suyun değerlendirilmesinde ve devletin sermaye amaçlı kontrol altına alması rol oynayan bir yer olmuştur. Kalkınma ve enerji politikalarında önemli bir yere sahip olan ilçede bütün büyük su kaynağına sahip olan yerler işlenmek üzere değerlendirilmeye başlanmış, araştırmalar yapılmış ve projeler geliştirilmiştir.

Şu anda inşa hâlinde gözükmekte olan en büyük baraj ise Ermenek Hes Barajı'dır. Aslında baraj 2002'de başlamış 2009'da bitmiştir. Bu baraj Göksu Akarsuyunun üzerindedir. Sulama amaçlı değil enerji amaçlı inşa edilmiştir. 2100 m. yüksekliğinde olup Avrupa'nın 6., Türkiye'nin ise en yüksek barajı olarak geçmektedir. Normal su kotunda göl hacmi 4582 hm³, normal su kotunda göl alanı 58,74 km² güç olarak 306,5 MW, yıllık üretim 1 047,8 GWh'dir. 10 Ağustos 2009 tarihi itibarıyla su tutmaya başlamıştır. Ermenek Barajı biri Türk diğeri ya-

bancı olmak üzere iki şirketin ortaklığında yapılmıştır. Baraj inşaatında altı ana firma ve bu ana firmalara bağlı 100'ün üzerinde taşeron firma çalışmıştır. Özellikle taşeron firmaların çalışma süreleri tam zamanlı olmadığı için inşaatta çalışan toplam personel sayısı hakkında sağlıklı bir rakam bulunmamaktadır. Türkiye'deki diğer barajlarda olduğu gibi bu barajda yabancı finansmanlarla yapılmıştır. Projenin sözleşme bedeli yaklaşık 540 Milyon Euro'dur. Tesisin elektrik üretimine geçmesiyle, ülke ekonomisine 120 milyon dolar katkı sağlaması beklenmektedir. Ayrıca barajda çalışan personel sayısı şu an itibarıyla 138'dir. Barajın devreye alındığı Ekim 2012'den beri gerçekleşen elektrik üretimi 807.000.000 kWh (807 milyon kilovatsaat)'tır.

Barajın yapılmasıyla birlikte kamulaştırma çalışmaları başlamış baraj altında kalan yerler belirlenmiş ve bu belirlemelere göre Çavuş Köyü sular altında kalacağından burada kamulaştırma yapılmaya karar verilmiştir. Çavuş Köyü Göksu Vadisi'nde tarihî Ala Köprü'nün 1 km. batısındadır. Köyden, güçlü suları olan Zeyve Çayı geçmekteydi ve bu nedenle de Ermenek ilçesinin en verimli arazilerinden biriydi. Köy çiftçilikle uğraşır ve Ermenek ilçesinin meyve-sebze ihtiyacını büyük oranda karşılamaktaydı. 2005 yılında devlet bu köye kamulaştırma kararı aldı ve Devlet Su İşleri bu köydeki 168 kişiye Ermenek Asliye Hukuk Mahkemesi'ne dava açtı. Kamulaştırma sırasında köylülere topraklarının değerinin altında paralar teklif edilmiş ve köylüler de bunun üzerine kamulaştırmalara karşı dava açmışlardır. Bunun üzerine kamulaştırma sırasında DSİ, ilk etapta yüksek fiyatlar vermeyi de denemiş, daha sonra bu fiyatlar yine düşmüştür. Aynı şekilde su altında kalacak olan diğer yerler ilk etapta yüksek meblağlarla koşullandırılmış, inşa ilerledikten sonra kamulaştırma bedelleri düşürülmüştür. Baraj yapımının ilerlemesi ve 2009'da su tutulmasına başlanmasına rağmen köylüler hâlâ sonuç alamamışlar, köyün taşınması içinde başka bir yer gösterilmemiş, köylüler yavaş yavaş göç etmek için hazırlanmaya başlamışlardır. Çavuş Köyü'ndeki hak sahiplerine, belirlenen tip projeye sadık kalarak ev yapmak şartı ile parseller tahsis edilmiştir. Belirlenen tip projede ev yapmak isteyen vatandaşa ayrıca, geri ödemeli 27.000 tı.lik kredi verilmiştir. Kredi kullanımı veya tahsis edilen araziye ev yapımı %100 oranında gerçekleşmemiş, bazı vatandaşlar ev yapmayarak araziyi iade etmiştir. Çünkü gösterilen bölge eski tarımcılığı karşılayamamış, vatandaşların itirazları ve açtıkları dava bir sonuç vermemiştir. Çavuş köyündeki en hazin olay, vatandaşların daha köyü boşaltmadan su tutulması ve göçe zorlanmasıdır. Daha evlerini bile boşaltmadan TEDAŞ tarafından elektrik direkleri sökölerek elektrikleri kesilmiştir.

Ayrıca hiçbir yer gösterilmeden köylülerin köyü boşaltmasının söylenmesi de dikkat çekicidir. Bununla birlikte verilen kısa zaman da köylüleri zor durumda bırakmıştır. Zamanla suların daha da yükselmesiyle Ala Köprü, Çavuş köyünün yolu sulara bırakılmış, köyün de elektriği kesilmiştir. Köy halkı ise göç etmek zorunda kalmış, kimi çevre köylerdeki akrabalarının yanına kimi Ermenek merkeze kimisi de Konya gibi büyükşehirlere yerleşmişlerdir. Kimisi hiçbir şeyini almadan bu köyü terk etmiştir.

Zorunlu göçten sonra çevre köylerdeki bazı insanların buraya gelerek ağaçları kesip pek çok şeyi götürdüğü görülmüştür. Bu da toplumsal bir yanlışlığı göstermektedir. Bu sorunların yanında çiftçilik yapan bu insanların topraklarını kaybettiğinde ne yapacakları, ne iş yaparak hayatlarını idame ettirecekleri ise büyük bir toplumsal, ekonomik sorun oluşturmıştır.

Ayrıca 1305 tarihli Ala Köprü “taş yapı kemer köprü”nün en iyi örneklerinden biri olma özelliğini taşımaktaydı. Eskiden beri ticaret ve ulaşım yönlerinden önemli bir geçiş noktası olan bu köprü, Göksu’nun iki yakasını birleştiren bir işlev görmekteydi. Pek çok uğraşa rağmen bu köprü kurtarılamamış sadece köprünün kitabesi sökülerek Karaman Müzesine konulmuştur.

Değişim Kuramı Açısından Ermenek Barajı ve Toplumsal Değişim

“Değişim, toplumsal varlığın, yapı ve değişim olarak birbirini izleyen ikili oluşum sürecinin bir basamağıdır. Yani her değişim bir yapılanmayla, her yapı da bir değişimle devam eder. Hiçbirisi mutlak değildir.” (Aydın, 2010, s. 5). Bu, toplumun ve toplumsal yapının yaşadığı diyalektik bir süreçtir. Bu süreçte önce çözülme sonra kurulma vardır. Bu çözülme kurulma arasındaki geçiş sürecinde toplumsal yapı ve ona şeklini veren değişkenler kendini bir şekilde dengeye-düzene sokma eğilimi taşır.

Bir sosyal yapıya şekil veren; ekolojisi, yerleşme şekli, nüfusu, sosyal örgütlenmesi ve değerleri gibi iç değişkenler vardır. Bir de o yerin kendi iç etmenlerinin dışında dış odaklı etkenler vardır. Bütün bu değişkenler ve değişkenlerdeki dereceler değişimin ölçülmesinde temel paradigmalardır. Türkiye son yıllarda bu paradigmalarda hızlı bir değişim, dönüşüm yaşamaktadır. Türkiye’de yaşanan bu sosyoekonomik, siyasi ve toplumsal değişim kentsel alanlarda olduğu kadar kırsal alanlarda da kendini göstermektedir. Başta siyaset olmak üzere, ekonomik, kültürel etkenler bu değişime dinamizm sağlayıcılar olarak karşımıza çıkar.

Türkiye’de bugün değişimin dinamiklerine baktığımızda özellikle yerel bölgeler açısından ilk sırayı “barajlar” almaktadır. Yani “su” değişimin temel dinamiği olmakta, su kaynaklarıyla zengin olan yerlere barajlar yapılmaktadır. Su kaynağına sahip fakat dışarıya bağımlı olan yerler dışarıdan bir müdahale ile değerlendirilmeye alınmaktadır. Bu bir demiryolu olabilir, bir fabrikanın kurulması olabilir ya da bir barajın yapılması. Burada o yerin dışarıya açıklığının oranı da önemlidir. Genelde ulaşım biçimleri de bunda etkilidir. Ulaşım ne kadar açık ve kolaysa o yerin şehirle olan bağlantısı bütünleşmesi de o kadar kolay ve hızlıdır. Bölge bazında ekonomik yapı açısından homojen bölge, kutuplaşmış bölge, planlama amaçlı bölge olarak ayrıma gidildiğinde Ermenek yani Taşeli Bölgesini görünüşte homojen bölge içine koyabiliriz. Ekonomik gelişme düzeyine göre ise gelişmiş, az gelişmiş, gelişme hâlindeki az gelişmiş bölge, potansiyel bakımdan az gelişmiş bölge olarak bir ayırım yapıldığında Ermenek’in az gelişmiş bölgeden gelişme hâlindeki az gelişmiş bölgeye doğru gittiğini söyleyebiliriz. “Gelir seviyesi itibarıyla ülke ortalamasının altında olmakla beraber gelişme hızı ülke ortalamasının üstünde olan bölgeler gelişme hâlinde az gelişmiş bölgeler olarak adlandırılır.

maktadır. Bölgedeki kaynakların yeterince değerlendirilememesinin yanı sıra, bölgeye özel veya kamu yatırımlarının çekilememesi, mevcut iş gücü kaynaklarından faydalanılmaması sonucu bölge az gelişmişliğini sürdürmesine rağmen gelişmesini de sürdürmektedir (İldirar, 2004, s.12-13). Nitekim Ermenek önce kömür potansiyelini kullanmış sonra su potansiyelini kullanmış bir bölge olarak az gelişmişliğini sürdürmesine rağmen gelişmesini sürdüren, tamamen doğal kaynaklardan beslenen bir bölge niteliği taşımaktadır. Bu gelişme potansiyelinin ortaya çıkması ise tamamen piyasa güçleriyle olmaktadır. Fakat son dönem neoliberal politikalar ile birlikte sadece piyasa değil devlet bizzat bunun yapıcısı olmaya başlamış ve piyasayla, şirketlerle birlikte anlaşmalar yapmıştır. Yine Ermenek Barajı'nın projesinin uygulanması yabancı şirketlerle yapılmıştır.

Öncelikle “toplumsal değişimin olması için toplumla doğa arasındaki dengenin bozulmuş olması gerekir. Bunun için de doğa kuvvetlerini daha da kontrol altına alıp doğayı değiştirip denetlemek için de yeni araçlar yapılır ve yeni araçlarla ortaya çıkan teknolojik değişim insanla doğa arasında dengeleşinceye kadar sürer. Bu arada dengesizlik sırasında sarsılan toplumsal yapı kendisini yeni üretim araçlarını yani teknolojik değişimin şartlarına uydurur.” (Akşit, 1966, s. 24). Ermenek ilçesinde yapılan barajla toplum-doğa arasında bir denge bozulması yaşamıştır. Bölge halkının toprakla olan ilişkisi yok olmuş, şehirliliğe doğru bir geçiş sürecine girmiştir. Bu geçiş sürecinde pek çok değişiklik yaşanmaktadır.

Öncelikle bu değişiklik ekonomik olarak başlamıştır. Barajın suyunun tutulacağı yer geniş vadilerdi ve bölge halkının ekip işledikleri arazileri bulunmaktaydı. Bütün bu arazilerin yapılan barajla su altında kalacağı tespit edildi. Vatandaşa ait parsel sayısı 2820 olup parsel tutarı 1800 hektardır. Gerçekleşen vatandaşa ait kamulaştırma bedeli ise 171.232 111 TL olup toplam kamulaştırma bedeli 195.000.000 TL'dir. Kamulaştırılan orman arazisi ise 4400 hektardır. 2820 kişinin elindeki toprak parçası yerini verilen belli miktarda parayla yer değiştirdi. Toprağın parayla mübadelesi sonucu bölge halkı tarımcılık özelliğini kaybetmiştir. En önemli vasıf ise tarımsal ürünler olarak yetiştirilen tahıllardı. Pazar açısından büyük bir değişiklik yaşanmış, ilçenin ekonomisinde sermaye el değiştirmiştir. İlçede kamulaştırma bedeli olan para ilçe ekonomisini canlandırmış, pek çok işletme, market açılmıştır.

İlçede hem kırsallık hem de kırsal nüfus azalmıştır. Foster “Toprağın bireysel tahsisi sayesinde yalnızca kollarının gücüne sahip olabilen insanlar var olabiliyor. Bir insanı boşluğa koyduğunuzda, onun havasını soymuş olursunuz. Toprağı ondan aldığınızda da aynı şeyi yapmış olursunuz. Çünkü böylece o kişiyi zenginlikten yoksun bir mekâna koymuş ve böylece onu sizin arzularınıza boyun eğmek dışında her türlü yaşama yolundan mahrum bırakmış oluyorsunuz.” (Foster, 2001, s. 231) demektedir. Kır mekânından toprağı aldığınızda orada bir yoksunluk oluşur ve kır insanının en büyük mahrumiyeti ortaya çıkar. Topraksız köylü kendini en büyük boşluğun ve tasavvur edilemezliğin içinde bulur. İlçede toprakla yaşamını şekillendirmiş insanlar da topraklarını kaybederek yoksunluk duygusu yaşamışlardır.

İlçede kentleşme unsurları artmış, apartmanlaşma seviyesi yükselmiştir. Eski geleneksel evler devam etse de çoğunluk yerini apartmanlara bırakmıştır. Bağ, bahçe işleri de bununla birlikte terk edilmiş, pazar ve marketlerden alışveriş başlamıştır.

Ekonominin canlanmasının bir başka sonucu da ulaşımда yeniliklerin olmasıdır. Şu an ilçede başlayan çevre yolu projesinin ticari anlamda rahatlatma sağlayacağı söylene de doğa açısından getirdiği kayıplar kaçınılmazdır.

Makro anlamda ekonomik ve sosyal yapıda değişim yaşayan ilçe gündelik hayat anlamında da büyük değişimler yaşadı. Yaşanılan mekân, eşya, tüketim alışkanlıkları, cephesinde olan değişimler ilk bakışta anlaşılan ve dikkat çeken durumlar oldu. İktisadi faaliyetlerin, zihniyetleri belirlediği tezi burada doğrulanmaktadır. Ermenek'te apartmanlaşmanın artmasıyla ve barajdan gelen ücretlerle birçok kişi apartman dairesinde oturmaya başlamıştır. Apartman dairesinde oturmaya başlayan insanların eşya, mobilya tarzı da zorunlu olarak değişmiş, çoğunlukla geleneksel eşyaların yerini divanların yerini kanepeler, oturma grupları almıştır. Fakat yine de pek çok kültürde "divan" geleneği devam etmektedir. Alışverişler daha çok marketlere kaymaya başlamıştır. Aynı zamanda bağa bahçeye ekim, dikim azalmıştır. Bütün bunlar gündelik hayatta değişiklik yapmıştır. Ve bence en önemli sonuç toplumsal ilişkilerin değişmesi olmuştur. Örneğin bağ komşuluğu Ermenek'in en önemli ilişki ağlarından biriydi. Bu artık büyük ölçüde ortadan kalkmış, hayat standartlarının verdiği iyileşmeyle pek çok kişi daire almış ve bağlardan uzaklaşmıştır. Bu ise yakın ilişkilerden birinin daha ortadan kalkmasını ve insan ilişkilerinin rasyonelleşmesini ortaya çıkarmaktadır.

Ermenek Barajı, HES olması sebebiyle farklıdır. Hes'lerin çevresel sorunlar ortaya çıkardığı bugün çok konuşulmaktadır. Pek çok barajın fiyaskoyla sonlandığı, Türkiye'de ve dünyada pek çok örnek vardır ve bunun geri dönüşü olması çok zordur. "Teknoloji gelişmiş olmasına rağmen onun yaratacağı tahribatları önleyecek çevre bilincinin bu gelişmeleri çok geriden izlediğini göstermektedir. Buradaki maddi kültür ögesi olan teknoloji (barajlar, sulama kanalları) maddi olmayan kültür ögesi olan çevreyi koruma bilinci arasındaki kültürel gecikmenin, geri dönüşü mümkün olmayan sorunlara nasıl neden olabileceğini açıkça ortaya koymaktadır." (Özer, 1998, s. 293). Ermenek ilçesinde de baraj yapılan bölgede 4400 hektar orman kesilerek orman bölgeleri sular altında kalmış ve korumaya dair bir itiraz olmamıştır.

Suyla birlikte ilçede iklim değişikliği de kendini yavaş yavaş göstermiştir. Yetişen ürünlerin bazısında kalite düşmüş, iklime uyum sağlaması beklenmektedir. Diğer taraftan iklimin yumuşamasıyla meyvecilik, zeytincilik gibi alanlar açılmıştır. Bunun yanında su sporları ve balıkçılık geliştirilmeye çalışılmaktadır. Bunun için de Ermenek doğa ve su sporları kulübü kurulmuştur.

Sonuç

İlçenin yaşadığı sosyo-ekonomik değişimden en önemlisi tarım yönünden en büyük desteği olan Çavuş Köyü'nün sular altında kalması ile kendi kendine yeten ilçenin şimdi hem tarım açısından hem ekonomi açısından dışarıya bağımlı hale gelmiş olmasıdır. İlçenin önemli su kaynağı barajla kapatılmış ve halkın ne kullanım hakkı ne de söz hakkı kalmıştır. Bu da “su devletin midir yoksa halkın mıdır?” sorusunu bir kez daha gündeme getirmiştir.

Kapitalizmin kâr amaçlı hareketleri bazı sonuçlar yaratmış öncelikle ekolojik düzene karşı dengeyi bozacak şekilde girişimlerde bulunmuştur. İlçede büyük oranda ormanlık alanın yok olması bu denge bozan girişimlerden biri olmuştur. Sermaye alanında değişikliğin yaşanması ilçedeki ekonomik durumu değiştirmiştir. İlçede, kendine yeterlilikten çıkıp dışarıya bağımlılık artmıştır. İlçede, zenginleşme ile yol arasında diyalektik bir ilişki ortaya çıkmıştır. Nitekim Ermenek'te artan para hareketliliği sonucunda pek çok yol yapım çalışmaları başlamıştır. Ermenek'te toplumsal değişimin önemli sonuçlarından biri de yabancılık kavramının öne çıkmış olmasıdır. Herkesin bu konuda ortak düşüncesi yabancının çoğaldığı noktasındadır. Yabancıardan kast edilen de köylerden Ermenek merkeze göçen insanlardır. Sonuç olarak ilçe bütünüyle hem ekonomik hem toplumsal hem kültürel alanlarda geleneksellik ile modernliğin karşı karşıya geldiği bir değişim süreci yaşamaktadır.

Kaynakça

- Akşit, B. (1966). *Türkiye'de az gelişmiş kapitalizm ve köylere girişi*. Ankara: ODTÜ Öğrenci Birliği Yayınları.
- Aydın, M. (2010). *Değişim sosyolojisi: Ders notları*. Konya: Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü.
- Bardağı, H. (2005). *Bütün yönleriyle Ermenek Başyayla ve Sarıveliler* (2. bs.). İstanbul: Ermenek ve Çevresi Kültür ve Sosyal Dayanışma Vakfı.
- Boran, B. S. (1945). *Toplumsal yapı araştırmaları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil Tarih- Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Dikmen, A. (2011). *Makine, iş, kapitalizm ve insan*. Ankara: Tan Kitabevi.
- Foster, J. B. (2001). *Marx'ın ekolojisi: Materyalizm ve doğa* (Çev. E. Özkaya). Ankara: Epos Yayınları, 1.Baskı.
- Gouverneur, J. (1997). *Kapitalist ekonominin temelleri: Çağdaş kapitalizmin Marksist ekonomik tahliline giriş* (Çev. F. Başkaya). Ankara: İmge Kitabevi.
- İldırar, M. (2004). *Bölgesel kalkınma ve gelişme stratejileri*. Adana: Nobel Yayınları.
- Kartal, F. (2009). *Suyun metalaşması, suya erişim hakkı ve sosyal adalet*. TMMOB Su Politikaları Kongresinde sunulan bildiri. 20 Mart 2013 tarihinde http://www.tmmob.org.tr/yayinlar/kitap_goster.php?kodu=186 adresinden edinilmiştir.
- Mevlana Kalkınma Ajansı (MEVKA). (2011). *2023 vizyon stratejileri Ermenek ilçe faaliyetleri raporu ve sonuçları*. 21 Şubat 2013 tarihinde www.mevka.org.tr adresinden edinilmiştir.
- Özer, A. (1998). *Modernleşme ve Güneydoğu*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Polat, M. H. (2012). *Küreselleşen kalkınma: Bir eleştiri*. İstanbul: Açılım Yayınları.
- Yılmaz, G. (2009). *Suyun metalaşması: Kıtlığın nedeni kıtlığa çare olabilir mi?* İstanbul: Sosyal Araştırmalar Vakfı.

Müzikte Anlamanın Yeniden Üretimi: Hip-Hop Kültürünün Türkiye’deki Görüntüleri Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme

Merve Betül Üçer*

Giriş

1 970’li yıllarda New York’un Bronx Bölgesi’nde ortaya çıkan hip-hop kültürü, bugün dünyanın pek çok bölgesine yayılmış global bir fenomen olarak pek çok insanın hayatıyla bütünleşen ve yaşam tarzı hâline gelen bir yapı arz etmektedir. Bu yapı, ortaya çıktığı toplumun özelliklerini taşıırken aynı zamanda ulaştığı bölgelerin yerel özelliklerinden etkilenecek dönüşmekte, var olduğu toplumun kültürel formlarına bürünmektedir. Amerika’daki siyahilere yöneltilen ırkçı hareketlere bir tepki olarak yükselen hip-hop, Almanya’da yaşayan Türkiyeli gençler tarafından da ırkçılığa karşı bir araç olarak kullanılmış ve Türkiye’ye aktarılmışken Türkiye’de yaşayan gençlerin kendi rahatsızlıklarını dile getirme aracı olarak varlık bulmuştur. Ortaya çıkışından bu yana ifade özgürlüğünün, birliğin, barışın ve sosyal adaletsizliğe karşı çıkmanın bir aracı olarak kabul gören (Jackson, & Anderson, 2009, s. 22) hip-hop, Türkiye’de farklı sınıf ve fıkirden pek çok gencin iç içe olduğu ve gençlere kendi arka planları doğrultusunda ses çıkarma özgürlüğü tanıyan bir kültür olarak uluslararası özellik taşıyan pek çok alt kültürde olduğu gibi yerel ile küreselin birleşimini temsil etmektedir. Standartlaşma ve kültür endüstrisi paralelinde popüler kültürü ve müziği yorumlayan ve dinleyiciyi pasif bir alıcı konumuna indirgeyen yaklaşımların aksine otoriteye direnmek adına bir şansın var olduğunu söyleyerek gençlik alt kültürleri ile karşı hegemonya üzerine

* Arş. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı.

yoğunlaşan yaklaşımların benimsendiği bu makalede, müzikte anlamın üretim sürecinde metinden (text) ziyade bağlamın (context) esas alındığı interaktif bir iletişim anlayışıyla hip-hop-kimlik ilişkisini açıklayan bir yöntem takip edilecektir. Bu bağlamda müziğin kültürel yeniden üretim sürecine etkisinden ve yerellik, kimlik, özgünlük tartışmalarından hareketle, rap müzik ve hip-hop kültürünün dönüşüm süreci ele alınarak kültürle irtibatlı gençlerle yapılan mülakatlar ekseninde Türkiye’de hip-hopın büründüğü yeni form ve gençler için ifade ettiği anlam ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Söz konusu bağlamda kültürün ele alınabilmesi öncelikle rap müzik ve hip-hop kavramlarının tanımlanmasını ve ortaya çıkış koşulları ile Türkiye’ye aktarılış sürecinin ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Böylece rap müziğinin ve hip-hop kültürünün yeni açılımlara ve dönüşümlere imkân tanıyan karakteristiği ortaya koyulabileceği gibi 70’li yılların Bronx’u ile 2000’li yılların İstanbul’u arasındaki benzerlik ve farklara dikkat çekilerek yerel ile küresel arasındaki ilişkiyi anlamak mümkün olacaktır. Ancak bu ilişkinin analizi genel olarak kültüre yaklaşımla ilgili belirli bir sosyolojik perspektifin benimsenip uygulanmasını gerekli kılar. Bu bağlamda ikinci olarak kitle kültürü, popüler kültür, kültür endüstrisi gibi tartışmalara kısaca değinilerek hip-hopın hangi bakış açısıyla ele alındığına dikkat çekilecektir. Kavramsal ve kuramsal çerçevenin belirtilmesinin ardından hip-hop kültürünün Türkiye’deki görüntüleri üzerinden bir okuma yapılacak, bilhassa popülerleşme, özentilik, bilinçlilik, kılık kıyafetler gibi meseleler kültürle irtibatlı gençlerin kendi bakış açıları da göz önünde tutularak ele alınmaya çalışılacaktır.

Hip-Hop’ın Doğuşu ve Türkiye’ye Aktarılışı

Hip-hop, pek çok tarihçi ve eleştirmene göre 1970’lerin başında “Boogie Down Bronx” diye bilinen bölgede ortaya çıkan bir yeraltı kültürü olup bodrumlarda, cadde köşelerinde, parklarda yaşanan, genç insanların gece boyu yeni kimlikler, şiddetli sanat formları ve daha sonraları bütün bir endüstriyi inşa etmeleri sürecidir (Watkins, 2005, s. 9). Rap ise sözlükte şiddetle söylemek, argoda suçluluk ve ceza anlamlarında kullanılan bir kelime olup hip-hop kültürünün temel unsurlarından birini oluşturan müzik tarzıdır. Doğaçlama benzeri kafiyelemler ve ritmik vuruşlarla karakterize edilebilen, çoğunlukla sosyal ve politik konuları içeren, genellikle de eşliksiz (a capella) olarak monoton ama hızlı konuşma biçiminde seslendirilen (Aktüze, 2003, s. 464) ve Kopano’ya göre siyahi retorik geleneğinin bir uzantısı olan rap müzik, pek çok araştırmacının ifade ettiği üzere ezilmiş halkların tecrübeleriyle ortaya çıkmış olup onlara günlük yaşamlarını açıklama, mahrum edildikleri hakları için savaşıma ve hem kişisel hem de politik olarak kendilerini güçlendiren bir siyahi estetik anlayışı oluşturma imkânı sağlamaktadır (Sandra, 2008, s. 322-323). Hip-hopın iki önemli ismi olan Kool Herc ve Grandmaster Flash’ın (funk ve soul) kayıtlarını toplayıp *bacspin* ve *scratch* ile yeni sesler oluşturan kayıtlara dönüştürerek *breakbeat* ve *turntablescratchingi* bulmasıyla rapin müzikal temeli inşa edilmiştir (Hess, 2007, s. xvii).

Brooklyn ve the Bronx'un siyah gettolarında Jamaikalı göçmenlerin ses sistemlerinden doğan hip-hop, eski kayıtlardan makaslanmış farklı parçaların yeniden biçimlendirmesiyle (*sample*) sesi yeniden inşa etti ve *turntable*larda çalışan DJ'ler, ses kaynağı olarak grupların yerini aldı. Son model gereçlere ulaşamadıkları için yüksek maliyetli müzik savaşlarının dışında kalan 1970 başlarının siyahi sokak müzisyenleri ucuz ve ulaşılabilir şeyleri ellerine alarak rock'n roll'un bile kanadını tamamen yeniden tanımladılar: birkaç *turntable*, eski kayıtlar, el becerisi ve müzik tarihinin parçacıklarını, tek bir tonla tekdüze bir ritmin ötesine, genellikle de erkeksi, derin bir sesle onlarcası içinden seçilen sokak şiirlerine doğru ittiren yeni bir konsept oluştu (Santoro, 1997, s. 117).

1979'da Sugarhill Gang'ın "Rapper's Delight"ı -dünya çapında ana akım radyoya ulaşan ilk hip hop kaydı- ile o zamana kadar yalnızca elden ele dolaştırılan kasetlerle, sokak atışmalarıyla varlığını devam ettiren rap müzik ticari bir boyut kazanmaya başladı. Öte yandan "Bir hip-hop söyledim." diye başlayan "Rapper's Delight", rap ve hip-hop terimleri aynı anda şarkının adında ve ilk satırında yer aldığı için ana dinleyiciye rap ve hip-hop terimlerini de sunmuş ve bu iki terimin anlamlarının tartışılmaya başlanmasına yol açmıştır. Rap kavramı daha çok müziğe işaretlerle kullanılırken pek çok sanatçı hip-hoptan, müzikten öte 4 temel element içeren bir kültürdür diye söz etmektedir: Graffiti art (yani etiket ya da yazı), b-boying (yani break dans, popping¹ ya da locking²), DJ'lik (yani *turntablism* veya kayıtları karıştırıp kesip *scratch* yapmak), ve MC'lik (yani rapçilik ya da kafiyeli söz yazma). Bu bağlamda örneğin hip-hop kültürünün önemli isimlerinden KRS One "9 Elements" isimli şarkısında raptan hemen herkesin yapabileceği bir iş diye söz ederken "Hip-hop senin yaşadığın bir şeydir." der. Bununla birlikte her iki terimin müziği tanımlamak için de kullanıldığı söylenebilir. İki biçim arasında ayırım yapmak için hip-hop terimi genellikle, popüler bir seyirciye hitap edenlerden ziyade gerçek hip-hopun orijinal estetiğini içeren bir şarkı için ve MC terimi, rapçinin aksine bu bahsi geçen estetiğe sadık kalan hip-hop vokalistini belirtmek için kullanılır (Hess, 2007, s. xiv).

Hip-hop kültürü MTV ile ana akım dışındakilere ulaşmaya başlayınca dinleyiciler gerçek hip-hop sayılan şarkılarla pop listelerinde başarı kazanmak için yapılan şarkılar arasında ayırım yaparak orijinal kültürü koruma yolları aramaya başlamıştır. Örneğin 1990'ların ortasında pop rapin kurucusu kabul edilen MC Hammer "*U Can't Touch This*" gibi pop hitlerinin hip-hop kültürünü sattığına dair eleştirilere tabi tutulmuş ve cevap olarak hip-hoptan çok eğlence sektörünün içinde olduğunu iddia edip isminden MC sıfatını kaldırmıştır. Defari'nin pop rap değil gerçek hip-hop yaptığını söylemesi gibi rap ya da hip-hopun karakteristiği üzerindeki tartışmalar bugün de devam etmektedir (Hess, 2007, s. xiv).

1 1970'li yıllarda Kaliforniya'da ortaya çıkan bir tür Funk dans.

2 Bugün hip-hop ile bir arada anılan bir tür Funk dans.

Bu bağlamda ana akım kültüre ve politikaya karşı çıkması bakımından, kötü bir itibarla gelişen hip-hopın, sınırları genişledikçe en büyük savaşı kendi içerisinde verdiği söylenebilir. Zira hip-hopın amacı, kimliği ya da kaderi konusunda hiçbir zaman bir uzlaşmaya varılamamış ve en şiddetli tartışmalar kültürün içerisinde yaşanmıştır. Ancak ırk, politika, tarih, şiddet, nesiller arası uyumsuzluk gibi hip-hop yoluyla ele alınan meseleler, hip-hopın kendisinden daha büyüktür ve hip-hop bunları bir araya getirmesiyle önem taşımaktadır (Watkins, 2005, s. 5-7). Tamamen baskının olduğu bir toplumda hür irade arayışının bir yansıması olan hip-hop, siyahilerin yaşadığı pek çok problemi dillendirme ve okuma yazmanın ve kitaplar hakkında bilgi sahibi olmanın dahi yasaklandığı ve ihlal edenin bazen kırbaçlanmak ya da kamçılanmakla bazen de ölümle cezalandırıldığı Amerikan kölelik sisteminin insanlıktan çıkarma projesi karşısında bir direniş aracıydı (Alridge, 2005, s. 238-39). “Öğretmen” (The Teacher) sıfatıyla da bilinen meşhur rapçi KRS-One Amerikan eğitim sistemini ve uygulamalarını eleştiren ve özgür bir pedagojiyi savunanların başında gelmekteydi (Alridge, 2005, s. 238-39). Grand Master Flash ve Furious Five gibi eski rapçilerin elinde rapin sosyal ve politik bir anlamı vardı; 1982’de çıkardıkları “The Message” dönemin ekonomik ve sosyal çürümesine karşı yakıcı bir suçlamaydı. Yakıcı türdeki rap genellikle ana akım ticareti etkilemiş, on yıl kadar sonra hip-hop sokakların ve illegal kulüplerin “soundtrack”i olarak sunulmaya başlandığında kariyerinin en üst noktasına ulaşmıştır (Santoro, 1994, s. 118).

Sanatçılar ve dinleyenler hâlâ kimin para için kimin saf bir hip-hop aşkı için rap yapmaya çalıştığını tartışsalar da 1980’lerde New York parklarında hip-hopçılarının giydiği Kangol şapkalar ve Fila tulumları kadar 21. yüzyılda MTV ve BET’te görülen parlak takım elbiseler ve elmas dişlerin de hip-hop kültürünün bir parçası olduğu unutulmamalıdır (Hess, 2007, s. xiv). Nitekim her ne kadar hip-hopın özünden uzaklaşmak olarak değerlendirilse de bir kültür olarak hip-hop değişip dönüşerek sürekliliğini sağlamaktadır.

Bir bütün olarak düşünüldüğünde anlaşılabileceği üzere aslında rap müzik, açık bir biçimde yalnızca dinlenen bir müzik olarak değil bir dans müziği olarak da ortaya çıkmıştır. Sadece evlerde, okullarda, parklarda yapılan canlı performanslar için dizayn edilen ve yalnızca DJ’lerin el becerileri ve rapçilerin doğaçlama yetilerinin takdir edilmesine bağlı olan hip-hop, kitlelere hitap etmeyi amaçlamamış ve bir süre kitle iletişim araçlarından bağımsız bir şekilde New York bölgesiyle sınırlı kalmıştır. Bireysel imkânlarla kasetlere çekilen ve yaygınlaştırılan rap müziğin ilk kayıtları ve radyo yayını 1979 yılında yukarıda söz edilen Rapper’s Delight ve “King Tim III” ile yapılmıştır. Bu şarkılar temel hip-hop kültürünün dışında olan fakat müzik endüstrisi ile irtibatlı gruplar tarafından yapılmış ve böylece rap müzik, yeraltından radyo ve disklere kaymıştır (Shusterman, 1991, s. 2-3). Ancak her ne kadar geçirdiği dönüşümden ve buna karşı eleştirilerden söz edilse de hip-hopın popülerleşmesinin, özünde bulunduğu getto problemlerinden tamamen uzaklaşması anlamına gelmediği söylenebilir. Örnek olarak hip-hopın meşhur isimlerinden 50 Cent, getto yaşamının mücadelesini ve hayatta kalma çabasını bizzat yaşamış, böylece hip-hop toplumu nezdinde “sokak güveni-

lirliğini" kazanmış isimlerdendir. Bir uyuşturucu taciri olarak yine bir bağımlı olan annesinin ölümüyle ve ilk klip çekiminin ardından yediği dokuz kurşuna rağmen hayatta kalmasıyla ve devam etmesiyle onun hayatı, kültürü yaşayanlar için popüler dünyada nerede durduğunu belirleyen bir getto hikâyesi sunmaktadır (Watkins, 2005, s. 2-3). Yine hip-hopta yabancılaşma, uyuşturucu ve fakirlik gibi konuların işlendiği "gansta" rapin zirvede olduğu zamanlarda, polise ve otoriteye karşı çıkmayı vurgulayan rapçiler hayatlarının değişmesi paralelinde sözleriyle uyumsuzluk içerisinde olmaya başlamış ve rapin konularının eğlence ve zenginliğe, prada kıyafetler giyip kristal şampanya içmenin övüldüğü bir tüketim anlayışına kaydığı zamanlarda dünya çapında popülerlik kazanan ve albümleri 73.000.000'dan fazla satan Eminem gibi bir isim ortaya çıkmıştır. Parayı yüceltmeyi reddedip tamamen kendi tecrübelerini; annesini ve sefalet içerisinde geçen çocukluğunu, eski eşi Kim ile yaşadıklarını, Detroit'te yetişen fakirlik içerisindeki yeni nesli, bir beyaz olarak siyahların içerisinde yaşamının ne demek olduğunu, kızına olan sevgisini vb. anlatarak rap kökenlerine döndürmeye çalışmış ve siyahi toplum içerisinde takdir edilmeyi ve dinleyenlerini kendi hayatları üzerinde düşündürmeyi başarmıştır (Abrams, 2007, s. 11-17). Ancak bu noktada dikkat çekilmesi gereken bir başka husus Amerika'daki hip-hopta, rapin ilk örneklerinin görüldüğü ve ritimden çok sözün ve anlatım şeklinin, bir başka ifadeyle verilen mesajın önemli olduğu Doğu Yakası (*East Coast*) ile daha çok ticari niteliğe sahip olan ve melodi ve ritmi önemseyen Batı Yakası (*West Coast*) arasındaki ayrımdır. Doğu Yakası Afrika Bambaata, DJ KoolHerc ve Grandmaster Flash, Batı Yakası ise Ice-T, ToneLoc, IceCube ve Easy East gibi isimler tarafından temsil edilmektedir (Kaya, 2000, s. 32-33).

Geçirdiği pek çok değişikliklerle, 30 yılı aşkın tarihinde dünya çapında yayılan hip-hop duruşlanışmayıp sanatçıların, müziklerindeki klişelere cevap vererek yeni biçimler geliştirilmesiyle tek bir şeyi ifade etmeyerek bugün de dönüşmeye devam etmektedir. Bu, gerçek hip-hopın sadece 1970'lerdeki şekliyle tanımlanmamasına bağlıdır (Hess, 2007, s. xvii). Bugün sadece Bronx'un ve New York'un değil Amerika'nın da sınırlarını aşmış, dünyanın pek çok ülkesinde farklı biçimlerde kendisine yer edinmiş olan hip-hop 1980'lerin başında ABD'den Almanya'ya yeni bir tür disko müzik olarak geçerek kısa bir süre sonra gelen ikinci bir dalgayla underground bir sokak kültürüne dönüşmüş ve başlangıçta hiçbir belirgin ulusal damga taşınamamasıyla, özellikle kendilerini ABD'deki Afro-Amerikalılarla özdeşleştiren göçmenler arasında ses getirmiştir (Greve, 2006, s. 448-449). Bu minvalde Türkçe rapin de ilk merkezi olan Almanya'da hip-hop, göçmenlere yapılan ayrımcılığa karşı çıkmamanın bir aracı olmuş, rap yapan Türk gençliğinin etnik azınlık olarak çoğunluğun milliyetçiliğine ve ırkçılığına karşı kendi kimliklerini ortaya koymalarına imkân sağlamıştır. Bu bağlamda gençlerin, hâkim olan ulus-devlet hegemonyasına karşı otantik kültürlerine yaptıkları vurgu önemlidir (Kaya, 2002, s. 43-44). Türkiye'nin rap müzikle irtibatı da bu vurgunun bir sonucu olarak 1995 yılında Almanya kökenli Cartel Grubunun kuruluşuyla gerçekleşmiştir (Arıcan, 2005, s. 78). Cartel'in Türk piyasasından silinmesinin de yükselişi kadar hızlı olmasının ardından, Aziza

A, Sultana, Fresh B, Nefret, Silahsız Kuvvet, Fuat gibi isimler tarafından icra edilmeye devam eden Türkçe rap uzun süre underground olarak kalmış, bilhassa 1999 yılında çıkan Yeraltı Operasyonu adlı Türkiye'nin ilk büyük toplama albümüyle daha çok tanınmaya başlamış ve 2000'li yıllardan itibaren yükselişe geçip 2004 yılında Ceza'nın Rapstar albümünün piyasaya sürülmesiyle ciddi bir konum elde etmiştir. Bugün Ceza (1977) ve Sagopa Kajmer (1978) Türkçe rapin en popüler iki ismi hâline gelmiştir.

Kültür Tartışmaları Ekseninde Hip-Hop'ı Okumak

İletişim teknolojilerinin gelişmesi paralelinde 21. yüzyılda global bir fenomen hâline gelen hip-hopın durduğu yeri ve önemini anlamak için kültür konusunda yapılan tartışmaların ele alınarak değerlendirmesinin yapılması gerekmektedir. Bu bağlamda kitle kültürü, popüler kültür, alt kültür, karşı kültür gibi kavramların, kullanıldıkları teorisyenler/teoriler açısından taşıdığı anlama dikkat çekilip incelenmesi gerektiği düşünülerek kültüre yaklaşımları mukayese edilmeli ve farklı ekollerin ışığında kavramsal analiz yapılmalıdır. Öte yandan böyle bir tartışmanın müziğin ve kültürün üretim, yayılış ve tüketiliş biçimlerine odaklanmadan yapılması mümkün değildir. Nitekim sosyal bilimsel kavramların hemen hemen hepsi gibi anlamı hususunda uzlaşmanın bulunmadığı halk, kitle, kültür kavramlarının olumlu yahut olumsuz olarak ele alınmasının, söz gelimi kimileri için ortak amaçlar etrafında birleşmeyi ifade eden kitle kavramının kimileri için sıradan insanları bilinçsiz ve aşağı düzeyde saymak için kullanılmasının izahı da ancak üretim-tüketim ilişkilerinin niteliğine yapılan vurgular bağlamında mümkündür.

"Kitle" terimi Denis McQuail'in de belirttiği gibi çok kullanılmakla birlikte birçok yan anlamı nedeniyle açıklanması neredeyse olanaksız bir sözcük olup toplumsal düşüncede hem çok olumsuz hem de olumlu anlamları birlikte bünyesinde barındırmaktadır. Olumlu yaklaşımla ortak amaçlar doğrultusunda bir araya gelen işçi sınıfının dayanışmasını ve gücünü dile getiren kitle kavramı, olumsuz anlamıyla kuru kalabalığı ifade etmekte (Mutlu, 1995, s. 210) ve kitle topumu kuramcılarının yaklaşımına göre insanlar arasındaki iletişim ve etkileşimin çözülmesiyle ortaya çıkmaktadır. Buna paralel olarak kitle toplumu; Batı Avrupa kapitalizminin, 19. yüzyılın ikinci yarısındaki iş bölümünün gelişmesi, büyük çaplı fabrika örgütlenmesi ve meta üretimi, nüfusun kentlerde yoğunlaşması, kentlerin büyümesi, daha karmaşık ve evrensel iletişim sistemlerinin oluşması paralelindeki hızlı ilerleyişine bağlı olarak şekillenen modern sınıflı toplumun kaynağının halk yerine kitle kavramıyla belirlenen yapısını ifade etmek için kullanılmaktadır (Swingewood, 1996, s. 17). İlk olarak Le Bon, Heidegger, Gasset gibi muhafazakâr düşünürlerce formüle edilen kitle toplumu tezi, bizzat Gasset tarafından, alametleri anonimlik, duygusallık, akli kontrolün erimesi, şahsi sorumluluğun yok olması olarak belirlenen kitlelerin, gelenek ve törelerin koruyucu, yön verici gölgesinden çıkmasını ve insanlığın güçsüzlüğe baskı altına girmesi sürecini ifade etmek üzere kullanılır.

mıştır (Gasset, 1968, s. 15-18). Kitle kültürü teorisyenleri de aynı doğrultuda sanayileşmenin ve nüfus artışının insanları bir arada tutan toplumsal değerleri zayıflatmış olduğunu düşünür. Aile, kilise gibi kurumların değer kaybetmesi ve rasyonel bireysellik ile sosyal anominin artması sonucu insanlar manipülasyonlara ve medyanın istismarına açık hâle gelmişlerdir. Dolayısıyla kitle kültüründe madde ile kültür aynileşir ve bir araba ile bir film arasında fark kalmaz (Sobutay, 2007, s. 15).

Kapitalist toplum yapısının kültüre etkisi üzerinde en derin ve etkili tartışmaların Frankfurt Okulu temsilcileri tarafından yapıldığı söylenebilir. Özellikle Adorno ve Horkheimer'in çalışmalarını kitle kültürü eleştirilerinde büyük önem taşımaktadır. Onların kitle toplumu kuramında "yoğun ekonomik ve teknolojik gelişme karşısında geleneksel toplumsallaşma kurumlarının zayıflaması ve insanın emek ve etkinliği sonucu ortaya çıkan nesnelerin insan kontrolünün dışında görünen bağımsız, özerk güçlere dönüştüğü kültürün artan somutlaştırılması" şeklinde iki temanın hâkim olduğu söylenebilir (Swingewood, 1996, s. 32). Nitekim bireylerin birbirlerine yalnızca ortak bir otoriteyle -özellikle devletle- ilişkili olarak bağlandığı, böylelikle yukarıdan idare edilen edilgen bir toplum olarak ele alınan kitle toplumunda, kamuoyu merkezleşmiş kitle iletişim aygıtları tarafından oluşturulmakta ve bireyler rutinliklere hapsedilmektedir. Böyle bir toplumda Adorno ve Horkheimer için merkezî olgu ailenin yıkılıp işlevini anlamsızlık, benzerlik ve can sıkıntısı üreten "kültür endüstrisine" devretmesidir (Swingewood, 1996, s. 30-32). Kültür endüstrisi Adorno'nun kendisinin de ifade ettiği üzere ilk kez Horkheimer ile birlikte *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde kullandıkları "kitle kültürü" terimi yerine onun kitleler içerisinde kendiliğinden çıkan bir kültür sorunu olduğunun ortaya atılıp popüler sanatın çağdaş bir formu sayılmasını engellemek üzere ikame edilen bir kavramdır. Tüketicileri kendisine uyduran ve bin yıllardır ayrı duran yüksek ve düşük sanat düzeylerini bir araya getiren kültür endüstrisi, milyonların bilincini yöneterek kitleleri hesaplanabilir nesneler hâline getirir. Bu süreçte kitleler kültür endüstrisinin ölçütü değil ideolojisi hâline gelir, verili ve değişmez bir zihniyetin çoğaltılıp güçlendirilmesini sağlar (Adorno, 2003, s. 77-7).

Aynı zamanda bir müzikolog olan Adorno, kültür endüstrisinin sanat üzerindeki etkilerini popüler müzik üzerinden ele alır. "Popüler Müzik Üzerine" isimli meşhur makalesinde ciddi müzik ile popüler müzik arasındaki ayrıma dikkat çekerek popüler müziğin standartlaşmasından söz eder. Salt bir basitlik-karmaşıklık ilişkisinden de öte hem müzikal düzlemde hem de yapısal olarak standartlaşmış olan popüler müzik sahte bir bireyselleşmeyi beraberinde getirir. Sahte bireyselleşme ile Adorno "serbest seçim ve serbest piyasa halesi altında bahsedilen ancak standartlaşmanın temeli olan kültürel seri üretimi" kasteder (Adorno, 1999, s. 72). Bu sahtelik dinleyicilerin gerçekliğin taleplerinden eğlence aracılığı ile koparıldığı bir dikkatsizlik hâli olarak da nitelendirilebilir. Bu bağlamda popüler müzik ve daha genelde kitle sanatı kitlelere itaat etmeyi öğreten arzulan fantezilerle dolu bir sefahat âlemine yuvarlanmış durumdadır (Erol, 2009, s. 36). Gerçek olmayan farklılıklar tüketicilerin sınıflan-

dırılması, örgütlenmesi ve kayda geçirilmesine hizmet etmekte böylece herkes kendisi için uygun olan öngörülere uyarak kültür endüstrisi için birer istatistik malzemeye dönüşmektedir (Adorno, & Horkheimer, 2010, s. 165-66).

Düşünsel olarak Marksist yaklaşımdan etkilenen ancak kültürün görece özerkliğine vurgu yapan Birmingham Kültürel İncelemeler Okulunun popüler kültüre olan yaklaşımı ise Frankfurt Okulundan oldukça farklıdır. 1950'li yıllarda, Hoggart, Williams ve Thompson gibi düşünürlerin, işçi sınıfının kültürünü anlamak için yaptıkları çalışmalardan esinlenerek kurulan okul (Korkmaz, 2008, s. 183), popüler kültür tanımlamalarında postMarksist modeli temsil etmektedir. Birmingham Okulu popüler kültürü kitle kültürünün bir parçası olarak görmek ve onun aynı zamanda direniş potansiyeline de sahip olduğunu vurgulamaktadır. 20. yüzyılın sonunda Herbert J. Gans ise farklı seçenekler sunmasıyla bir tür demokrasi ortamı oluşturduğunu ileri sürdüğü popüler kültürü 'beğenilen ve tercih edilen kültür' şeklinde tanımlamıştır. Dolayısıyla ticari bir musibet değil pek çok insanın estetik duygu ve arzularını içinde barındıran bir kültür olarak popüler kültür, toplumu oluşturan farklı tabakaların farklı beğenileri olduğu fikrinden yola çıkılarak ele alınır. Bu bağlamda yüksek kültür-düşük kültür ikilisi ekseninde popüler kültürün düşük kültür sınıfına koyularak kültürsüzlük olarak nitelendirilmesine karşı çıkan Gans, popüler kültürün de seçilen bir beğeni kültürü olduğunu dile getirir. Böylece o, tepeden empoze edilen bir kültür olmaktan çıkıp izleyici tarafından da biçimlendirilen bir kültür olarak varlık bulur (Kanburoğlu, 2011, s. 33).

Kültür konusunda yapılan tartışmalar hem hip-hopın Amerika'dan dünyaya yayılma serüveni bağlamında, hem de Türkiye'de bugün hip-hop kültürünün sınırlı bir kesime hitap eden bir alt kültürden ana akım popüler kültürün bir parçası olmaya evrilmesi açısından önem taşır. Nitekim Ceza'nın Sezen Aksu ve Candan Erçetin gibi pop müziğin önemli isimleriyle düet yapması, "Fark Var" şarkısının popüler bir televizyon dizisi olan "Adanalı"nın müziği ya da 2009 yerel seçimlerinde bazı partiler tarafından seçim müziği olarak kullanılmak istenmesi, Sagopa'nın Cem Yılmaz'ın G.O.R.A. filmine "Al 1'de Burdan Yak" isimli şarkıyı yapması örneklerinde olduğu gibi pek çok alanında karşımıza çıkan rap müzik, popüler kültürün önemli unsurlarından biri olmaya aday görünmektedir (Lüküslü, 2011, s. 202). Öte yandan bugün Sagopa'nın şarkılarında dinî, tasavvufi ya da ahlaki ilkelere vurgu yapan meşhur bir rap müzik sanatçısı olarak yoluna devam etmesi dahi, müziğin ve kültürün, onu üretenlerin ve dinleyenlerin arka planlarından bağımsız olarak anlaşılamayacağını gösterir. Bu bağlamda makalenin, hip-hop kültürüne yaklaşırken herhangi bir teoriyi ya da düşünürün görüşlerini tamamen benimsemek yerine yapılan tartışmalardan bütünsel bir sonuç çıkarıp, kültür endüstrisinin ve popülerleşmenin tehlikelerini fark etmekle birlikte, bireyin pasif bir konuma indirgenmesini reddederek kültürün ve anlamın karşılıklı olarak üretildiği bir anlayışı benimsediği söylenebilir. Nitekim makale boyunca hip-hopın, yabancılaşma ve yerelin özellikleriyle kültürün özgülleştirilmesi çabası arasındaki gelgitlerle yeniden inşa edilme ve anlamlandırılma süreci aktarılmaya çalışılmıştır.

Makalede kültürün hâkim güçlerce dayatılan ve bireyleri standartlaştırıp kullanılmasına ve-
sile olan bir yaklaşım benimsenmemekle birlikte, kültür endüstrisinin varlığını inkâr etmek
ve müziğin toplumlar ve bilhassa gençler üzerinde olan etkisinin görmezden gelineceğini
düşünmek, haddinden fazla iyimser ve aynı zamanda yüzeysel bir tutum olacaktır. Alt kül-
türel özellikler sergileyen hip-hop gibi bir gençlik kültürünün, kültür endüstrisi tarafından
kullanılabilme ihtimaline dair en büyük risk ise gün geçtikçe popülerleşmesidir. Geniş kit-
lelere yayıldıkça bilhassa hem dinleyicilerin hem icra edenlerin yaş seviyelerinde görülen
düşüşle birlikte ötsel bazı niteliklerini kaybeden rap müzik ve hip-hop, standartlaşma tehli-
kesiyle karşı karşıyadır. Toplumsal tabanda yaygınlaşmaya ortak olan medyayla birlikte artık
reklamlardan dizilere, sinema filmlerinden sosyal projelere kadar her yerde görülmeye baş-
lanan hip-hop, muhalif yapısından ziyade bol kıyafetler içerisinde, müzik eşliğinde hızlı hızlı
konuşan ve dans eden gençlerle topluma sunulan bir eğlence kültürü gibi görünmektedir.
Sosyal paylaşım siteleri bugün amatör MC'lerin şarkılarını paylaşmak için kullandıkları en
önemli araçtır. Ucuz ve kolay yollarla üretilen rap, aynı kolaylıkla dağıtılıp sunulur. Herkesin
aynı şeyi yapmaya başlamasıyla birlikte kalitesizlik artar. Kalitesizlik, hem müzikal yeterli-
lik hem de içerik açısından. Türkiye'nin en önemli grafiti sanatçılarından biri olan Turbo
bunu şöyle dile getirir:

Şu anki rap müziğinde en büyük eksiklik bence rap müzik dinleyenlerin ve yapanla-
rın yaşının küçük olmasından kaynaklanıyor.. Rap yapan insanların birikimi ne kadar
kuvvetli ve çoksa aslında anlatacakları ve var olan problemlere yaklaştıkları yöntemler
de farklı hâle geliyor ve daha akli başında insanların da dikkatini çekmeyi başarıyorlar.
O yüzden sosyal içerikli rap gelişiyeceğine battle rap dediğimiz kapışma rap'i diye tabir
edilen rap yaygınlaştı.³

Turbo'nun sözlerinde görüldüğü üzere yaşın önemi birikim noktasındadır. Rap müzik bir
açıdan tecrübelerin aktarımıdır ve ergenlik çağında müzik icra etmeye çalışan gençlerin
duygusal meselelerini ele alması yahut Turbo'nun belirttiği üzere *battle rape* yönelmesi ola-
ğandır. Ancak rapin bu yöne evrilmesinden rahatsız olan gençler rap'i ve hip-hop'u yeniden
tanımlayarak bütün bir kültürü değil, kendilerine uygun gördükleri kısmını benimser. Do-
layısıyla kültür endüstrisinin standartlaştırdığı bireyler değil, anlamın üretim sürecine aktif
katılımda bulunan dinleyicilerle yeniden inşa edilen bir kültür söz konusu olur. Bu noktada
müzikte anlamın üretimi meselesine nasıl yaklaşıldığı önem arz eder. Bu makalede Fiske'in
iletişim çalışmalarında var olduğunu belirttiği iki temel yaklaşımdan iletişimi, iletilerin akta-
rılması olarak ele alan süreç okulu değil, anlamların üretimi ve değişimi olarak gören göster-
ge bilim esas alınmakta, bu minvalde tek taraflı bir değiştirme sürecinden ziyade iletilerle
insanlar arasındaki ilişki bağlamında üretildiği kabul edilen anlamın gençler açısından bir
çözümlemesi yapılmaktadır (Fiske, 1996). Böylece hip-hop yalnızca aktarılan bir yaşam bi-

3 Söyleyeceklerimiz Var (Hip-Hop Belgeseli), Trt Türk, http://www.youtube.com/watch?v=s6d7MSc_B_k adresinden ulaşılabilir.

çimi değil, bulunduğu sosyokültürel ortama göre şekillenen ve bu paralelde kimlik oluşumuna etki eden bir anlam dünyasıdır. Bir başka ifadeyle hip-hopı ele alırken metne odaklanan müzik bilimcilerin yöntemi yerine bağlamı vurgulayan toplum bilimcilerin yaklaşımı (Erol, 2009, s. 145-52) benimsenerek bilhassa küreselleşme ve standartlaşma tartışmaları paralelinde Türkiye’de gençlik için rap müziğin anlamlandırılma süreci tek boyutluluktan kurtarılmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla hip-hopı anlamaya çalışırken bir yandan şarkı sözleri dikkate alınmış, öte yandan daha fazla önem atfeder bir şekilde kültürle irtibatlı gençlerle görüşülmüştür. Kültürü tüm boyutlarıyla ele almak makalenin sınırları itibarıyla mümkün olmadığı için gençlerin özgünlük, bilinç, Amerikanlaşma, özentilik gibi tartışmalara yaklaşımları ekseninde anlamın üretim süreci örneklerle açılmaya çalışılmıştır.

Yeniden Üretilen Kültür: Amerikanlaşma ile Özgünlük Arasında

Ortaya çıkışı itibarıyla bir Amerikan kültürü olan hip-hopın Türkiye’deki gençler arasında bu kadar rağbet görmesi genellikle Batılılaşma ekseninde özentili ve kendi kültürüne yabancılaşma paralelinde değerlendirilmekte, konu üzerine çalışan araştırmacılar tarafından da çoğunlukla küreselin içinde yerelin temsili olarak ele alınmaktadır. Dolayısıyla bol pantolonlar, tişörtler, Amerika’daki rapçilerin kopyası sayılabilecek hareketler ve konuşma tarzlarıyla hip-hop görünürde salt bir Amerikanlaşma örneğidir. Ancak mutlak bir taklit örneği olarak ele alındığında dahi gençlerin yabancı bir kültürü neden bu kadar benimsedikleri yahut bu topraklarda yaşayan bir hip-hop kültüründen söz edilip edilemeyeceği sorusu başlı başına önem arz eder. Bu soruya cevap verilmeye çalışıldığında ise, rap müzik ve hip-hop kültürünün gençler için taşıdığı anlam ortaya çıkar ve aslında sunulu hayat tarzı içerisinde bu topraklara özgü bir biçimde müziğin yeniden şekillendirildiği görülür. Tam da bu nedenle “Türkiye’de yaşanan bir hip-hop kültürü vardır.” cümlesini kurmak zorlaşır ve Türkiye’de yalnızca yeniden üretilen hâliyle kültürün görüntülerinden söz edilebilir. Bilhassa rap müzik söz konusu olduğunda çift yönlü bir dönüşüm söz konusu olur. İlki, form aynı kalsa da yalnız dilin değişmesi itibarıyla dahi kültürel öğelerin müziğe taşınmasıyla içerikte görülen değişikliktir. Rap gibi ritim yerine söze ve mesaj vermeye dayalı bir müzik tarzı söz konusu olduğunda ise içeriğin dönüşümünün kendini ifade etme isteğine bağlı olduğu görülür. Böylece müzik Amerika’da ve Almanya’da ırkçılığa karşı bir ses çıkarma aracı olarak karşımıza çıkarken burada Türkiyeli gençlerin kendi problemlerini aktarma aracı hâline gelir.

Daha geniş bir perspektifle kültür bağlamında düşünüldüğünde, örneğin kıyafetler, katılımcılardan birinin ifadesiyle “*Ben de buradayım demek istiyorum, ben de varım, beni de görün.*” demenin bir yansıması olarak zuhur eder. Ancak gençlerin kendi hayat tarzları burada en önemli etkindir. Örneğin tesettürlü birer genç olan H. ve I. hip-hop kıyafetler tercih ederken erkeklerden farklı olarak kıyafetlerinde başka bir sınırlılık söz konusudur. Bol pantolon ve tişörtlerin yerini tesettüre uygun görülecek bir bolluk almaya başlar. Bununla birlikte

hip-hop tarzındaki bol kıyafetleri tercih etmekle herhangi bir bol kıyafeti tercih etmek arasındaki fark göz ardı edilmemelidir. Dolabının % 70'inin hip-hop markalarının kıyafetlerinden oluştuğunu bildiren I. ilkinde; yalnızca konserlerde biraz daha salaş giyinerek ortama uyum sağlamaya çalıştığını söyleyen H. ise ikincisine örnek teşkil eder. Bu durum gençlerin bireysel arka plan ve beğenilerinin önemini de ortaya koyar. Hip-hop kıyafetleri kimi için zaten var olan bir alışkanlığın devamı kimi için aykırılık kimi için dikkat çekme aracı kimi içinse yalnızca özentî anlamı taşır. Dolayısıyla kültürün oluşturduğu anlam dünyası kadar görünen yüzünün de bizzat yaşananlar tarafından inşa edildiği söylenebilir.

Müzikle ilgili ikinci dönüşüm ise tamamen rapin inşa edilme süreciyle ilgili olup formla ilintilidir. Burada yukarıda değinilen "sample" kullanımı ortaya çıkar. Sample; farklı müzik tarzlarından devşirilen kesitlerin rap şarkılarında kullanılmasıdır. Böylece Amerika'da üretilen bir rap şarkısında o kültüre yahut Afrika kültürüne has şarkılardan kesitler duyulabildiği gibi Türkiyeli bir genç de ürettiği şarkının içerisine türkülerden bir kesit yerleştirerek onu kendisine dair bağlama oturtarak inşa eder. Bu nedenle katılımcıların çoğu hip-hopın bir Amerikan kültürü olarak ele alınmasına karşı çıkar. Örneğin I. "*Arabesk kültürü de pop da bizim değil. Bize ait olan tek şey THM, TSM. Farklı kültüre açık olmak lazım. Avrupa Birliği'ne girmeye çalışılan bir ülkede neden tek sorun rap?*" derken N. "*Katılmıyorum, çünkü onu dinleyenler Amerika dizisi seyrediyor.*" dedikten sonra "*Biraz da kendi kültürümüzü katma taraftarıyım ben. Hip-hopa yeni bir bakış açısı getirebiliriz.*" diye eklemektedir. Ancak söylenenlerden en dikkat çekici olanı belki de "*Bundan 100 yıl sonra rapin de içine girdiği bir türkü olabilir, o zaman nasıl ayıracağız?*" cümlesidir. İmkânı bir yana bırakılırsa, bu durum, özû itibarıyla Türk müziği olmayan arabeskin bu topraklarda bir kültür oluşmasına imkan tanıyacak kadar benimsenip dönüştürülerek yaşatılması örneğinde olduğu gibi müziğin, içinde bulunduğu toplum tarafından özümsemesi ile ilgilidir. Müzik yahut gençlik kültürleri bir ihtiyaca binaen ortaya çıkar ve bu genellikle kendini ifade etme isteğidir. Bu istek bağlamında bugün, tamamen bu topraklara has bir biçimde "arabesk rap" olarak isimlendirilen bir müzik tarzından söz etmek mümkün olmuştur. Her ne kadar hip-hop kültürü içerisinde bulunan gençler tarafından dışlanan bir yapı arz etse de arabesk rap,⁴ onu kullanan gençler için bir araç hâline gelmiştir. Hip-hopın gençler tarafından bir Amerikan kültürü olarak anlaşılmamasının bir başka nedeni de Afrika kökenli Amerikalılar tarafından inşa edilmesi itibarıyla bir kültür sentezini özünde barındırmasıdır. Bu bağlamda "Hip-hop Amerikan kültürü değil Afrika kültürüdür." tepkileriyle karşılaşılmaktadır. Hip-hopın ABD'de WASP (White, Anglo-saxon, Protestant-Beyaz, Anglo Sakson, Protestan) kültüründen değil de dışlanmışların kültüründen çıkması, kültürün dünyaya yayılma sürecini ABD'den dünyaya empoze edilen bir küreselleşme hikâyesi olarak okumayı zorlaştırmaktadır (Lüküslü, 2011, s. 206). Dolayısıyla "Gerçek hip-hop nedir?" sorusuna "Kriteri halk belirler, sen ona göre hip-hopı

4 Arabesk rapa dair gençlerin düşünceleriyle ilgili geniş bilgi için bk. Bayrak, (2011, s. 61-63).

yaşarsın.” şeklinde cevap veren bir genç, hip-hopın tanıtılması için toplumun beklediklerine atıfta bulunarak küfrün kullanılmaması, aşırı bol giyinilip dikkat çekilmemesi gibi değerlendirmeler yapmaktadır. Sadece söylenen, dinlenen değil yaşanan bir şey olarak hip-hop, toplumun değerleri göz önünde tutularak şekillendirildiğinde daha fazla anlam taşımaya başlamaktadır. Karşı çıkılan, isyan edilen şey dahi içinde bulunulan toplumda bir değişiklik talebi olarak değer kazanmaktadır. Örnek olarak; Türkiye’de başörtüsü konusunda yaşanan problemler, başörtüsü meselesini ele alan bir şarkı yapılmasına yol açmıştır.⁵ Ya da Filistin meselesini dert edinen gençler 10 Mart 2013 tarihinde Samandıra Kültür Merkezinde yapılan Barış İçin Hip-Hop etkinliğinde olduğu gibi gelirlerinin tamamının Gazze’ye yollandığı bir etkinlik düzenlemiştir. Söz konusu etkinlik organizasyonu düzenleyenlerin ifadesiyle bir yandan dayanışma gayesine matufken diğer yandan hip-hopçı gençlerin böyle faaliyetlerde bulunduklarını insanlara gösterme amacı taşır. Dolayısıyla bir taraftan kendini ifade etme aracı olan hip-hop, öte taraftan Lüküslü’nün işaret ettiği üzere toplumdan saygı talebi hâline gelir (Lüküslü, 2011).

Sonuç

Hip-hop 1970’li yıllardan bu yana geçirdiği pek çok değişimle birlikte iletişim teknolojilerinde görülen ilerlemeler paralelinde dünyaya yayılmış bir alt kültür, küresel ölçekli bir fenomendir. Onun dünyaya yayılma süreci, küresel olanın aynı zamanda empoze edilmiş olduğu düşüncesiyle ele alındığında bireyin ve hâkim olan dışındaki kültürlerin yok sayıldığı bir tablo ortaya çıkacak ve kültüre entegre olanların iradi davranışları gözden kaçırılacaktır. Söz konusu iradi davranışlar hip-hop gibi muhalif kültürler söz konusu olduğunda “ses çıkarma” üzerine odaklanır. Hip-hopın medya tarafından yükseltilecek değil, yükseldikten sonra medyanın ilgisini çeken ve dünyaya yayılan bir kültür olduğu göz önünde tutulursa muhalefet olgusu daha iyi anlaşılabilir. Gençler için hip-hopın ne anlama geldiğini idrak etmeyi kolaylaştıran bu yaklaşım elbette hâkim kültür hegemonyasının ve bilhassa medya aracılığıyla gerçekleştirilen kültür endüstrisinin varlığını inkâr etme naflığında değildir. Ancak kültürü veya müziği tamamen kültür endüstrisinin getirdiği bir standartlaşma yahut verili ve değişmez bir zihniyetin çoğaltılıp yaygınlaştırılması olarak değil, bir tercih meselesi ve aynı zamanda direniş alanı olarak ele alan bir yaklaşımla anlamın dinleyiciyle birlikte zamana ve mekâna göre değişen bir biçimde yeniden üretildiği kabul edildiği içi hip-hop bir tür kendini ifade etme aracı olarak okunmuştur. Hip-hopın bu yönü Cartel’in Almanya’da yaşayan Türklerin sıkıntılarına dikkat çekmeyi başarması sonucunda Türkiye’de meşhur olması örneğinde görülebilir. Cartel dile getirdikleri aracılığıyla Türkiye’ye geldiğinde kitleler tarafından karşılanmasını sağlayacak bir başarı elde etmiştir. Aynı şekilde bugün Sagopa, muhafazakâr gençlerin sıkıntılarına odaklanıp onlara bu kadar hitap edebilmeyi başara-

5 Kajmer, S. & Kolera. (2010). Zaman alacak intikamımı. *Bendeki sen* içinde. İstanbul: Melankolia Müzik.

bildiği için böyle kalabalık kitlelere ulaşmış, belediyelerin düzenlediği organizasyonlarda konser verecek kadar topluma nüfuz edebilmiştir. Dolayısıyla taklit, özentî, yabancılaşma gibi problemleri bünyesinde barındırsa da hip-hop, öte taraftan gençlerin kendilerini ifade etme araçlarından biri olup bireyin arka planına ve içinde bulunduğu kültüre göre farklılık gösteren bir yapı arz etmektedir.

Kaynakça

- Abrams, D. (2007). Hip-hop: a brief history. In D. Chuck (Ed.), *Eminem* (pp. 6-11). New York: Chelsa House Publishers. 6-11.
- Adorno, T. (2003). Kültür endüstrisini yeniden düşünürken (Çev. B. O Doğan). *Cogito: Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe*, 36, 76-83.
- Adorno, T. (1999). Popüler müzik üzerine (Çev. E. Çelik). *Toplumbilim: Müzik Özel Sayısı*, 9, 69-76.
- Adorno, T., & Horkheimer, M. (2010). *Aydınlanmanın diyalektiği* (Çev. N. Ülner & E. Öztarhan Karadoğan). İstanbul: Kalcı Yayınları.
- Akay A., Fırat, D., Kutlukan, M. & Göktürk, P. (1995). *İstanbul'da rock hayatı; sosyolojik bir bakış*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Aktüze, İ. (2003). *Müziği anlamak: Ansiklopedik müzik sözlüğü*. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Alridge, D. P. (Summer, 2005). Civil rights to hip-hop: Toward a nexus of ideas. *The Journal of African American History*, 90(3), 226-252.
- Arıcan, T. (Güz, 2005). Türkçe hip-hop sahnesindeki bıçkın delikanlılar. *Kırkbudak*, 4, 74-89.
- Barnes, S. (2008). Religion and rap music: An analysis of black church usage. *Review of Religious Research*, 49(3), 322-323.
- Bayrak, M. (2011). *Muhafazakâr gençliğin bir ifade biçimi olarak Türkçe rap ve Türkiye'de hip-hop kültürü*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Fiske, J. (1996). *İletişim çalışmalarına giriş* (Çev. S. İrvan). Ankara: Ark Yayınevi.
- Gasset, J. O. (1968). *Kitlelerin ayaklanması* (Çev. S. Çağan). İstanbul: May Yayınları.
- Greve, M. (2006). *Almanya'da "hayali Türkiye'nin müziği"* (Çev. S. Dingiloğlu). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Henry, W. J., Nicole, M. W., & Andrea, J. (May/June, 2010). Hip-hops influence on the identity development of black female college students: A literature review. *Journal of College Student Development*, 51(3), 237-251.
- Hess, M. (Ed.). (2007). *Icons of hip-hop: An encyclopedia of the movement, music, and culture*. London: Greenwood Press.
- Iwamoto, D. (2003). Tupac shakur: Understanding the identity formation of hyper-masculinity of a popular hip-hop artist. *The Black Scholar*, 33(2), 44-49.
- Jackson, B., & Anderson S. (2009). Hip-Hop Culture Around The Globe: Implications for Teaching. *Black History Bulletin*, Vol. 72 No. 1, 22-32.
- Kanburoğlu, B. Ü. (2011). *Popüler kültür-din eğitimi ilişkisi: İmam-hatip liseleri örneği*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Kaya, A. (2000). *'Sicher in Kreuzberg' Berlin'deki küçük İstanbul: Diasporada kimliğin oluşumu*. İstanbul: Buke Yayınları.
- Kaya, A. (January, 2002). Aesthetics of diaspora: Contemporary minstrels in Turkish Berlin. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 28(1), 43-62.
- Korkmaz, N. (2008). Kültürel incelemeler geleneğinde 'kültür, popüler kültür ve ideoloji' sorunu. L. Yaylagül & N. Korkmaz (Ed.) *Medya, popüler kültür ve ideoloji* içinde (s. 171-185). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Lewis, N. (Spring, 2006). You sell your soul like you sell a piece of ass: Rhythms of black female sexuality and subjectivity in me shell nedegeocello's cookie: The anthropological mixtape. *Black Music Research Journal*, 26(1), 111-130.
- Lüküslü, D. (2011). Ulus aşırı bir gençlik kültürü ve toplumdaki saygı talebi olarak hip-hop. *Toplum ve Bilim*, 121, 201-222.
- Mcmurray, A. (2007). Hotep and hip-hop can black Muslim women be down with hip-hop? *Meridians: Feminism, Race, Transnationalism*, 8(1), 74-92.
- Mutlu, E. (Ed.). (1995). *Kitle. İletişim sözlüğü* içinde (2. bs.). Ankara: Ark Yayınevi.

Santoro, G. (1994). *Dancing in your head; jazz, blues, rock, and beyond*. New York: Oxford University Press.

Shusterman, R. (Summer, 1991). The fine art of rap. *New Literary History*, 22(3), 616.

Slaterry, M. (2007). *Sosyolojide temel fikirler* (Haz. Ü. Tatlıcan & G. Demiriz). İstanbul: Sentez Yayınları.

Sobutay, M. (2007). *Localization of rap music in Turkish context: Rap müziğinin Türkiye bağlamında yerelleştirilmesi*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul.

Solomon, T. (2006). Hardcore Muslims: Islamic themes in Turkish rap in diaspora and in the homeland. *Yearbook for Traditional Music*, 38, 59-78.

Swingewood, A. (1996). *Kitle kültürü efsanesi*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Watkins, S. C. (2005). *Hip-hop matters: Politics, pop culture, and the struggle for the soul of a movement*. Boston: Beacon Press.

Weisel, D. L. (2004). Graffiti. *Problem-oriented guides for police series* (No. 9). Washington, DC: U. S. Department of Justice Office of Community Oriented Policing Services.

Karşılaştırmalı Olarak 77 Yıl Sonra Kurna Köy Çalışması

Nesrin Doğan*

Giriş

Türkiye’de sosyolojik çalışmaların güncel sorunlara yönelmesi, alan araştırmalarının amacı, uygulanan teknik ve sonuçların toplum yaşamına yansıtılması gibi yeni yaklaşımlar hem toplum hem de akademik çevreler için 20. yüzyıl başlarında atılmıştır. Alan araştırmalarının gerekliliğini dile getiren Le Play okulunun savunduğu sosyal bilim anlayışı sayesinde toplumsal gerçeklerin alan araştırması yoluyla ortaya konulması için bilimsel bir bakış açısı sağlanmış, sosyal yapının daha anlaşılır hâle gelmesi için aile hayatının incelenmesi, ailenin coğrafik çevresi, medeni durumu, görenekleri, geçimi ve uğraşları, yaşayış biçimi, gelir gider durumu incelenerek toplumsal yapı hakkında bilgi sağlanmak istenmiştir (Geray, 1972). Türkiye’de Le Play ekolünü savunan Prens Sabahattin “Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?” adlı yapıtını yazmış fakat herhangi bir monografik çalışma yapmamıştır. Bu alanda ilk köy monografisini, Le Play ekolünün tekniklerini ve bugün hâlâ geçerliğini sürdüren monografi çalışma biçimini Türk toplumuna tanıtan Prens Sabahattin’i izleyen Mehmet Ali Şevki’dir. O Le Play ekolünün yaklaşımını ve tekniklerini tanıtmakla kalmamış, bu teknikleri araştırmalarında da kullanarak Türkiye’nin gerçeklerine uygulamaya çalışmıştır. İstanbul köylerinde yapılan inceleme: Kocaeli Yarımadası Kurna Köyü (1936) adlı çalışmasında coğrafi konumun insan topluluğu üzerine etki yapan başlıca öge olduğunu, İstanbul gibi kalabalık bir tüketim merkezine bir adım ötede, evi için aile bireyleriyle üretim yapan köylü modelinin hâlâ mevcut olduğundan, köyde kadının konumundan evlilik biçimlerinden, aile tiplerinden, komşuluk ilişkilerinden, geçim koşullarından bahsetmiştir (Şevki, 1938).

Bireylerde devamlı olarak daha iyiye ve daha üstün olan şeylere ulaşma arzusu ve zamanı bu

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Sosyoloji Ana Bilim Dalı.

yönde değerlendirme, kendine güven, yaratıcılık, düşünce ve hareket bağımsızlığı gibi vasıflar geleneksel toplum anlayışını modern toplum anlayışına götürmüştür (DPT, 1970, s. 251).

Cumhuriyet Döneminden itibaren çoğunlukta olan kırsal nüfusun özellikle 1950'li yıllardan itibaren kentlere göç etmesi ve kırsal alanda kalan nüfusun da kentteki yaşam tarzını benimseyerek kır kent ayırımının minimum hâle getirdiği görülmektedir. Köylerin gittikçe kapalı topluluk olmaktan çıkması, yolların yapımıyla köyün şehre yaklaşarak daha fazla şehirle sosyal ilişkilerin gelişmesi, modern araç gereçlerin köye girmesini sağlamıştır. Kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla farklı hayat tarzlarının olduğunun farkına varılmıştır. Bununla birlikte köydeki sosyal yapı, aile, eğitim din ve ekonomik yapı gibi toplumsal kurumlar değişime uğramıştır. Köyde yaşanan bu değişimlerinin yanında köy-şehir teması, eğitim ve modern sektörün köye ulaşması değişim eğiliminin de hız kazanmasına neden olmuştur (DPT, 1970, s. 253).

1950'lerde Türkiye'de çok sayıda traktörün ve diğer aletlerin tarıma girmesiyle toplumsal yapıda büyük değişimler olmuştur. Şehirleşme, nüfusun ücretlileşmesi, işçileşmesi, yeni meslek ve iş düzeninin ortaya çıkması, aile düzeninin büyük değişikliğe uğraması geri dönülmez yapısal değişmeye başlatmıştır (Kıray, 1998).

Araştırmanın Konusu

77 yıllık uzun bir süreç içerisinde Kurna köyde büyük değişimler meydana gelmiştir. Bu araştırmanın konusu, 2012 yılına kadar uzanan süreçte tarımda modernleşmeden, kırsal aile yapısından, köyden kente göç olgusuna kadar geniş bir yelpazede kırsal yapı özelliklerinin değişime uğrayarak kentin yaşam biçiminin köyde hâkim olmaya başlama süreci ve nedenleridir.

Araştırmanın Amacı

1930'lu ve 1940'lı yıllarda Türkiye'de yaşayan nüfusun büyük bir kısmı kırsal kesimde yaşamaktaydı ve emeğin büyük bir bölümü tarımda istihdam edilmekteydi. 1950'li yıllardan itibaren traktör kullanımının yaygınlaşması, köy yollarının, baraj ve sulama kanallarının yapımı gibi fiziksel oluşumların yanında köylere okul yaptırılması, tarımsal üretim yapan üreticilerin eğitim alması, toprak reformu gibi kurumsal düzenlemeler ve miras yoluyla büyük toprakların parçalanması kırdan kente göçü başlatan faktörlerdir. 1935 yılı ile 2012 arasındaki süreçte, kırsal yapıdaki değişim ve dönüşümün izi, Kurna köyü örneği üzerinden izlenmeye çalışılmıştır.

Yapılan çalışmada 77 yıllık uzun süreçte Kurna köydeki değişimi saptamak, çeşitlilik göstermesi beklenen toplumsal yapı kurumlarındaki değişikliğin hangi açıdan hâlâ benzer özellikler taşıdığını saptamaktır. Amacım eski Kurna ile yeni Kurna ve civar köyleri karşı-

laştırdığımda ortaya çıkacak çeşitlilikten ziyade durumlar arasından ortak ya da paylaşılan olguların olup olmadığını bulmaya çalışmak ve çeşitliliğe göre karşılaştırmalı alan çalışmasında toplumsal değişimin farklı boyutunu ortaya koymaktır.

Çalışmanın temel sorunsalları:

- Köydeki tarımsal üretimin devam edip etmediği?
- Köyden kente yoğun bir göçün olup olmadığı?
- Göç varsa eğer göçe neden olan faktörlerin neler olduğu ve göçün Kurna köyüne yansıyan sonuçları?
- Yetmiş yedi yıl öncesine göre Kurna köyünde aile yapısı ve ilişkilerinin hangi yönde ve nasıl değiştiği?
- Geçim biçiminin değişip değişmediği?
- İlk çalışmada köyde kadının kendini saydırdığı, aile ekonomisine katkı sağlayacak girişimlerde bulunduğu ve kadının aile içinde karar veren konumunda olduğu anlatılmaktadır. Buradan hareketle 77 yıl sonra kadının aile içindeki konumunun değişip değişmediği? Günümüzde de kadının aile bütçesine katkı sağlayıp sağlamadığı?
- Yetmiş yedi yıl öncesi ile karşılaştırıldığında Kurna köyündeki gelenek ve göreneklerin uygulanmasında hangi yönde ve nasıl bir değişim eğiliminin olduğu?

Araştırmanın temel sorunsallarından hareketle ve köyde yapılan ön araştırmadan yola çıkılarak köydeki toplumsal değişimle ilgili kurulan hipotezlerden bazıları şunlardır:

- Köyün şehre yakın olması nedeniyle köyden kente göçün yaygın değildir fakat iş imkânlarının kısıtlı olmasından dolayı gençler zorunlu göç edebilirler.
- Göçü etkileyen faktörler arasında köyde tarımsal üretimin azalmasından dolayı iş olanaklarının olmaması ve köyün şehre yakın olması nedeniyle maaşlı iş olanaklarının değerlendirilmesi bulunmaktadır.
- Toplu taşıma araçlarının yaygın olmaması nedeniyle ulaşımda problem yaşanması, köydeki özel araç sayısının fazla olması, köyde lise eğitimi verecek okulun bulunmayışından dolayı ailelerin şehre taşınması zorunlu hâle gelmiştir.
- Aile yapısında geniş aileden çekirdek aileye geçiş yaşanmış olmasına rağmen aileler köyde kalan çocuklarından tam anlamıyla kopmak istemediklerinden iki üç katlı aile apartmanları yaygın olarak görülmektedir.
- Köyün şehre yakın olması nedeniyle köylünün geçim kaynağı biçimi değişime uğramıştır. Çalışmada gözlemediğim kadarıyla ticarete yönelme görülmektedir.

- Kadının konumunda bir düşüş olmadığı hatta bir yükseliş olabileceği, ev ekonomisine katkı sağlamaya devam edebileceği tahmin edilmektedir.
- 1935 yılında Kurna köyde var olan gelenek ve göreneklerin, kitle iletişim araçlarının köye girmesiyle eskiye oranla uygulamada azalmış olabileceği düşünülmektedir.

Araştırmanın Kapsamı

M. Ali Şevki'nin Kurna Köy çalışmasında İstanbul merkezine yakın köyler, evreni oluşturmuştur. Merkeze yakın bir konumda bulunan Kurna Köy ise örneklem gurubunu oluşturmuştur.

Kavramsal ve kuramsal tartışmalar

Karşılaştırmalı köy çalışmalarını daha iyi görebilmemiz için yapılan eski çalışmaların iyi analiz edilmesi gerekmektedir. Bu sayede yaşanan uzun süreçteki toplumsal yapı değişiklikleri daha iyi görülebilir, değişime neden olan faktörleri bulmada kolaylık sağlanır; örneğin, tarımda modernleşmeden, kırsal aile yapısından, köyden kente göç olgusuna kadar geniş bir yelpazede kırsal yapı özelliklerinin bugüne değişimini görebiliriz. Bu amaca ulaşabilmek için öncelikle yapılmış ilk çalışmalara bakılmalı, karşılaştırmalı çalışmalardan yola çıkarak çalışmanın seyri belirlenmelidir.

M. Ali Şevki Kurna Köy çalışmasından önce, yapılacak olan çalışmanın anket planlamasını yapmıştır. 1931 yılında yayımladığı 'Memleketi Tanıma Yolu' (Monografik Tetkiklere Doğru) adlı yapıtında memleket hayatını anlamak için yapılmış olan istatistiklerin yeterli olmadığını, toplumsal incelemeler için ilim adamlarının alan çalışmalarına önem vermesi gerektiğini ileri sürmüştür (Şevki, 1931, s. 4). Halkın sosyal yaşam içinde gelme biçimlerini, bunlar arasındaki ilişkileri, toplumsal gerçeklerin bilimsel yoldan ortaya konulmasını kavramak ve sosyal yapıyı daha anlaşılır hâle getirmek için sosyal bilimciler tarafından alan çalışmaları önemlidir (Geray, 1972). Genel bilgiler, istatistikler ve kişisel görüşlerin köye ulaşınca kadar etkili olabileceği belirtilmektedir. Fakat köye varınca orayı gözlerimizle görmeli, gördüklerimiz üzerinde önceki bilgileri de kullanarak arasında bağ kurarak anlamalıyız. M. A. Şevki'ye göre bilimsel nitelik kazanacak olan bu gözlemlerin, monografilerin yapılması, çoğaltılması, birbiri ile karşılaştırılması sonunda Türkiye'de yaşayan toplumu tanıyabiliriz. Ülkenin toplumsal haritasını çıkarmak, memleketi tanımak için 77 soruluk bir örneği verilmiş bu ankette geçinme, evlenme, miras, aile bütçesi, çocukların yetişmesi, işçi ailenin görünümü, fikir hayatı ve komşuluk gibi başlıklara uygun sorular hazırlanmıştır. Şevki aynı zamanda eserinde uyanık evlatları ve fikir adamlarını ilim insanı olarak görmekte onların bu anket planını göz önüne alarak toplumu ele almaları gerektiğini söylemektedir. İlerleyen zamanlar içerisinde değişen toplum yapısını daha iyi görebilmek için anket planına eklemeler yapılması gerektiğini öne sürmüştür (Şevki, 1931, s. 4). Bilimsel niteliği bakımından dikkati çeken ilk monografik araştırma ise (1938 yılında) Mehmet Ali Şevki'nin köy çalışmasından

iki yıl sonra Sadri Aran tarafından Evedik köyünde yapılmıştır. Ziraat Enstitüsünce, 'Evedik Köyü: Bir Köy Monografisi' adıyla yayımlanan bu çalışmada ekonomik sorunlara ve özelikle tarıma ayrı bir ağırlık verilmiştir (Geray, 1972, s. 9).

1942 yılında, Niyazi Berkes 'Bazı Ankara Köyleri Üzerine Bir Araştırma' adlı yapıtında toplumsal değişmeyi çok göz önünde bulundurmadan 13 köyün toplumsal kuruluşunu, aile yapısını, ekonomik hayatını ve köylerin coğrafi konumunu incelemiştir. Köyün şehre olan uzaklığını sosyal uzaklık olarak değerlendirip şehirle olan ilişkinin aile yapısını, kişinin köy halkı gözünde daha üst bir statüye sahip olmasıyla, devletle yakın ilişki içinde olmayla bağlantılandırmaktadır (Berkes, 1945, s. 7-8).

Toplumsal alanda meydana gelen değişimi gözlemlemek için Behice Boran da 1945 yılında 'Toplumsal Yapı Araştırmaları' adlı eserinde Manisa Ovası'ndaki 8 köyün alt yapısını temel alarak toplumun tabiatla olan ilişkisini, halk tarafından kullanılan araç gereç ve tekniklerin, üretim yollarını, iş bölümünü ve mülkiyet durumunu dağ köyleri ve ova köylerinde araştır-
mış ve sonra bunları karşılaştırmıştır (Boran, 1945).

Mübeccel Kıray, 'Ereğli' (1964) araştırmasında, bir sahil kasabasının ağır sanayiden önceki durumunu saptamakla kalmamakta, köy ile şehir, köy ile kasabalı ilişkileri açıklamıştır. Yaptığı görüşmelerle değişen aile yapısını, ev içi ilişkilerini, değişen konut yapısını, ev eşyalarının değişimini, gelenek ve göreneklerdeki değişimi anlatmıştır (Kıray, 1964).

İbrahim Yasa 1944 yılında Hasanoğlan Köyü araştırmasıyla köy enstitüleri hareketiyle yurt çapında adını duyurmuş bir köyün sosyal ve ekonomik yapısını ortaya çıkarmış aynı zamanda köydeki sosyal değişim ile demiryolu arasındaki ilişkiyi de araştırmıştır. (Geray, 1972, s. 9). İbrahim Yasa 1944-1968 yılları arasındaki zaman sürecinde Hasanoğlan köyünde yer alan değişimleri "25 yıl sonra Hasanoğlan Köyü" çalışmasında anlatmıştır. Bu çalışmasında Hasanoğlan'da görülen değişimler yalnızca Türkiye'ye özgü olmayıp sanayileşme süreci içinde ve şehirle bütünleşmekte olan bütün büyükşehir yakını köy topluluklarında görülen eski geleneksel köy anlayışının yıkılışını anlatmıştır. Yasa, 25 yıllık uzun bir zaman içerisinde köydeki taşıt, haberleşme araçları, nüfus ve toplumsal hareketliliğin, aile yapısının değişimini, geçim kaynaklarının ve aile harcamalarının değiştiğini, eğitim ve öğretimde din ve inanışlarda, boş zamanların değerlendirilmesinde gözlemlediği değişimleri de anlatmıştır (Yasa, 1969).

Araştırmanın Bulguları

Köyün Genel Görünümü

2012 TÜİK adrese dayalı nüfus kayıt sistemi sonuçlarını temel alarak Kurna köyde 1297 kişinin yaşadığı bunlardan 689'unun erkek, 608'inin kadın olduğu belirtilmektedir. Hane sayısı 250-260 arasındadır.

Toplu taşıma araçlarının kısıtlı olmasından dolayı aileler köyde sürekli kalamamakta, genelde çocuklarının lise ve üzeri eğitimi alabilmesi için ilçeye taşınmış durumda olup ancak yaz aylarında ve bayram gibi özel günlerde köye gelmektedirler.

Köyün nüfusu geçmiş yıllara göre azalmıştır. 2011 TÜİK adrese dayalı nüfus kayıt sistemine göre bir yıl öncesinde köyde 1332 kişi yaşamaktaydı. Bu belirgin azalmanın nedeni köyün Ömerli Barajı Havzası içinde yer almasından dolayı bulunan imar yasağının yeni yapıların oluşumunu engellemesi ve yeni evlenen çiftlerin köyde yaşamak istemelerine rağmen göç etmeleridir.

Köyde bulunan Semiha Kırış İlköğretim Okulu, Rahmi Koç'un damadı olan İnan Kırış'ın rahmetli annesinin adına yaptırdığı uzun yıllardan beri faaliyette olan köyün tek okuludur. Okul 1996-1997 Eğitim-Öğretim yılından beri eğitim-öğretim vermekte olup 8 derslik, 103 Kız 117 erkek öğrenci olmak üzere 220 öğrenci, 1 müdür, 1 müdür yrd., 9 öğretmen ve 1 geçici hizmetli ile idari kadrosunu oluşturmuştur.

Köyün eğitim düzeyine bakıldığında 15 yaş üstü grubu göz önünde bulundurarak kadınların okul bitirmeden de okuma yazma öğrendiği ve bu oranın erkeklere göre yüksek olduğu, erkeklere oranla daha fazla sayıda kadının ilkokulu bitirdiği fakat eğitim seviyesinin artmasıyla eğitimde yer alan, daha fazla eğitim gören grubun çoğunluğunun erkek olduğu söylenebilir. Genel olarak köyde var olan ulaşım problemi, lise ve üzeri eğitim için ilçeye gitme mecburiyeti, sadece günde 3 sefer otobüsün ilçeden köye sefer yapması ailelerin kız çocuklarını eğitim hayatından çekmesine neden olmuş, kız çocuklarının eğitim hayatı olumsuz yönde etkilenmiştir.

Demografik Değişim

Şevki 1936 yılında yaptığı alan çalışması olan Toplu Bir Köyün Konumu makalesinde köyün coğrafi özelliklerini dile getirmektedir. Kurna Kocaeli Yarımadası kuzey ve güney eğimleri, iklimine göre değişen çeşitlerle bir orman alanıdır. Kuzey Anadolu dağılığının orman kılığıyla uzandığını ama 1936 yılında değiştirilmiş bu alanın orman örtüsüne çoktan el atıldığını; değişmeye en elverişli yerleri, çiftçiler, bağcılar ve çobanlar tarafından açıldığını; hâlâ yoğunluğunu koruyan kısmının da kesim ve kömürcülük ile işletilmiş olduğunu, Kurna'nın meşe ormanlığından açma toprağın toplu köylerinden biri olduğunu anlatmaktadır.

Günümüz Kurna'sına bakıldığında 1975 yılında yapılan Ömerli Barajı'yla köyün Ömerli Havzası içine dâhil edildiği, bu süreçten itibaren orman ve mera alanlarının kaplı olduğu alan miktarının azaldığı, Ömerli Havzası'nın İstanbul'a olan yakınlığı, İstanbul'un doğuya doğru genişlemesi ve ulaşım olanaklarının artmasına bağlı olarak yerleşim alanlarının payının artarak eskiden son derece sınırlı olan bölgede gözle görülür bir nüfus artış olduğu görülmektedir.

Ömerli Havzası'nda Kurna köy ile Akfırat beldesinin kuzeyinde kalan bir alanın turizm alanı olarak ilan edilmesi, bu alanda bir otomobil yarış pistinin inşaatının gerçekleştirilmesi, ince-

leme sahasının yakında tüm planlama karar ve ilkelerine aykırı olarak yeni bir yapılaşmaya neden olacağı, bunun da Ömerli Barajı'nın beslenmesinde olumsuzluklar yaratacağı açıktır. Formula 1 yarışlarının bir ayağı bu pistte yapılacağı için Formula 1 sahası olarak nitelenen alan, oteller, alışveriş merkezleri, teknik ve diğer yaşam destek servisleriyle büyük bir nüfus kitlesini bugünden kendine çekmektedir. İnceleme sahasında yer alan yerleşmelerin yöneticileri, gecekondulaşmayı önlemek için burada villa tipi konutları özendirdiklerini ve imar planlarını buna göre düzenlediklerini belirtmektedirler. Söz konusu konutların tarım alanları üzerine inşası hâlen sürmektedir (Avcı & Döker, t.y., s. 99).



Şekil 4. Ömerli havzasında yakın dönemde meydana gelen değişimler (a-Tepeüstü, b-Göçbeyli, c-Formula 1 sahası) (Avcı & Döker, t.y., s. 100).

Kurna köy, İstanbul Anadolu yakasının su ihtiyacının giderildiği Ömerli Barajı'na yakın olmasından dolayı barajların çevreye verdiği olumsuz özellikleri daha fazla hissetmektedir. Baraj havzası mutlak koruma alanına girdiği için yapılaşmaya yasak getirilmiş, köylünün arazisi çok ucuza satılmış, imar yasağının olması artan nüfusun köyde yer bulamamasına, köyde yetişen gençlerin evlendikten sonra da köyde kalmak istedikleri hâlde ev yapamamalarına sebep olmuş, bu durum ikincil neslin köyde yaşamasını zorlaştırmış ve onları köye en yakın olan Kurtköy, Pendik civarında yaşamaya mecbur bırakmıştır. Köydeki eski yapıtların yerini yeni mimari özellikler taşıyan 3-4 katlı aile apartmanları almış; ancak yeni binanın yapılabilmesine tapuda önceden var olan eski yapının yıkılıp yerine yeni yapının inşa edilmesiyle izin verilmektedir. Fakat köylüye göre son zamanlarda belediye eski yapının yıkılıp yeni yapının oluşumuna da yasak koymuştur.

Köylü baraja yakın ve imar yasağının olmasının köyün doğal güzelliğine katkı sağladığını, barajın görsel bir güzellik sunduğunu ve yabancıların köyden toprak alamamasından dolayı köye yabancıların yerleşmesini engellediğini ve bunların avantaj olduğunu düşünmektedir.

Şevki'nin alan çalışmasının yapıldığı zamanlarda da köye yabancı kişilerin girmesinin pek hoş karşılanmadığı, tarla işleriyle daha fazla ilgilenmek için hayvanların otlatma işleriyle ilgilenmesi için tutulan sığırtaç (çoban) dışında köye yabancı girmesinin zor olduğu, sığırtaçın bu görevle çiftçilik yapmadan köyde tutunmayı sağladığı Şevki tarafından anlatılmaktadır. Yanaşmalık, koruculuk gibi sığırtaçlık da bekâr yabancılar için toprak tasarrufu eden bir köy kızı veya köy kadınıyla evlenebilmek imkânını verir ve böylelikle köyün çiftçileri arasına katılmaya yol açar; ama bu duruma geçebilmek, bekçilik için yeterli özelliklere oranla daha sosyal olan özelliklere ihtiyaç duymaktadır. Şevki, fırsatlardan yararlanarak toprağı işler bir köylü durumuna yükselemeyenlerin hatta okuyup yazması olduğu hâlde köyde kabul görmeyenlerin de olduğunu belirtmektedir.

Kurna köy'ün % 70'i manav yani yerli halktır. Köylünün bugün ve geçmiş Kurna'da yabancı kişilere bahsedilen kadar soğuk bakmalarına karşın geri kalan % 30'luk kesimi 1940'lı yıllarda Bitlis ve Erzurum'dan göç eden aileler oluşturmaktadır.

Mehmet Ali Şevki'nin 1936 yılında anlattığı Kurna'da ekincilik bir çift öküz ile yapılmakta, işi yolunda sayılabilecek ailelerin sahip olduğu süt hayvanı 4-5'i geçmemekte, bir ineği olan dahi sütü satıyorsa bu ailenin tasarruflu olmasından kaynaklanmaktadır. Kadın sütü sütçüye vermez, yoğurt yapar ve tereyağı çıkarırsa onu tavuklarının yumurtasıyla birlikte Pendik pazarına indirir. Bunları satıp yerine yağ veya eritmek için kuyruk almaktadır. Şevki'ye göre ev için üretim çerçevesinin aşılmasıyla bu satışlar uzmanlığa gidilemeyeşin kaynağıdır.

1936 Kurna'sının günlük hayat temposunu anlatan Şevki, köyün sığırı bayıra gidip gelişiyse (otlatmaya gönderilmesi) evlerin günlük işlerini ayarladığını, sığır gidinceye kadar erkeklerin kahvehaneye uğradığını, hayvanlar geçtikten sonra işe başlamak üzere dağıldığını, kadınların sığırı kovduktan sonra (otlatmaya gönderdikten sonra) tarla işlerine katıldığını anlatmaktadır. Kadının hayvanları sağdığını, yattıkları yeri temizlediğini yem verilecekse verdiğini, süt hayvanlarının bakımının kadına, öküzlerin ve özellikle koşum hayvanlarının bakımının ise erkeğe ait olduğunu, otlatmanın erkek işi olduğunu fakat hayvanı ortak bir sığırtaç (sürüye) kattığı için o işten kurtulduğunu ve bunun çiftçilik lehine bir kazanç olduğunu belirtmektedir.

Ayrıca Şevki monografide kadının konumu üzerinde de durmaktadır. Yeni Medeni Kanunun yayımlanmasından önce Kurna'da karısının üstüne evlenen sayısı yok denecek kadar azdır. Burada "Kadın kendini saydırır, kadın nüfuz sahibidir." Fakat bu nüfuz nereden geldiğini Şevki de tam olarak bilememekte ve bu konu hakkında fikir üretmek orakta, harmanda çalışan kadına evinde ve çevresinde üstünlük verenin ev kadını yeteneği olduğunu söyler. Kurna'da bunun gözle görülür elle tutulur şekilde iyice belirdiğini ifade eden Şevki'ye göre bunları yapan kadın kendini saydıran kadındır.

Şevki'nin alan çalışmasında yoğurt, yumurta, tereyağı ve sütün satışı kadının elindedir. Şevki, hayvan miktarı artıp süt üretimi başlıca bir iş hâlini alınca ekin işi gibi bunun da erkek tarafından üretime geçirileceğini belirtmektedir.

Şevki'nin makalede dikkatini çeken nokta çiftçi ailenin geçim aracı olan başlıca atölyelerin erkek ve kadın arasında bölünmemekte, erkeğin buyruğunda bulunmakta kadın da yardımcı durumda kalmaktadır. Fakat erkek masrafları özellikle eve alınan maddeler konusunda kadına danışarak hareket eder.

Hayvancılık

Şevki monografide köylünün eski Kurna'da çalıştırılan öküz ve mandaları tarla ürünü samanla yemle doyururken ineklerin dışarı çıktıkları için karınlarını bayırda kırdı doyurduklarını, onlara ayrıca yem verilmediğini yalnız kışın biraz saman ve pek az tadımlık yulaf verildiğini belirtmektedir. 1936 yılından 40-50 yıl öncesinde de Kurna'da (bugünkü Kurtdoğan köyü) öküz; çift ve harman için manda da arabayla koşmak için kullanılmıştır.

Sığırtmaç bir ekim yılı için tutulur. Hayvan başına verilen buğday ve bulgur, ramazanda her evden bir gece verilen düzgün yemek ve 100-110 lira gibi belirli nakitten meydana gelen yıllık bir ücret alır. Bu ücret formülü ekinciliğin, geçim yolları arasındaki temelli yerini göstermekle birlikte koyu bir üretim rejimine bağlı olmadığını anlatmaktadır. Bazen sığırtmaç sığırı geri çevirir; "Sığır gitmiyor, sığırtmaç açtır." der ve böylelikle aileden hizmetine karşılık verilmesini istediği dile getirilmiştir. Her şeyden önce onun ekmeğini sağlamak gerekir.

Sığırtmacın bir uzman olmadığı sığırtmaç için iyi sıfatının yeterli olabileceği bununla birlikte herkesin sığırtmaç olamadığı anlatılmaktadır.

Eski Kurna'da sürüde tek ortak malın olan boğa olduğu, boğanın köye ait olduğu, bakımının köyce sağlandığı belirtilmektedir. 1936 yılında köydeki boğanın damızlık olarak hükümet tarafından verilmiş olduğu, bu nedenle bakımından ve korunmasından muhtarın sorumlu tutulduğu ve her yıl kontrol sonucunda iyi bakıldığı görüldükçe verilecek ödülün de muhtara ait olduğu belirtilmektedir.

1936'da Kurna'da hemen hemen her evin ağıl deresi boyunca bir miktar çayırın olduğu, çayırların biçilince kuru ot olarak satıldığı, samanlığa kaldırılan miktarın çok az olduğu, köylünün elinde satılacak bir şey olmadığına, orakçı için para gerektiğinde ihtiyaçların çayır satışından elde edilen para ile karşılandığı anlatılmaktadır.

Tarım

Kurna köyü, meşe ormanlığından açma toprağın toplu köylerinden biridir. Bu toprak üzerinde eski büyük çiftlikler bulunmakla birlikte büyük tahıl tarımının yapılamadığı bir köy olduğu anlatılmaktadır. Kocaeli Yarımadası'nda buğday tarımı ticaretleşmemekte eksantantif duruma gelememektedir. Büyük tarımın gelişmediği bu alanda entegral küçük aile tarımının tutunduğu görünmektedir. Toprağı gübrelemeyen, dinlendirme yöntemi izleyen çiftçilik elde çok yer bulundurmaya gerektiren bir tarım şeklidir. Kurnalıların bir çift öküz ile çalıştıkları, bununla ve komşu yardımı ile ekilebilecek yerin yüz dönümü geçmediği, bu ta-

rım yöntemiyle her yıl bu kadar alanı ekmek imkânını bulmak için birkaç katı tarla olmasının gerektiği ifade edilmektedir.

2012 yılındaki mesafesi 5 dk. uzaklıkta olan Kurtköy Mahallesi 1935 yılında 1.5 saatlik mesafede yer alırken Üsküdar ile arası 10-11 saat, Kadıköy ise 9 saat sürmekteymiş. Sebzeçilik ve bahçecilikle uğraşan köy halkının bu ürünleri civar köylere ve ilçelere götürüp sattığı anlatılmaktadır. Kurna'nın sebzeçileri pazar yerlerini bulmak için bu yolları aşar, İstanbul'a bile geçermiş. Hatta sebzeyi böyle doğrudan doğruya uzak pazara götürmek için hızlı bir taşıt aracına duyulan ihtiyacın, atın koşum hayvanı olarak kullanılmasına yol açtığı belirtilmektedir.

2012'de Kurna köy'ün temel geçim kaynağı tarım, seracılık ve hayvancılıktır. Köyde 1015 büyükbaş hayvan bulunmaktadır. Köyde hayvancılıkta modern yöntemler de kullanılmakta olup süt sağma ve yem kırma makineleri mevcuttur. Köyde büyükbaş hayvancılık, süt üretimi için yapılmakta olup elde edilen süt, arabalara yüklenerek toptancılara kısmen de civar mahallere götürülüp satılmaktadır. Ayrıca özellikle yaz aylarında köyde bulunan piknik alanı için köye gelen ziyaretçilere, hayvancılıkla uğraşan kadınların süt, yoğurt, yumurta satarak ihtiyaçlarının bir kısmını karşıladığı görülmektedir. Küçükbaş hayvancılık ise koyunların yünü için yapılmaktadır.

Köyün bir diğer geçim kaynağı da seracılıktır. Ayrıca hayvanlara yem sağlamak için buğday tarımıyla da uğraşmakta olup köyde 20 traktör ve bir adet biçerdöver bulunmaktadır.

Köyde 2 bakkal, 1 fırın, 1 yem dükkânı ve bir kiraathane olmak üzere beş ticarethane bulunmaktadır. Ayrıca 250 kişilik kapalı piknik alanı, 3000 kişilik açık piknik alanı, 1 çocuk parkı, 1500 araçlık otopark Kurna köy piknik alanı içerisinde yer almaktadır.

Aile bağları

1936 Kurna'sında yaşa ve evlenmeye bağlı olarak çocukların bağımsızlığa ulaşmadığı ancak disiplin yetersizliği ile ağırlaşan geçim ve aile krizlerinin aileleri ayrılmaya sürüklediği makalede anlatılmaktadır. Çocukların evden ayrılışı geçimsizliğin ve güçlükler karşısında bocalamanın önünü alan az-çok üzüntülü, az-çok kapsamı geniş bir çözüm yolu olarak kalmakta, aile topluluğunu iş ve geçim yollarında kesin bir temizlemeye uğratacak kadar ileri gidebilmektedir. Koca kapısına (evlenecek genç kız) yerleştirilerek çıkarılan kızların yoksulluğa düştüklerinde bile baba atölyesinin (ocağının) bütünlüğünü erkek kardeş lehine korumak için fedakârlık göstermekte olduğu ifade edilmektedir. Menajların (evli oğul-kız) el birliği yapması az ticarileşmiş tarımsal bir çevrede sürekli el emeği sorununu çözmeye özgü kalmamakta, genç menajlarla yaşlı ve tecrübelilerin birlikte yaşaması, işi ve geçimi öğrenmek yani çıraklık sorununu da çözümlenmektedir. Gerçekten bu çıraklık, teknik bir alışkanlık olduğu kadar köylüce geçinmek yani entegral tarımın gereklerine uymak kısaca ayağını yorganına göre uzatmak ve kendi yağıyla kavrulmak eğitiminin verildiği kurum olarak anlatılmaktadır.

Kurna'da Sosyokültürel Yapı

Kurna köy'de ilk sosyal araştırmayı yapmış olan genç hukukçu Vehbi Akgören, Şevki'ye Kurna'nın sosyal yaşamı hakkında bilgi vermekte "Aynı çatı altında oturanlar yalnız aynı aile bireyleri yani ana baba ve çocuklardır." demekte ve akraba komşular arasındaki ilişkileri de şöyle anlatmaktadır: "Akraba birbirine bağlıdır. Bu bağlılık daha çok işte kendini gösterir. Örneğin orak zamanı akrabası kalabalık olan aileler işlerini, daha kolaylıkla görürler. Bu, karşılıklı olduğu için gerçek bir yardım şeklinde kalır, masraf olmaz. Komşuluk ilişkileri oldukça sıkıdır. Bu yalnız köy içindeki işlerde görülür. Örneğin bulgur kaynatmak ve dövmekte, tarhana, yufka ve kuskus yapmakta ve diğer bu türden işlerde (bunlar hep kadın işleri) birbirine karşılıklı olarak yardım ederler. Erkekler de sırasına göre yardımda bulunur; örneğin arabasını ve hayvanlarını ev işini görmesi için birkaç gün verir. Tabi bunlar hep karşılıklıdır." Şevki'ye göre bireyleri sınırlı olan iş kuruluşları el emeği gerektiren veya fazla araç ve vasıta-ya ihtiyaç gösteren zor zamanlarda köy halkı eksiklerini elden geldiğince komşular arasında karşılıklı yardımla kapatmaya çalışmaktadır.

77 yıl öncesindeki Kurna köyde akrabalık ilişkilerinin sıkı olduğu özellikle hasat zamanının akrabaların yardımıyla çok kısa sürdüğü anlatılmıştır. Tarımda makineleşme, toprakların baraj havzasından dolayı değer kaybetmesi, yapılan tarımın ihtiyaçtan fazla olmadığı göz önünde bulundurulduğunda, bugün hasat vakti el birliğiyle yapılan yardımların kaybolduğu ve ticari ilişkilerin akrabalık bağıni koparmaya yakın olduğu köylüler tarafından sık sık dile getirilmektedir. 75 yıl öncesinde komşuluk ilişkilerinin erkekler ve kadınlar tarafından güçlü bağlarla korunduğu anlatılmıştır. Bugünkü Kurna köyde kadınlar arasında daha belirgin olan komşuluk ilişkileri birbirine yardım etmeyi, tarhana, yufka, salça, kışık hazırlama vb. şekilde devam etmektedir. Fakat erkeklerin hasat zamanı dışında maaşlı işlerde çalışması, vakitlerinin çoğunun işte geçmesi erkekler arasındaki komşuluk bağının geçmişe göre azalmasına neden olmaktadır.

1936 yılındaki Kurna'da var olan gelenek ve görenekler büyük ölçüde değişime uğramıştır. Gelenek ve göreneklere olan bağlılığın gözle görülür bir şekilde azaldığı köylünün geçmişe özlem duyan anlatımından görülmektedir.

1936 yılındaki Kurna'da aynı bayır üzerinde Kurna dışında iki köy (Kavaklı ve Emirli) vardır. Bu üç köyün birleştiği noktada Cuma Camisi vardır. Cuma Camisinin haftadan haftaya veya bayramlarda bu köylerde oturan halkı bir araya getirme işlevine sahip olduğu anlatılmaktadır. 1935 yılında Şevki, Kavaklı köyü'nün dağıldığını Cuma Camisinin yıkıntısının Kurna ve Emirli arasında paylaşıldığını anlatmıştır. Günümüz Kurna'sında yaptığım alan araştırmasında Cuma Camisinin hâlâ var olduğu fakat 1936'larda bile yıkıntı olan cami için belediye ve Turizm Bakanlığı tarafından bir girişimde bulunulmadığı yeni camideki imam tarafından dile getirilmiştir. Camiye yaptığım ziyarette caminin adeta bir harabe, hâlinde olduğu Osmanlı zamanından kalmış olduğu anlaşılan çini süslemelerin hak ettiği değeri görmediği,

önceleri yapılan tadilatla çinilerin üstünün sıvayla kapatıldığı ve o sıvaların bugün dökülerek altındaki çinilerin fark edildiği tarafımca görülmüştür.

Kurna'da Sosyal Yaşam

M. Ali Şevki'nin Kurna Köy monografisinde sosyal yaşamla ilgili çok fazla konuya değinmediği, monografide genel olarak köylünün tarla, bahçe ve hayvanla uğraştığı anlatılmıştır. Bugünkü Kurna halkının sosyal yaşamına bakıldığında gençlerin eğitim veya iş yaşamından arta kalan zamanlarında bir araya geldikleri genç erkeklerin futbol oynadığı, civar köylerdeki arkadaşlarını ziyaret ettikleri genç kızların ise; kısıtlı bir sosyal yasama sahip olduğu genel olarak kızlar arası ev ziyaretlerinin yapıldığı, kadınların ise; ev ve bahçe işlerinden arta kalan zamanlarında komşuların birbirini ziyaret ettiği davetlerin ve günlerin olduğu, erkeklerin ise; boş zamanlarına kahvede sohbet, tavla, okey oynayarak geçirdiği çocukların da köy oyunları ile günlük yaşamı doldurduğu görülmektedir.

Kurna'da 77 yıl önce temel geçim kaynağı tarım, hayvancılık otlakçılık ve bahçecilik iken günümüzde tarım ve hayvancılığın sekteye uğramasından dolayı erkekler köy dışında maaşlı işlerde çalışmakta, köydeki toplu taşıma araçlarının yetersizliğinden dolayı kadınların çalışmak istemekte fakat çalışmamaktadır. Ulaşım sorununun engel olduğu iş-güçlerini evlerde parça başı işi yaparak veya dantel, oya gibi göz nuru el işlerini köye belli aralıklarla gelen seyyar satıcılarla değiş tokuş ederek ihtiyaçlarını karşılamaktadırlar. Hayvancılıkla uğraşan kadınların, doğal kaynak suyu ve piknik için köye gelen yabancılara süt, yoğurt, yumurta sattığı -alan çalışması sırasında köy yolu üzerinde bulunan birkaç evin kapısında "Günlük süt ve yoğurt satılır." yazısı- gözlemlerim arasında yer almıştır. Şevki'nin dile getirdiği gibi kadınların köy içerisinde süt, yoğurt, yumurta satması ev ihtiyaçlarının bir kısmını karşılamaktadır fakat ev için üretimin ötesine geçilmediği için bu alanda ticarileşmeye gidilememiştir. Ayrıca köy halkı büyük süt firmalarıyla rekabet edecek sermayeye sahip olmadıklarından, köyün Ömerli Barajı koruma bölgesinde yer almasından dolayı devlet politikalarında zaman zaman uygulanan teşvik kredilerinden yararlanamadıklarından yakınmaktadırlar.

Köylülere göre merkezî yerde olmasına rağmen toplu taşımada yaşanan sıkıntı köylünün sosyal yaşamını kısıtlamaktadır. Bu nedenle alışveriş için özel arabası olanlar sık sık ilçeye ve köye beş dakika uzaklıkta olan ViaPort Alışveriş Merkezine giderek giyim, gıda ihtiyaçlarını karşılamakta, özellikle köyün genç erkekleri burada arkadaşlarıyla bir araya gelerek kentin eğlence hayatını yaşamaktadırlar.

Köye belli günlerde gelen zerzevatçı ve seyyar satıcılar köylünün az da olsa ihtiyaçlarını gidermesine yardımcı olmaktadır.

Belediyenin günde yalnızca 3-4 sefer yapması büyük ölçüde eleştirilmektedir. Ulaşım sorunu orta ve üst kesimde bulunan ailelerin evlerinin önünde birer ikişer özel aracın olmasıyla bir şekilde çözülmeye çalışılmış olsa da alt kesimde ailelerin merkeze gidebilmesi belediye taşımacılığına bağlı olduğu için merkeze gidip ihtiyaçlarını karşılama aralığı seyrektir.

Sonuç ve Değerlendirme

1935 yılındaki konumu itibarıyla küçük bir köy olan Kurna Köy 1975 yılında Ömerli Barajı'nın yapımıyla Ömerli Havzası'nda yer almıştır. Köyün İstanbul'a olan yakınlığı, İstanbul'un doğuya doğru genişlemesinin ve ulaşım olanaklarının artmasına bağlı olarak yerleşim alanlarının payının artarak eskiden son derece sınırlı olan bölgede gözle görülür bir nüfus artış olduğu görülmektedir. Bu nedenle köy hızlı bir değişim evresindedir. Köy halkının bulundukları merkezî yapıdan yararlanarak ticarete atıldığı fakat köyün baraj havzasında yer almasından dolayı tarım arazilerinin azaldığı ve buna bağlı olarak hayvancılığın yok olduğu, imar yasağı dolayısıyla ikincil neslin köyden ayrılıp ilçeye yerleştiği, toplu taşıma aracı yetersizliğine rağmen köydeki eğitim seviyesinin yükselmekte olduğu görülmektedir.

Kurna köyün Ömerli Havzası'nda Akfırat yerleşim alanına yakın olması ve Akfırat beldesinin kuzeyinde kalan bir alanın turizm alanı olarak ilan edilmesi, bu alanda bir otomobil yarış pistinin inşaatının gerçekleştirilmesi, inceleme sahasının yakında tüm planlama karar ve ilkelerine aykırı olarak yeni bir yapılaşmaya neden olacağı, bunun da Ömerli Barajı'nın beslenmesinde olumsuzluklar yaratacağı açıktır. Formula 1 yarışlarının bir ayağı bu pistte yapılacağı için Formula 1 sahası olarak nitelenen alan, oteller, alışveriş merkezleri, teknik ve diğer yaşam destek servisleriyle büyük bir nüfus kitlesini kendine çekmiştir. Köye bu kadar yakın bir alanda değişimin olması, köyün yapısını etkilemektedir. Orman içinde kalan ve doğal güzellikleriyle dikkat çeken köye Pendik Belediyesi de hizmet vererek köyün yollarını, piknik alanlarını ve çevre düzenlemelerini yapmıştır.

Kurna Sabiha Gökçen Havaalanına, ViaPort Alışveriş Merkezine, İstanbul Park Grand Prix'e, Okan Üniversitesine ve Sabancı Üniversitesine yakın olması ve otoban yolu üzerinde bulunması bakımından ulaşım noktasında önemli bir avantaja sahiptir. Fakat köyde var olan toplu taşıma araçlarının az olmasından kaynaklı, lise eğitimi için öğrencilerin büyük sıkıntı çektiği, özel araç sahibi olmayan maaşlı işlerde çalışan köylünün Pendik ve çevre mahallerde ikinci bir ev açarak şehir hayatında yaşamaya devam ettiği görülmektedir.

Kurna, orman köyü olması, piknik alanlarının yaygın olması, temiz havası, kaynak suyu satışı ve sessizliğiyle sürekli yabancı ziyaretine alışık bir köydür.

Mehmet Ali Şevki'nin çalışmasında sıklıkla üstünde durduğu gibi tarım ve hayvancılığın azalmasıyla birlikte geniş ailelerin dağılması yaygınlaşmış, yeni evli çiftlerin yaşamda kendi ayakları üzerinde durmaları için ayrı eve çıkmaları aileler tarafından gerekli görülmüştür.

1935-1936 yılından 2012 yılına kadar Kurna'da, aile yapısının geniş aileden çekirdek aileye, geçim kaynağının tarım ve hayvancılıktan ticarete ve maaşlı işlere dönüştüğü fakat bazı aileler tarafından zor olsa da tarım ve süt ineği hayvancılığının devam ettirildiği, tarımla uğraşan ailelerde traktör olduğu, okuryazar oranının giderek yükseldiği ve köy yaşam koşullarının geçmişe göre daha elverişli olduğu anlatılmaktadır. 1970'li yıllarda yapımı başlanan Ömerli Barajı köyün sosyal ve ekonomik yapısında, köyün gelişmişliğinde ve yaşam şartlarının değişiminde etkin rol almıştır.

Ulaşım imkânlarının artması, kitle iletişiminde meydana gelen baş döndürücü gelişme, göç ve göçün bir sonucu olarak kentle köy arasındaki toplumsal ilişkilerin sıklaşması köyü gelişmelerden, kopuk içine kapanmış, olan bitenden habersiz ve gelenek göreneklerine hapsolmuş mekânlar olmaktan çıkarmıştır.

Günümüzde tarımla uğraşan ailelerin modern tarım araçları kullanması ve geniş aile olma özelliğini devam ettirmek isteyen ailelerde var olan iş gücü ve ekonomik sıkıntıların baş göstermesiyle aile üyeleri kadının da çalışması gerekliliğine inanmakta ve kadının çalışma hayatına dâhil olmasına olanak vermektedir. Fakat köyde var olan toplu taşıma araçlarının azlığından dolayı çalışmak isteyen kadınlar çalışamamakta, boş zamanlarında dantel işleri yapıp köye belli aralıklarla gelen seyyar satıcılara satmakta ve ev bütçesine katkıda bulunmaktadır.

Kaynakça

- Berkes, N. (1945). *Bazı Ankara köyleri üzerinde bir araştırma*. Ankara: A.D.T.C.F. Yayınları.
- Boran, B. (1945). *Toplumsal yapı araştırmaları, iki köy çeşidinin mukayesesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi.
- Güler, Z. (2010). *Sosyoloji bölümü kır sosyolojisi*. Yayınlanmamış ders notları, Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu.
- Devlet Planlama Teşkilatı. (1970). *Türk köyünde modernleşme eğilimleri araştırması*. Ankara: Başbakanlık Basımevi.
- Geray, C. (1972). Toplum kalkınması ve köy araştırmaları. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 5(1), 1-49. <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/40/489/5736.pdf> adresinden edinilmiştir.
- Kıray, M. (1998). *Değişen toplum yapısı*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Şevki, M. A. (1931). *Memleketi tanıma yolu -monografik tetkiklere doğru-*. İstanbul: İstanbul Muallimler Birliği.
- Şevki, M. A. (t.y.). *Osmanlı tarihinin açıklaması ve öteki makaleler* (Çev. M. Sencer). İstanbul: Elif Kitabevi.
- Yasa, İ. (1969). *Yirmi beş yıl sonra Hasanoğlu köyü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Sosyal Devletin Evrimi, Türkiye’de Sosyal Devlet Teoride mi, Pratikte mi?

Osman Akgül*

Giriş

20. yüzyıl boyunca çok sayıda ülke tarafından benimsenen sosyal devlet, ilk olarak Sanayi Devrimi’nin etkileriyle ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu süreçte sosyalist ve Marksist düşüncelerin, burjuvazi tarafından engelleme isteğinin de etkisiyle gelişen sosyal devlet açısından, I. ve II. Dünya Savaşları ile 1929 dünya ekonomik krizi önemli dönüm noktaları olmuştur. Özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında genişleme eğilimi göstererek kurumsallaşan sosyal devlet, bu dönemden 1970’lere kadar olan süreçte Altın Çağını yaşamıştır. Altın çağ boyunca genişleyen sosyal devletin, gerek devlet gerekse hak ve özgürlük anlayışına olan yansımalarıyla bireylerin refahını önemli boyutlarda arttırdığı görülmüştür.

Daha sonra 1970’li yıllarda yaşanan ekonomik krizlerle birlikte, sosyal devletin genişlemesi durmuş ve cömert sosyal devletten geriye gidiş başlamıştır. Söz konusu geriye gidişte en önemli etken, ekonomik kötüleşmeden kurtulabilmek amacıyla neoliberal düşüncelerin benimsenmesi ve devam etmekte olan küreselleşme sürecinin neoliberal düşünceler çerçevesinde şekillenmesidir. Bunun yanında değişen nüfus ve aile yapısının da önemli ölçüde etkilediği sosyal devletten geriye gidiş sürecinin, günümüzde de devam ettiği görülmektedir. Hem devlet yapısına hem de hak ve özgürlük anlayışına önemli yansımaları bulunan

* Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi, Çalışma Ekonomisi Bölümü.

bu sürecin, toplumun zor koşullar altında yaşayan kitlelerinin hayatını daha da zorlaştırması söz konusu olmaktadır.

Sosyal devleti açıklamak için ortak bir tanım bulmak zordur. Sosyal devlet anlayışı, genel olarak devletin sosyal barışı ve sosyal adaleti sağlamak amacıyla sosyal ve ekonomik hayata aktif müdahalesini gerekli ve meşru gören bir anlayış olarak tanımlanmaktadır (Özbudun, 2003, s. 99). Diğer bir ifadeyle sosyal devlet, herkese insan onuruna yaraşır asgari bir hayat seviyesi (Özbudun, 2003, s. 104) sağlamayı amaçlayan bir devlet anlayışı olarak tanımlanabilir. Bu çalışmada sosyal devlet ile sosyal refah devleti ve refah devleti kavramları aynı anlamda kullanılmıştır.

Genel Olarak Sosyal Devlet Anlayışı

İngiliz iktisatçılarından Briggs, sosyal devleti, amaç ve görevlerinden hareket ederek şöyle tanımlamaktadır (Gough, 1987, s. 895): “Refah devleti, kişilere ve ailelere, sahip oldukları mülklerin piyasa değerine bakmaksızın minimum bir gelir garanti ederek kişisel ve ailevi krizlere yol açabilecek hastalık, yaşlılık, işsizlik gibi belirli “sosyal riskleri” karşılayabilecek güce kavuşturmak suretiyle kişiler ve aileler için güvensizlik alanını daraltarak ve nihayet statü ya da sınıf ayrımı yapmaksızın tüm vatandaşlara belirli sosyal hizmetleri en iyi standartlarda sunmayı garanti ederek piyasa güçlerinin işleyişini değiştirmek amacıyla devlet erkini politikalar ve idare yoluyla bilinçli olarak kullanan devlettir.” (Aktan & Özkıvrak, 2003). Refah devleti, kapitalist ekonomilerde sanayileşme ile ortaya çıkan sorunlar, artan eşitsizlik ve güvensizlik karşısında siyasal hakların gelişmesiyle devletin süreç karşısında seyirci kalamayacağı ve müdahale etmesi düşüncesinden hareketle gelişmiştir. Refah devleti şahıslara ve ailelere asgari bir gelir güvencesi veren, onları toplumsal tehlikelere karşı koruyan, sosyal güvenlik olanağı sağlayan, toplumsal konumları ne olursa olsun tüm yurttaşlara eğitim, sağlık, barınma gibi sosyal hizmetler alanında belli bir standart getiren devlettir. Bu tanım lama kapitalist piyasa ekonomisinde müdahaleci refah devleti formunu ortaya koyması açısından önemlidir. Öte yandan bu tanım devlet müdahalelerinin, güvensizlik ve fakirliğin ortadan kaldırılması ve bazı sosyal hizmetlerde en iyi standartların garanti edilmesi amacıyla yönelik olduğunu ortaya koymaktadır. İhtilaf hâlâ sürmektedir ve bu yüzden refah devletin amaçlarının ne olduğu tam olarak belirli değildir. Bazıları refah devletin; ihtiyaçların sadece minimum düzeyde karşılanması ya da belirli ihtiyaçlarda minimum standartların sağlanması ile ilgili olduğu yönünde görüş belirtmişlerdir. Bazıları da eğitim politikası gibi sosyal politikaların başka amaçlara da hizmet edebileceği görüşündedirler.

Bu nedenle çağdaş refah devletine çok geniş bir amaç, gerekçe ve faaliyet listesi atfedilmiştir (Güngör, t.y.). Sosyal devlet klasik liberal demokrasinin ekonomik ve siyasal temellerini değiştirmeden sosyal güvenliğin sağlanması, işsizliğin önlenmesi, emeğiyle yaşayanların korunması ve yaşam düzeylerinin yükseltilmesi yoluyla sosyal eşitsizlikleri giderme işlevi-

ni yüklenen devlete denir. Kapitalizmin getirdiği sosyal dengesizlik ve sosyal adaletsizliğe emekçi sınıflardan gelen güçlü tepkinin sonucu 20. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bu kavram daha çok kara Avrupası’na aittir. Sosyal bakımdan zayıf sınıflara yardım ederek sosyal adaleti ve insan onuruna yaraşır bir yaşam düzeyini sağlama fikrini savunur ve devlete bunları bir ödev olarak yükler. Ayrıca sosyal devlet anlayışı, Ergun Özbudun tarafından “devletin sosyal barışı ve sosyal adaleti sağlamak amacıyla sosyal ve ekonomik hayata aktif müdahalesini gerekli ve meşru gören bir anlayış” olarak tanımlanmaktadır. Bir başka kaynakta da yurttaşların toplumsal (sosyal) durumlarıyla, refahlarıyla ilgilenen ve yurttaşlara asgari bir yaşam düzeyi sağlayan devlet olarak tanımlanmaktadır.

Sosyal devlet kavramı gelişmiş ülkelerle az gelişmiş ülkeler arasında farklı anlamlara sahiptir. Gelişmiş ülkelerde sosyal devletten beklenen kapitalizmin getirilerini halka daha adaletli bir biçimde dağıtmasıdır. Gelişmemiş ülkelerde ise her alanda her türlü faaliyet gösteren bir devlet modeli anlaşılır. Sosyalistlere göre sosyal devlet, toplumdaki güçsüzleri güçlüler karşısında koruyarak gerçek eşitliği, yani sosyal adaleti ve toplumsal dengeyi sağlamakla yükümlü devlettir. Sosyal devlet, ekonomik, sosyal, fiziksel yönden güçsüz oldukları için hak ve hürriyetleri kullanamayacak durumda olanların, özgürlüklerden yararlanmalarını, insan onuruna yakışır düzeyde yaşamalarını sağlamak zorunda olan devlettir. Marxizmin çağdaş temsilcileri de sosyal refah devletine eleştirel bakmaktadırlar. Fransız Komünist Partisinin iktisat uzmanlarından Anicet Le Pors’a göre refah devleti “sermayenin koltuk değneği”dir. İngiliz Marksist Ian Gough refah devletini “devletin gücünü, kapitalizmde iş gücünün yeniden üretimini değiştirmek ve çalışmayan nüfusu korumak için kullanması” olarak tanımlamaktadır.

Bu anlayışta refah devleti, iş gücünün yeniden üretilmesinin doğurduğu masrafların bir kısmının (sağlık, kültür vb.) kapitalist şirketler yerine devlet tarafından üstlenilmesi anlamına gelir, refah devletinin işlevi sermayenin yükünü hafifletmektir. Marksist refah devleti analizinde refah devleti ile kapitalistler ya da yönetici sınıfının sosyal programları aracılığıyla işçi sınıfının ekonomik özgürlük, eşitlik ve toplumsal adalet taleplerini karşılar gibi görünüp devrimin önüne geçmek hedeflenmektedir. Refah programı ile işçi sınıfı kontrol altında tutulmuş, sistemin devamı, kapitalist üretim ve birikim sürecinin devamı sağlanmıştır. Gerek Marxist gerekse neoMarxist yaklaşım refah devletine eleştirel yaklaşmakta ve kapitalist düzenin devamının garanti altına alınması, sürdürülmesi bağlamında refah devletini eleştirmektedirler (Güngör, t.y.).

Tarihsel Gelişim

Jandarma Devletten Sosyal Devlete

Sosyal devlet anlayışı on dokuzuncu yüzyılda hâkim olan “jandarma devlet” anlayışının tersidir. Liberal felsefeden esinlenen jandarma devlet anlayışına göre, devletin görevleri,

savunma, güvenlik ve adalet hizmetlerinden ibarettir. Bu anlayışa göre devlet bireylerin güvenliğini sağlamalı ama onların faaliyetlerine müdahale etmemelidir. Jandarma devlet anlayışına göre, devletin ekonomik ve sosyal hayata müdahalesi sadece gereksiz değil, aynı zamanda ekonominin doğal kanunlarının işleyişini bozacağından zararlıdır da. Batı toplumlarında jandarma devlet anlayışı ortamında sanayileşme büyük ölçüde gerçekleştirilmiş ama bunun yanında önemli sosyal sorunlar ortaya çıkmış, gelir ve servet eşitsizlikleri artmış, sınıf çatışmaları yoğunlaşmıştır. Bu durum karşısında Batı toplumları, klasik jandarma devlet anlayışını terk ederek gerekli sosyal tedbirleri almaya başlamışlardır.

Bu anlamda sosyal devlet, devletin sosyal ve ekonomik hayata müdahalesi yoluyla, sınıf çatışmalarını yumuşatan ve milli bütünleşmeyi sağlamaya çalışan bir devlet anlayışıdır (Özbudun, 2003, s. 99). Sosyal devlet, 20. yüzyıl kapitalizminin devlet biçimlerinden biri olmuştur. Kapitalist devletin bu biçime yükselişini, sosyal devlet kavramıyla birlikte üç kavram üzerinden ele almak mümkündür. Hem tarihsel gelişme sıralamasında ilk hem de sosyal devlet kavramında en dar kategori, *“sosyal yardım hizmetleri”*dir (Rosanvallon, 2004). Sosyal yardım hizmetleri, devletin, nüfusun türlü nedenlerle kendi kendine bakım ve gelişimini sağlama olanaklarından yoksun kesimlerine yardımcı olmak işlevini anlatır. Bu işlev, çağdaş devletlerde Batı Avrupa kapitalizminin feodal toplum düzenini çözerek yükselişle birlikte doğmuştur. Bir üretim biçimi olarak feodalizmin çözülüşü, toplumda genç, yaşlı, engelli, yoksul kesimlerin bakımını üstlenmiş geniş aile yapısı, yerel topluluklar, kilise örgütlenmeleri gibi kurumların da dağılması demektir. Ama daha önemlisi, kapitalizmin serflik sistemini çözmesi ve kentsel yerleşmelere kitlesel göçlere yol açması, söz konusu kesimin her zaman olduğundan daha geniş ve yeni niteliklere sahip bir sorun olarak ortaya çıkması anlamına gelmiştir. Bu durum, kurumlaşma sürecini yaşayan kapitalist devlet örgütlenmesinin çözüm için harekete geçmesine ve yeni araçlar yaratmasına neden olmuştur. Bunlardan en çok bilineni, İngiltere yönetiminde uygulamaya koyulan “Yoksulluk Yasası”dır. İkinci kategori, *“sosyal güvenlik hizmetleri”*dir. Yine Avrupa ülkelerinde 19. yüzyılın son çeyreğinde belir-meye başlayan kaza sigortası, sağlık sigortası, emeklilik sigortası sistemleri, ilki Almanya’da olmak üzere, 1875-1925 yılları arasında yaygınlaşan uygulamalar olmuştur. Sosyal yardıma gereksinme duyacak nüfus varlığını sınırlandırma sonucu yaratan bu kategori, bir kamu hizmeti olarak ortaya çıkmış ve genişlemiştir. Bu açıdan Osmanlı Devleti uygulamaları, Avrupa tarihinin aşamalarıyla neredeyse at başıdır (Aslan, 2005, s. 227-239). İlk iki kategoride yer alan hizmetler zaman içinde giderek kurumlaşırken 1930 yılı başlangıç olmak üzere ve kuruluşu İkinci Dünya Savaşı sonrasında olgunlaşan üçüncü kategori *“sosyal devlet”* kavramıdır. Zamanın gelişmiş ülke devletleri *“sosyal refah devleti”* olarak adlandırılırken az gelişmiş kapitalist ülkelerde devlet *“kalkınma idaresi”* ya da yalnızca *“sosyal devlet”* biçiminde nitelendirilmiştir.

En genel tanımıyla sosyal devlet, ekonomik ve toplumsal yaşama kamusal araçlarla doğrudan ve dolaylı olarak müdahale etme yetkisiyle donatılmış devlettir. Bu yetki, devletin her

şeyden önce, kamusal hizmetleri vergilendirme üzerinden finansmanına dayalı modelle görmesi demektir. İkinci olarak bu yetki, devletin satışlar sırasında fiyatları denetlemekten kamu iktisadi teşebbüsleri aracılığıyla doğrudan üretimde yer almasına ve fiyatların oluşumunda belirleyici rol üstlenmesine kadar uzanır. Kapsamlı vergilendirme ve doğrudan kamu üreticiliği üzerinde yükselen eğitim, sağlık, sosyal güvenlik, barınma, istihdam ihtiyaçlarının karşılanması, nüfusun her kesimine açık, herkesçe eşit biçimde ulaşılabilir olanaklar hâlinde devletçe güvence altına alınan hak alanları olarak görülür.¹

Sosyal Devlet-Sosyalist Devlet

“Sosyal devlet”, “sosyalist devlet” demek değildir. Sosyalist devlet üretim araçları üzerinde özel mülkiyeti tamamiyle ortadan kaldırır ve ekonomik hayatın düzenini serbest rekabete değil, merkezî planlamaya dayandırır. Oysa, sosyal devlet üretim araçları üzerinde özel mülkiyet hakkını ve özel teşebbüs hürriyetini tanır. Ekonomik hayatın düzeni, esas itibarıyla, serbest rekabete ve piyasa ekonomisi kurallarına dayanır (Özbudun, 2003, s. 99).

Sosyal Devletin Amaçları

Genel olarak sosyal devletin temel amacının; “bir toplumu oluşturan bireylerin, yasalar karşısında olduğu kadar siyasal, ekonomik ve sosyal hayatın işleyişi içinde de eşit ve özgür olmalarını sağlamak” olduğunu söyleyebiliriz. Diğer bir deyişle, sosyal devlet, bireylerin yasalar karşısında eşit ve özgür olduklarını kabul etmekte; bunun ötesinde; bu eşitlik ve özgürlüğün bireyler açısından işlevsel bir niteliğe sahip olması için gerekli imkânları da sağlamaya çalışmaktadır. Sosyal devletin genel kabul gören, ortaya çıkmasında önemli rolü olan ve bu temel amacın alt başlıkları olarak kabul edebileceğimiz diğer amaçları ise; yoksullukla mücadele ve adil gelir dağılımına ulaşma, fırsat eşitliğini sağlama ve sosyal güvenlik şeklinde sıralanabilir:

Adil Gelir Dağılımı ve Yoksullukla Mücadele

Sosyal devletin temel amaçlarından biri, toplumu ve bireyleri yoksulluktan kurtararak güvensizlik alanını daraltmak ve herkesin kendi yaşam şartlarını sağlayacak koşulları ve ortamı oluşturmaktır. Yoksullukla mücadelede temel hedef, herkese insanca yaşaması için gerekli minimum gelir düzeyini garanti etmektir.

Fırsat Eşitliği

Sosyal devlette amaç, bireylere fırsat eşitliği sağlayarak yasa önünde eşitliği daha etkili kılmaktır (Göze, 1980, s. 117). Çünkü sosyal devlet taraftarlarına göre, yasa önünde eşitlik,

1 Prof. Dr. Birgül Ayman Güler, Ankara Üniversitesi TMMOB Mimarlar Odası İstanbul Büyükkent Şubesi tarafından 21-22 Nisan 2005 tarihinde gerçekleştirilen Yasal Değişim Sürecinde İnsan, Toplum, Çevre, Kent ve Mimarlık Sempozyumunda yapılan konuşma metni temel alınarak hazırlanan makaleden alınmıştır.

bireyler arasında yasalardan kaynaklanan eşitsizlikleri kaldırmakla birlikte, tek başına insanların toplumsal hayatta tamamiyle eşit duruma getirmemekte, sosyal-ekonomik durumdaki farklılıkların yol açtığı haksızlıklar bireyler arasında tam anlamıyla eşitliğin sağlanmasını engellemektedir. Dolayısıyla sosyal devlet, sosyal ve ekonomik koşullardaki farklılıkların, insanlar arasında ayrıcalık doğurmasını önlemek için güçsüzleri koruyucu tedbirlerle, sosyal-ekonomik nedenlerin yol açtığı eşitsizlikleri ortadan kaldırmaya çalışır. Sosyal devlet taraftarları, fırsat eşitliği konusunda özellikle eğitim ve öğretim hizmetlerine büyük önem vermektedir. Eğitim ve öğretim hizmetlerinin hem bireysel hem de toplumsal düzeyde faydaları yüksek olup özellikle ileri eğitim kademelerinde kişisel düzeydeki getiriler ön plana çıkmaktadır. Bu nedenle neredeyse bütün ülkelerde devletçe zorunlu ve bedelsiz olarak tüm yurttaşlara sunulan ilköğretim hizmeti yanında, herkese, yeteneklerini ve bilgilerini geliştirerek daha iyi bir meslek edinme, daha yüksek bir gelir düzeyine ve yaşam seviyesine ulaşmaları açısından her düzeyde mesleki ve teknik eğitim ile yüksek öğrenim hizmetinden yararlanabilme olanağı da tanınması gerekir.

Sosyal Güvenlik

Sosyal güvenlik alanında devlet, başta sosyal sigorta olmak üzere, sosyal yardım ve sosyal hizmet araçlarından yararlanarak tüm yurttaşlarının geleceğe güvenle bakmalarını sağlayacak önlemleri alır. Kişilere hastalık, yaşlılık, kaza, sakatlık, işsizlik gibi olasılıklara karşı koruma sağlar. Kişileri sosyal hayatta karşı karşıya kalabilecekleri bu olasılıklar karşısında ekonomik açıdan güçlü kılar. Hayatlarının her döneminde gelir düzeylerinde karşılaşılabilecekleri bir düşmeye karşı kişilere en azından minimum bir gelir seviyesi garanti ederek geleceğe güvenle bakma imkânı verir. Sosyal devlet anlayışına göre; hiç kimse hayat standartlarında umulmadık ve kabul edilemez büyüklükte bir düşüşle karşı karşıya kalmamalıdır. Bu görüş, sosyal devlette, işsizlik yardımlarının ve sağlık alanında sunulan hizmetlerin temel amacıdır (Bar, 1993, s. 8-11).

Tam İstihdam ve İşsizlikle Mücadele

Sosyal devletin temel amaçlarından biri de kişilerin gelir elde etmelerini sağlayacak bir iş edinmeleri için gerekli koşulları sağlamak ve böylece kendi geçimlerini temin edebilecekleri bir işte çalışabilmelerini mümkün kılmaktır.

Sosyal Denge ve Barışı Sağlamak

Sosyal devletin temel amaçlarından biri de sosyal denge ve dolayısıyla sosyal bütünleşme ve barışı sağlamaktır. Sosyal devlet bu amaçla kişiler, sosyal sınıf ve zümreler ile farklı din ve mezheplere mensup olanların öncelikle yasalar karşısında eşit işlem görmelerini sağlamaya ve kişilerin, mensup oldukları sınıf, zümre, ırk, din veya mezhep nedeniyle ya da sahip olduğu ekonomik güçten ötürü ayrıcalıklı muamele görmesini engellemeye çalışır. Haksızlığa uğrayanları, güçsüz kişileri korur.

Ekonomik Büyüme ve Kalkınma

Sosyal devlet, ekonomik büyüme ve kalkınmanın sağlanması amacıyla sermaye yatırımlarını teşvik eder, ekonomik faaliyetlerin tam istihdamı sağlayacak düzeyde gerçekleşmesi için gerekli koşulları ve ortamı sağlamaya çalışır. Sağlık, eğitim, sosyal güvenlik gibi alanlara müdahale ederek ülkenin beşerî sermayesi olan ve ekonomik kalkınmada hayati bir önem taşıyan iş gücünü geliştirmeye, sağlıklı ve verimli çalışması için gerekli ortamı hazırlamaya yönelik tedbirler alır. Refah devleti, bu açıdan bakıldığında kimi iktisatçılara göre, net milli gelirin artış hızında belli bir büyüme sağlayabilen ve bu büyümeden tüm toplumun adil bir şekilde yararlanmasına olanak veren devlettir (Talas, 1999, s. 198).

Türkiye Anayasası’nda Sosyal Hukuk Devleti

1961 Anayasası ile sosyal devlet kavramının Anayasa’ya girdiğini görmekteyiz. Anayasanın başlangıç kısmında, insan hak ve hürriyetlerini, milli dayanışmayı, sosyal adaleti, ferdin ve toplumun huzur ve refahını gerçekleştirmeyi ve teminat altına almayı mümkün kılacak demokratik hukuk devletinin bütün hukuki ve sosyal temelleriyle kurulmasının amaçlandığına dair ifadeler dikkati çekmektedir.

Anayasa’nın 2. maddesinde, “Türkiye Cumhuriyeti’nin başlangıçta belirtilen temel ilkelere dayanan, milli, demokratik, laik ve sosyal bir hukuk devleti” olduğu ifade edilmiştir. Sosyal devlet kavramını ilk kez dile getirdiği için önemli olan bu maddenin gerekçesine değinmek gerekir. Buna göre, sosyal devlet, fertlere yalnız klasik hürriyetleri sağlamakla yetinmeyip aynı zamanda onların insana layık bir şekilde yaşamaları için zaruri olan maddi ihtiyaçlarını karşılamalarını da kendisine vazife edinen devlettir. Modern anayasa, asgari geçim şartlarından, sıhhi bakımdan, öğrenim imkânlarından ve hele barınacağı konuttan yoksun bir kişinin gerçek anlamda hür olamayacağını kabul eden zamanımızın hukuk ve siyaset ilmine ve devlet görüşüne uygun olarak fertlere ve vatandaşlara sosyal birtakım haklar tanımak zorundadır. Her sınıf halk tabakaları için refah sağlamayı kendisine vazife edinen zamanımızın devleti, iktisaden zayıf olan kişileri, bilhassa sosyal bakımdan başkalarına tabi olan işçileri, her türlü dar gelirli ve yoksul kimseleri himaye edecektir. Bu suretle, hem insan şahsiyetine hürmet etmek vazifesini yerine getirecek, klasik hürriyetlerin gerçeklerle alay edercesine bir mahiyet almasına mani olacak hem de çalışan geniş halk tabakalarının refaha kavuşması sayesinde toplum hayatı için daha verimli olmaları hedefine ulaşacaktır (Göze, 1980, s. 190).

Anayasa’nın hazırlık çalışmaları sırasında, daha sonra 2. madde olarak kabul edilen düzenleme, ön tasarıda “Türkiye demokratik, sosyal ve laik bir cumhuriyettir.” şeklinde yazılmıştır. Daha sonra Temsilciler Meclisi Anayasa Komisyonu’nun hazırladığı metinde “Türkiye Cumhuriyeti demokratik ve laiktir, insan hak ve hürriyetlerine, çalışma ve sosyal adalet ilkelerine dayanır.” şeklinde düzenlenmiştir. Son hâli Meclis’te yapılan değişikliklerle ortaya çıkmıştır

(Tunaya, 1975, s. 722-723). Sosyal devlet anlayışına dayanan düzenlemeler bundan ibaret değildir, Anayasa'nın bütününe yansıyan bir anlayıştan söz etmek daha doğru olacaktır. 10. maddenin ikinci fıkrasında, "Devlet kişinin temel hak ve hürriyetlerini fert huzur, sosyal adalet ve hukuk devleti ilkeleriyle bağdaşamayacak surette sınırlayan siyasi, iktisadi ve sosyal bütün engelleri kaldırıp insanın maddi ve manevi varlığının gelişmesi için gerekli şartları hazırlar" denilmek suretiyle, sosyal devlet anlayışının temel hak ve hürriyetlerin gerçekleştirilmesi bakımından bir zemin olarak tasavvur edildiği gösterilmektedir. 1961 Anayasası'nda sosyal haklarla ilgili müstakil düzenlemeler de mevcuttur. Bunları çok kısa zikretmek gerekir. Ailenin korunması, mülkiyet hakkı, çalışma hakkı, sendika kurma hakkı, toplu sözleşme ve grev hakkı, sosyal güvenlik hakkı ve planlama ile ilgili düzenlemeler 1961 Anayasası'nın getirdiği yeniliklerdir (Akad, 1992, s. 50-53).

Türkiye'de Sosyal Güvenlik Harcamaları

1980 itibarıyla tartışılabilen ve tüm dünyayı etkisine alan neoklasik iktisat politikalarıyla artık dünya devletleri korumacı sosyal politikalardan yavaş yavaş vazgeçmekte, her koyunun kendi bacağından asılması anlayışı bütün dünya ülkelerinde hâkim olmaktadır. Gelişmiş ülkeler girilen son finansal krizinde etkisiyle sosyal devletin altın çağı olarak adlandırılan 1945-1975 arasında vatandaşlarına vermiş oldukları imkânları artık kesintiye uğratmaktadırlar. Kıta Avrupası'nda bile devlet tarafından sunulan imkânların artık birçok eleştiriye maruz kaldığı bir döneme girilmektedir. Geline bu noktada Türkiye'nin Anayasasında kendisine atfetmiş olduğu "sosyal hukuk devleti"nin gerekliliklerini yerine getirip getirmeme de kararsız kaldığı görülmektedir. Bir yandan sosyal politikalar üretmesi ve uygulaması için yeni bakanlıklar ihdas edip az da olsa GSMH'deki sosyal harcamaların oranlarını artırmakta bir yandan da bireysel emeklilikle birlikte acaba herkesin kendinden sorumlu olduğu yeni bir döneme mi girilmekte sorusunu aklara getirmektedir. Öyle ki belki 10 yıl sonra aynı ABD'de 2011'de olduğu gibi insanlar dezavantajlı gruplara, özrümlülere, ihtiyaç sahiplerine devletin yapmış olduğu sosyal yardımları protesto edeceklerdir. Şu an uygulanan politikalar zihin dünyalarıyla birlikte insanları buraya doğru da yöneltmektedir.

Tüm dünyada özellikle 2009 krizinden sonra sosyal harcamalardaki inişlere rağmen Türkiye'de 2010 yılında bir düşüş ardından tekrar artış yönlü bir sosyal harcama trendinin olduğunu gözlemliyoruz. Türkiye'de sosyal harcamalar kalemindeki artışın birkaç sebebi vardır şüphesiz. Bunlardan ilki son dönemdeki sağlık reformuyla birlikte hayata geçirilen yeni sağlık sistemi ve yeni açılan aile sağlık ocaklarıyla hastanelerdir. Yine son dönem eğitim yatırımlarının, açılan üniversitelerin, Türkiye'de eğitim seviyesini artırabilmek için zorunlu eğitim kapsamına alınan vatandaşların artırılmasının eğitim harcamalarını artırmalarını söyleyebiliriz. Son olarak özellikle Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı aracılığıyla yapılan sosyal hizmet ve yardımların bu oranın artmasında etkisinin olduğu söylenebilir. Burada gözden kaçırılmaması gereken husus dünyadaki krizden dolayı kimi ülkeler küçülürken Türkiye'nin büyüme ile birlikte bu oranları artırmasıdır.

Tablo 1.*Dünyada Kamu Sosyal Harcamalarının GSYH İçindeki Oranı (%) (OECD, 2012)*

Ülkeler	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012
Avusturya	17,3	16,8	17,0	17,2	17,1	16,5	16,1	16,0	16,5	18,0	16,6	16,4	16,1
Avustralya	26,7	27,0	27,3	27,9	27,7	27,4	27,0	26,4	26,7	29,1	28,9	28,3	28,1
Belçika	25,4	25,8	26,2	26,3	26,5	26,4	26,4	26,3	27,4	29,7	29,4	28,9	28,6
Kanada	16,5	17,0	17,1	17,2	17,1	17,0	16,9	16,9	17,7	19,6	19,3	19,3	19,3
Çek Cumhuriyeti	19,8	19,8	20,6	20,7	19,7	19,5	19,1	18,8	18,7	20,3	20,4	20,6	20,4
Danimarka	25,7	26,1	26,6	27,9	27,7	27,2	26,6	26,0	26,6	30,2	30,1	29,9	29,5
Finlandiya	24,3	24,3	25,0	25,9	26,0	26,1	25,9	24,9	25,7	29,6	29,1	28,4	28,0
Fransa	27,7	27,7	28,4	28,9	29,0	29,0	28,6	28,4	28,6	30,7	31,0	30,4	29,9
Almanya	26,6	26,7	27,4	27,7	27,1	27,2	26,1	25,2	25,2	27,6	27,3	26,4	25,8
Yunanistan	19,2	20,6	20,1	19,8	19,9	21,0	21,3	21,3	22,7	24,6	23,2	23,4	23,1
Macaristan	20,3	20,1	21,3	22,4	21,6	22,6	22,9	22,9	23,5	24,4	23,5	23,1	22,1
İzlanda	15,2	15,3	16,8	17,7	17,4	16,3	15,9	14,6	15,1	17,7	15,8	14,8	14,0
İrlanda	13,3	14,3	15,2	15,6	16,0	15,8	15,8	16,3	18,8	22,5	22,8	21,4	19,8
İtalya	23,3	23,5	24,0	24,4	24,7	25,0	25,1	24,9	25,6	27,5	27,5	27,0	26,4
Japonya	16,5	17,4	17,8	18,1	18,2	18,6	18,4	18,7	20,0	-	-	-	-
Lüksemburg	19,8	20,7	22,0	23,3	23,9	23,0	21,8	20,6	21,2	24,4	23,5	23,4	23,6
Meksika	5,3	6,0	6,3	6,7	6,6	6,8	7,0	7,2	8,4	8,8	8,2	8,5	-
Hollanda	19,8	19,7	20,5	21,2	21,1	20,7	20,3	20,1	20,2	22,5	22,6	22,2	21,5
Yeni Zelanda	19,1	18,4	18,5	18,0	17,7	18,1	19,0	18,4	20,1	21,4	21,8	22,1	21,8
Norveç	21,3	22,2	23,7	24,6	23,3	21,7	20,4	20,8	20,6	24,0	24,0	22,7	22,4
Polonya	20,5	21,9	22,3	22,3	21,4	21,0	20,8	19,8	19,9	21,4	21,8	21,4	21,1
Portekiz	18,9	19,2	20,5	22,2	22,4	22,9	22,9	22,5	23,0	25,9	26,1	25,3	25,4
Slovak Cumhuriyeti	17,9	17,6	17,7	17,0	16,5	16,3	16,0	15,7	15,8	18,5	18,2	17,6	17,0
İspanya	20,4	20,1	20,4	21,0	21,2	21,4	21,4	21,6	23,1	26,3	26,7	25,9	25,3
İsveç	28,4	28,7	29,4	30,1	29,5	29,1	28,4	27,3	27,3	29,6	28,2	27,2	26,5
İsviçre	17,8	18,3	19,1	20,2	20,2	20,2	19,2	18,5	18,1	19,6	19,6	19,1	18,5
Türkiye	9,8	9,8	9,8	9,8	9,9	9,9	10,0	10,5	-	-	-	-	-
İngiltere	18,6	19,3	19,4	19,8	20,5	20,6	20,4	20,5	21,5	24,3	24,4	23,7	22,9
ABD	14,5	15,3	15,9	16,0	15,9	15,8	16,0	16,2	16,8	19,5	20,4	20,3	19,5
Şili	13,2	13,4	13,4	12,8	11,7	11,2	10,5	10,6	10,6	12,5	11,6	-	-
Estonya	14,1	13,2	13,0	13,1	13,5	13,2	12,8	13,0	15,6	19,7	19,7	18,3	17,3
Slovenya	22,9	23,0	23,1	22,6	22,2	21,9	21,5	20,3	20,9	23,6	23,9	24,0	23,7
OECD-34	18,9	19,2	19,7	20,1	19,9	19,8	19,5	19,2	20,2	22,5	22,2	22,1	22,1

Tablo 2.*Türkiye’de Kamu Kesimi Sosyal Harcamalarının GSYH İçindeki Oranı (Kalkınma Bakanlığı, 2012)*

	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011 (1)	2012 (2)
EĞİTİM (3)	3,1	3,5	3,3	3,3	3,2	3,1	3,2	3,4	3,9	4,0	4,0	4,0
SAĞLIK (3)	3,2	3,7	3,8	4,0	4,0	4,1	4,0	4,3	5,0	4,5	4,4	4,3
SOSYAL KORUMA	5,7	6,3	7,2	7,0	7,3	7,1	7,4	7,2	8,2	8,3	8,4	8,7
TOPLAM	12,0	13,5	14,3	14,3	14,5	14,3	14,6	14,8	17,2	16,9	16,9	17,0

(1) Gerçekleşme Tahmini

(2) Program

(3) Konsolide ve katma bütçeli kuruluşlar (2006 yılından itibaren merkezi yönetim kapsamındaki kuruluşlar), bütçe dışı fonlar, KİT’ler, sosyal güvenlik kuruluşları, döner sermayeler ve mahalli idarelerin harcamalarını içermektedir. Ayrıca, sosyal yardım mahiyetinde olan yeşil kart harcamaları sağlık harcamaları kapsamında değerlendirilmiştir. 2007 yılından itibaren Sağlık Harcamaları İzleme ve Değerlendirme Komisyonu tarafından oluşturulan yeni kamu sağlık harcaması tanımı kullanılmıştır.

Tablo 3.*Türkiye’de Sosyal Yardım ve Hizmet Harcamalarının GSYH İçindeki Oranı*

2002*	2004**	2006**	2008***	2009***	2010****	2011****
0,50	0,66	1,09	1,03	1,37	1,37	1,38

(Coşkun, Güneş & Ortakaya, 2012; Kalkınma Bakanlığı, 2012; Karadoğan, 2012; Ortakaya, 2012).

Burada sorulması gereken Türkiye’nin Anayasasında kabul ettiği sosyal devlet ilkelerini yerine getirip getirmediğidir. Türkiye’de devletin dünyada olduğu gibi sosyal devlet normlarına birebir uyduğunu söylemek zordur. Türkiye teoride sosyal devlet olduğunu kabul etmiştir, bazı uygulamaları ile bunu göstermiştir ama dünyada uygulandığı anlamda bir sosyal devlet değildir. Yeni yeni özürülüler ve dezavantajlı gruplar ile ilgili politikalar üretilmeye, onların da sosyal hayata dahil olmalarını sağlamaya yönelik politikalar oluşturulmaya başlanmıştır. Tüm vatandaşlarını kapsayıcı sosyal politikalar üretmeye başladıkları sırada, başkaca liberal politikalar üretmeleri de bir başka sorunlu alandır.

Birkaç paradoks alan var ki Türkiye’de devletin ürettiği sosyal politikaların geleceğini sorgulatmaktadır. Bunlar bireysel emeklilikle birlikte acaba ABD’de olduğu gibi ulusal bir sosyal güvenlikten vazgeçip her bireyi kendi kazanımlarıyla başbaşa mı bırakacağı veya sosyal güvenliğe yaptığı harcamaları bu sisteme yapmış olduğu yatırımlardan dolayı kesip kesmeyeceğidir. Bu husustaki başkaca sıkıntı sisteme yatırılan katkılar devletin kasasından çıktığı için sisteme giremeyen insanların da ödediği vergilerden olmasıdır. Zaten sisteme girebilecek gücü kendisinde bulamayan vatandaşın hakkının da parasını artırıp sisteme girenler ekstre verilmesi sosyal devlet anlayışını zedelemektedir. Bunun bir benzeri ABD’deki bireysel emeklilik fonlarına yöneltilen eleştiride, “vergi avantajı sağlanarak güçlendirilen bu programların genellikle yüksek gelir düzeyine sahip grupların daha yüksek emekli gelirine sahip olmak için katıldıkları programlar olduğu ve uygulamanın yüksek gelir düzeyine sa-

hip gruplara gelir transferi sağladığı” iddiasından gelmektedir. Nitekim 2006 yılı verileri, bu amaçla yapılan vergi teşviklerinin tutarından yüksek gelirli % 20’lik grubun yararlandığını ortaya koymuştur (Ghilarducci, & Weller, 2007, s. 2).

Diğer bir alan ise sağlıkta ve eğitimdeki özel sektörün payının gün geçtikçe artmasıdır. Artık eğitimin Türkiye’de gerek özel okullar gerekse dershaneler vasıtasıyla paralı oluşu, imkânı olmayanların eğitim sisteminde kendilerine yer bulmalarını zorlaştırmaktadır. Zaten birçok maddi sıkıntıdan dolayı eğitim almakta zorlanan bu kesimin bir de özel sektöre bağımlı hâle gelmesi sosyal devletin amaçlarından biri olan sosyal refahın tüm topluma yayılması- nın önündeki önemli engellerden biridir. Benzer bir husus da sağlıkta özel sektörün ağırlı- ğının artırılmasında görmekteyiz, refahın bütün topluma yayılabilmesi için erişilebilirliğinin önündeki engeller kaldırılmalıdır.

Üçüncü paradoks alan ise özel istihdam büroları vasıtasıyla özellikle ücretli çalışan kesimin işverenler ve büro tarafından istismar edilebilmesi, iş akdinin ne zaman sonlanacağını bi- lemeyen çalışanın geleceğiyle ilgili duyduğu kaygılardır. Gerek çok ucuza çalıştırılması ge- gerekse iş akdinin belirsizliği işçinin sosyal hayatta sağlıklı bir yaşam sürmesini engellemekte, toplumla uyumlu ve faydalı bir birey olmasının önüne geçebilmektedir. Görünürde işveren- ler için büyük tasarruf olan bu sistemin işsizliği körükleyeceği de gün gibi aşîkârdır. Her ne kadar bu tür çalışma akdiyle çalışan işçi sayısında bazı kısıtlamalar olsa da işverenin kendi işçilerinin taleplerini, kiralık işçileri göstererek geri çevirmesi de söz konusudur.

Sonuç

Devletimiz, sosyal devlet ilkesini benimsemesine karşın gerek siyasal sisteminde (halk ege- menliğini yansıtan temsili demokrasisinde) gerekse ekonomik ve sosyokültürel sisteminde yaşadığı ciddi sıkıntılar nedeniyle henüz sosyal devlet olabilmeyi başaramamış değildir. Bütün burada saydığımız veya gözümüzden kaçan paradoks alanlarda ve içinde bulunduğu- muz dönemde ülkelerin ekonomilerinin gittikçe liberalleştiği bir dünyada Türkiye’nin nasıl sosyal politikalar üreteceğini önümüzdeki yıllarda daha net göreceğiz. Bir yandan dünyaya entegre olmaya çalışan ve büyümek isteyen bir Türkiye, öbür yandan vatandaşının sosyal refah düzeyini artıran bir ülke. Görünen o ki gelecek yıllarda Türkiye’nin yöneticilerini çok ciddi bir tercih beklemektedir. Kanaatimizce Türkiye sosyal politika alanında kendine has bir yol izleyecek ve hem sermaye sahiplerini büyütecek hem de halkın refahını artıracaktır. Sosyal refahı artırmak için devletin hiç şüphesiz sivil toplumun Türkiye’deki gücünden de yararlanması gerekecektir. Bu noktada sosyal devlet fonksiyonlarını yerine getirmek isteyen devletin dikkat etmesi gereken, düşük gelirliden alıp yüksek gelirli olanlara vermesi değil, adaletli bir şekilde üretilen GSMH’nın tüm toplumun refahını sağlayacak şekilde dağıtılma- sıdır.

Kaynakça

- Akad, M. (1992). *Teori ve uygulamada sosyal güvenlik hakkı*. İstanbul: Kazancı Yayınları.
- Aktan, C. & Özkıvrak, Ö. (2003). *Sosyal refah devleti*. 9 Temmuz 2012 tarihinde <http://www.canaktan.org/politika/refah-devleti/amaclar.htm> adresinden edinilmiştir.
- Aslan, O. E. (2005). *Kamu personel rejimi*. Ankara: TODAİE Yayını.
- Barr, N. (1993). *The economics of the welfare state*. Oxford: Oxford University Press.
- Coşkun, S., Güneş, S. & Ortakaya, F. (Ekim, 2012). Asgari gelir desteği ve Türkiye'de uygulanabilirliği: Bir model denemesi. *Gazi Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi*, 13(3), 129-158.
- Ghilarducci, T., & Weller, C. E. (2007). Issues still facing employer-based pensions: Introduction to the volume. In (Ed.), T. Ghilarducci, & C. E. Weller *Employee pensions*. LERA: Illinois.
- Gough, I. (1987). *Welfare state. The new palgrave: A dictionary of economics*.
- Göze, A. (1980). *Liberal, Marksist, faşist ve sosyal devlet sistemleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.
- Kalkınma Bakanlığı. (2006). *Dokuzuncu kalkınma planı (2007-2013) 2012 yılı programı*. Ankara.
- Kalkınma Bakanlığı. (2012). *Kamu kesimi sosyal harcama istatistikleri*. 7 Ekim 2012 tarihinde http://ekutup.dpt.gov.tr/ekonomi/rip/tr/kamu_kesimi_sosyal_harcama_istatistikleri.pdf adresinden edinilmiştir.
- Karadoğan, E. (2012). *Küreselleşme sürecinde sosyal yardımların bireyin öz saygı düzeyine etkisi bağlamında dönüşümü ve etkinliği*. Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2012.
- OECD. (2012). *Public social spending in selected OECD countries, in Percentage of GDP*. Retrieved October 13, 2012 from <http://www.oecd.org/social/socialpoliciesanddata/socialspendingdatabasesocx.htm>.
- Ortakaya, F. (t.y.). *Sosyal yardımlarda dönüşüm aracı olarak "asgari gelir desteği" modeli taslak çalışması*. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı.
- Özbudun, E. (2003). *Türk anayasa hukuku, op. cit.* Ankara: Yetkin Basım ve Yayıncılık.
- Güngör, K. (t.y.). *Refah devleti*. 8 Kasım 2012 http://www.canaktan.org/politika/anti_leviathan/diger-yazilar adresinden edinilmiştir.
- Rosanvallon, P. (2004). *Refah devletinin krizi* (Çev. B. Şahinli). Ankara: Dost Yayını.
- Talas, C. (1999). *Ekonomik sistemler*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Tunaya, T. Z. (1975). *Siyasi müesseseler ve anayasa hukuku*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.

Teorik Temelleri Bakımından Türkiye’de Sosyal Güvenlik Uygulamalarına Ahlaki ve Sosyoekonomik Yaklaşım

Tuğba Güner* Gülsüm Korkut**

Giriş

Sosyal güvenlik modern toplumlarda refah devleti kavramının temel unsurlarından birini teşkil etmektedir. Bu nedenle sosyal güvenlik şemsiyesi altında gerçekleştirilen uygulamaların toplumdaki tüm kesimlere ihtiyaçları doğrultusunda sağlanması gerekmektedir. Türkiye’de sosyal güvenlik kurumları kişilerin prim ödeyerek çeşitli risklere karşı sigortalandıkları primli sosyal güvenlik sistemi ve primsiz olarak uygulanan sosyal yardım ve hizmetlerden meydana gelmektedir. Primli sisteme tüm çalışanların katılımı zorunludur. Aktif sigortalı olarak çalışan nüfusun ödediği primlerle pasif sigortalı olarak adlandırdığımız emeklilik, malullük ve ölüm sigortasından aylık ya da gelir alan kişilerin finansmanı sağlanmaktadır. Primsiz sistem ise Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı ve Sosyal Güvenlik Kurumu tarafından uygulanmakta bakanlık sığınma evleri, çocuk evleri, huzurevleri kurmakta ve maddi veya ayni olarak yoksul ve muhtaç kesim desteklenmektedir. İslamiyet’te sosyal güvenlik ise Kur’an-ı Kerim’de ve sünnette teşvik edilmiş, Dört Halife Döneminden itibaren İslam tarihinde değişik uygulamalarla sosyal dayanışma toplum arasında sağlanmaya çalışılmıştır. İslam sosyal güvenlik kurumlarının değerlendirilmesi konusunda mümkün olduğunca Türkçe temel kaynaklara ulaşılmaya çalışılmış; Kur’an-ı Kerim’den yapılan meallerde Diyanet meali (2013) kullanılmıştır. Çalışmada amaç İslamiyet’te sosyal güvenlik konusunda var olan anlayışın günümüz sosyal güvenlik anlayışı ile benzerliklerini ve farklılıklarını değerlendirerek bu değerlendirmeler ışığında birtakım öneriler sunmaktır.

* Arş. Gör., Süleyman Demirel Üniversitesi, Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümü.

** Arş. Gör., Süleyman Demirel Üniversitesi, Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümü.

İslam'da Sosyal Güvenlik Müesseselerinin Değerlendirilmesi

İslam dininde sosyal yardımlaşmayı veya sosyal güvenliğı sağlayan müesseseler ikiye ayrılabilir: Birinci grup müesseseler zorunludur. Yani Müslümanlar bu müesseselerin gereğini yerine getirmek zorundadırlar. Çünkü bu müesseseler ayetlerle ortaya çıkmıştır. Bir kısım müesseseler ise zorunlu değildir. Yani İslam dininin kaynakları tarafından Müslümanlara tavsiye edilmiştir. Birinci gruptakiler gibi Müslümanlar için farz veya vacip değildirler ama yerine getirildikleri takdirde Müslümanlar sevap kazanırlar (Armağan, 2009). İhtiyaç sahiplerine yardım etmeyle ilgili ayetler incelendiğinde, İslam'da bütün türleriyle yardımın insan onurunu incitmeden sergilenen onurlu bir davranış olduğu söylenebilir (Gül, 2010).

Bu bölümde İslam'da sosyal güvenlik müesseselerinin bir kısmı ele alınarak genel bir değerlendirme yapılacaktır.

İslam'da Zorunlu Sosyal Güvenlik Müesseseleri

İslam dini açısından özel olarak güvenlik kurumu adı altında bir müessese bulunmayabilir. Bunun anlamı benzer müesseselerin İslam dini içerisinde yokluğu değildir. Farklı bir yapılanma ve bakış açısı vardır. İslam'da bu tip kurumlar İslam'ın kendi şahsından ortaya çıkmıştır. İslam'da gelirin ve servetin belli ellerde toplanması uygun görülmemiş, dağıtılması esas alınmıştır. Bu sayede toplumda gelir dağılımında adalet sağlanmış olacaktır. Modern sosyal güvenlik sistemlerinde ise gelirin yeniden dağılımı bir amaç olduğu gibi bunun yanında sosyal güvenlik fonlarında biriken paralar devlet için değerli bir gelir kaynağı olmakta ve devlet bu fonlarda biriken paraları başka harcama kalemlerinde kullanabilmektedir.

İslam'da zorunlu sosyal güvenlik müessesesi olarak değerlendirilebilecek kurumlar; zekât, fitre, nafaka, kefaref olarak sıralanabilir. Çalışmada tüm müesseseler ele alınmadan sadece günümüzdeki uygulamalarla benzerlikler taşıdığı varsayılan uygulamalar değerlendirilecektir. Burada zekât ve fitre kurumu ele alınacak, nafaka ve kefaref müesseselerinin kapsamı çok geniş olduğu için çalışmada yer almayacaktır.

Zekât

Zekât İslam'ın beş şartından birisi olup dinî bir terim olarak belirli bir malın bir kısmının Allah rızası için muayyen kişilere verilmesi demektir. Zekât, İslam'ın beş temel esastan biri olup hicretin ikinci yılında Medine'de farz kılınmıştır (Diyaret, 2013).

Sosyal güvenlik anlamında zekât ise devletin gelirlerini ve giderlerini düzen altına alan; üretim, para ve servetlerin dağılımını bir sistem içerisinde gerçekleştiren ve iktisadi açıdan düzen sağlamayı amaçlayan bir sistemdir (Ebu's-Suud, 1983). Zekât paranın belirli ellerde toplanmasının tamamen karşıtıdır. Paranın tasarruf edilmesi eğilimini engeller. İşletilmeyen stokların yatırımı açısından manevi bir neden oluşturur (Mannan, 1980). İslamiyet'in getirdiğı fitre, zekât, sadaka gibi müesseseler gelirin yeniden dağılımında önemli rol oyna-

maktadır. Serveti ve geliri olanlardan belirli bir oranın altında geliri olanlara ya da geliri sıfır olanlara bir aktarım söz konusudur (Yazgan, 1992). Zekât vermekle yükümlü olanlar belirli bir hayat standardının üzerinde kalanlardır. Böyle bir standardın olduğu pek çok hadisle sabittir.

Fitre

Ramazan bayramı öncesi yoksulları mutlu etmek ve de Müslümanların bayram yaptıkları bir günde, toplumda yoksulluktan dolayı dilenmeyi engellemeye yönelik olarak meşru kılınan fitre, zekâtın dışındaki sadakalar arasında önemli bir yere sahiptir (Gözübenli, 2007).

İslam’da Gönüllü Sosyal Güvenlik Müesseseleri

İslam’da sadaka, karz-ı hasen ve vakıf müesseselerini gönüllülük esasına dayanan sosyal güvenlik müesseseleri olarak sınıflandırabiliriz. Bu müesseselerin uygulanması kişilere bırakılmış, zorunlu bir sistem olarak düzenlenmemiştir. Çalışmada bu müesseselerden sadaka ve vakıf ele alınarak karz-ı hasen çalışmaya dâhil edilmeyecektir.

Sadaka

Sırf Allah’ın rızasını kazanmak için Onun yarattıklarına karşı yapılan maddi ve manevi her iyiliğe sadaka denir (Temiz, t.y.). Sadaka, ahlaki bir vazifenin ifası maksadıyla verilen şeyleri ifade etmektedir ki gerçekte sadaka, dine dayanan ahlaki bir vazifenin edasından ibarettir; yani sadaka, içtimai bir terimdir (Şener, 1984).

Kur’an-ı Kerim’in birçok yerinde var olan düzenlemeye göre Allah sadakayı, öncelikle mal sahibinin muhtaç yakınlarının faydalanması için bütün muhtaçlara teşmil etmiştir. Bu durum, akrabalık ilişkilerinin güçlendirilmesine, aile fertleri arasında ilgi ve alakanın artırılmasına İslam’ın özen gösterdiğini vurgular (El-Haşşab, 2011).

Vakıf

Bir insanın sahip olduğu bir mülkü üzerinde hiçbir kullanma hakkı kalmamak üzere süresiz olarak hayırlı bir işe vermesi demek olan vakıf, bir müessese olarak Türk-İslam medeniyetinde her alandaki güzel örnekleriyle var olmuştur (Yüksek, t.y.). Vakfın kuruluş amaçları, yoksullara yardım ederek insanlar arasında ekonomik dengenin oluşmasına yardım etmek, birlik ve beraberliği sağlamak ve Allah’ın hoşnutluğunu kazanmaktır (Şen, 2011).

İslam’da Sosyal Güvenlikte Devletin Rolü

İslam’a göre yalnızca maddi çözümler insanın sorunlarını çözmek için yetersiz kalmaktadır. Bu yüzden İslam, hem maddi hem manevi çözümler sunarak insanın sosyal güvenlik ve himaye ihtiyacını azaltmaya ve onu kendi kendine hayatını devam ettirecek hâle getirmeye çalışmaktadır. Ayrıca tüketimi arttıran unsurlara karşı insanı bilinçli davranmaya, seçici olmaya ve ihtiyaçlarını sınırlamaya çalışmaktadır (Diyabet, 2009).

Zekât İslam devletlerinde Kur'an-ı Kerim'in devlete tanıdığı bir gelir kaynağı, bir vergi olarak kabul olunmuş ve uygulanmıştır. Böylece zekât iktisadi ve başka amaçlarla da kullanılmaya başlanmıştır. İslam anlayışına göre, zekât bir bağış, sadaka değildir; zenginin görevi, fakirin ise hakkıdır (Dilik, 1988).

Zekâtın insanlığın önemli sorunlarını çözebilecek bir güç taşıdığı görülmektedir. Günümüzde Müslüman devletler eğitim, sağlık, emek ve sosyal refahla ilgili çeşitli kalkınma planlarının finansmanı için kendi kaynaklarını zekât yoluyla harekete geçirebilirler. Bu nedenle devlet yalnızca zekât gelirini toplamakla kalmamalı aynı zamanda zekât müessesesini denetlemelidir (Eskicioğlu, 2007).

Türkiye'de Sosyal Güvenlik Uygulamaları

Türkiye'de sosyal güvenlik sistemi devlet tarafından primli ve primsiz sistem olarak yürütülmektedir. Sosyal yardım ve sosyal hizmetler primsiz ayağı; sosyal sigortalar ise primli ayağı oluşturmaktadır. Devlet uygulamaları dışında ise özel sigorta uygulamaları, sivil toplum kuruluşları aracılığıyla yürütülen yardımlar var olmaktadır.

Çalışmada primli sosyal güvenlik sistemi konusunda görüşler ele alınarak primsiz sosyal güvenlik sistemi ise hadis, ayet ve Hz. Peygamber ve Dört Halife Dönemi'nde var olan uygulamalar üzerinden günümüz uygulamaları değerlendirilecektir.

Sosyal Yardım

Sosyal güvenliğin uygulanmasında başvurulacak en eski metotlardandır. Kendisinin ve bakmakla yükümlü olduğu kişilerin temel ihtiyaçlarını karşılamak için gerekli asgari gelire sahip olmayanlara sağlanan yardımlardır (Dinçer, 2008, s. 3). Sosyal yardımda amaç yardım verilen kişinin en yakın zamanda yeniden çalışabilme, gelir elde etme ve bunun sonucunda kendi geçimini sürdürme imkânına kavuşmasıdır (Dilik, 1994, s. 52-53).

Sosyal yardımlar türlü biçimlerde uygulanabilmektedir. Bu anlamda sosyal yardım aynı ve nakdi bütün yardımları kapsayan bir içeriktedir. Uygulamada sosyal yardımlar daha çok para yardımı şeklinde uygulanmaktadır (Arıcı, 1999, s. 138).

Türkiye'de sosyal yardımlar primsiz ödemeler ve genel yardımlar şeklinde gruplandırılmıştır. Genel yardımlar; 1986 yılında kurulan Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışmayı Teşvik Fonu üzerinden sağlanan yardımlar, 1992 yılında sosyal güvenlik kapsamında olmayan nüfusun sağlık hizmeti alması için başlatılan yeşil kart uygulaması genel yardımlar kapsamındadır. Genel yardımlar SYDTF, SHÇEK, Vakıflar Genel Müdürlüğü ve belediyeler aracılığıyla yapılmaktadır. Bazı ülkelerde sosyal yardımlar yalnızca iş gücü piyasasında yer almayan ve mal varlığı olmayan nüfusu da kapsayabilmektedir (TEPAV, 2013).

Sosyal Sigorta

Sosyal sigorta sosyal güvenliğin bir kısmıdır. Ayırt edici yönü maliyetinin büyük bir kısmının ivaz alanların veya onların adına işverenlerin ödediği primlerle finansmanının sağlanması ve ivazlarla primler arasında belli bir ilişkinin bulunmasıdır. Şekil ve önemi ne olursa olsun gerek birey gerekse devlet eliyle yapılan sosyal yardımların zayıf tarafları bulunmaktadır. En önemli kamu hizmetinden biri olan sosyal yardımlar bugün sosyal yardımlardan ziyade birçok ülkede sosyal sigortalar eliyle yapılmaktadır. Sosyal sigorta bireylerin tek başlarına üstesinden gelemeyecek oldukları risklerin zararlarını kısmen de olsa önlemektedir (Dicleli, t.y.).

Türkiye’de Sosyal Güvenlik Uygulamalarının İslami Yönden Değerlendirilmesi

Türkiye’de sosyal güvenlik uygulamalarında nüfusun kahir ekseriyetinin Müslüman olması nedeniyle İslami açıdan değerlendirilebilecek uygulamalar mevcuttur. Bunların uygulamaya konulurken İslami esasların temel alınıp alınmadığı bilinmemekle beraber; değerlendirmelerde İslam’a göre uygulanıp uygulanmamasından ziyade benzer yönlerin varlığı irdelenecektir. Türkiye’de sosyal güvenlik sistemi; primli sosyal güvenlik sistemi ve Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı tarafından yürütülen hizmetler üzerinden incelenecektir. Sosyal Güvenlik Kurumu tarafından 2022, 1005, 3292 Sayılı Kanunlar kapsamında yürütülen yaşlı, özür, İstiklal Harbi ve Kore Harbi gazileri aylıkları, Kıbrıs Harbi gazileri aylıkları, vatani hizmet emeklisi aylıkları bu çalışma kapsamında incelenmeyecektir.

Karşılıklı Yardımlaşma Açısından Primli Sosyal Güvenlik Sistemi

Karaman’a göre bugün yürürlükte olan düzene ve kanunlara göre kurulmuş bulunan Sosyal Güvenlik Kurumu kuruluş ve işleyişinde bazı aksaklıklar, amaca aykırı düzenleme ve uygulamalar içermektedir. Geçimini sağlayamayan dar gelirliden de prim alınmakta, emeklilik hâlinde daha yoksula az, daha zengine daha fazla miktarlarda aylık ve gelir bağlanmaktadır. Sosyal güvenlik kurumlarının mali kaynakları gönüllü bağışlardan, fazlası olandan alınacak vergiden ve zekâttan, devletin çeşitli gelirlerinden sağlanmalı, ödenen aylık ve gelirler ihtiyaca göre ayarlanmalıdır (Karaman, t.y.).

Yazgan’a göre sosyal dayanışmanın sağlanmasında en büyük payı sosyal güvenliğe aittir. Günümüzde sosyal güvenlik, kendi iradeleri dışında tehlikeye uğrayan insanların, bu tehlikelerin zararlarından kurtarılma garantisi olarak ifade edilebilir. Bu basit ve kısa tarifi unsurları teker teker ele alındığı zaman, fitre ve zekâtın modern sosyal güvenlik kavramına yakın değil fakat birebir uygun oldukları söylenebilir. Yazgan yaşlılık sigortasını sosyal güvenlik aylığı olarak saymamış, İslamiyet’teki her yardımın da sosyal güvenlik uygulaması olarak nitelendirilemeyeceğini ifade etmiştir (Yazgan, 1987).

Mannan’a göre İslam Devleti’nde sigorta teşvik edilmeli ve tüm vatandaşları kapsayacak şekilde yayılmalıdır. Yaşlılık ve işsizlik, hastalık, kaza sigortası herkesi kapsayacak şekilde devlet eli ile yürütülebilir. Böylece herkes ortak bir şekilde hasta, yaşlı, aç ve işsize bakmakla

yükümlü tutulmuş olur. Primlerle birlikte devlet zekâtı da sigorta harcamaları için kullanabilir (Mannan, 1980).

Beşer'e göre asgari ücretle çalışan başka bir mal varlığı olmayan ücretli çalışan bireylerden kesilecek primler onu kulluk noktasında sıkıntıya sokacak hatta parası olanı kulluğa zorlayacağından caiz görülemez, burada gelirin yeniden dağılımı sırf zenginden fakire doğru uygulanmamaktadır. Bu nedenle adil bir gelir dağılımı bulunmamaktadır (Beşer, 1987).

Armağan'a göre modern sistemlerde sosyal güvenlik tedbir ve müesseseleri, sadece devlet tarafından yürütülmektedir. Bu ise ancak devletin mali gücü ile orantılı bir tedbir olabilir. İslam hukuku ise, devlete vazife verdiği gibi, zenginlere de vazife vermiş ve hatta tüm fertlerden, yoksulların yardımına koşmalarını istemiştir. Böylece, devlet bir tedbir almasa dahi kişiler, kendi inisiyatifleri ile muhtaç kimselere yardım etmek durumundadırlar (Armağan, 2009).

Vakıf Kurumu Açısından Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Bünyesinde Yürütülen Hizmetler

Vakıf kurma konusunda Müslümanları teşvik edici pek çok ayet ve hadis vardır.

Mesela:

"Allah yolunda her ne harcarsanız, Allah onu bilendir." (Al-i İmran, 3/92)

"Hayır işleyin ki kurtulabilesiniz." (Hacc, 22/77)

"İyilikte ve fenalıktan sakınma konusunda birbirinizle yardımlaşın." (Maide, 5/2).

Müslümanları, vakıfların kurulmasına teşvik etmiştir.

Yine Hz. Peygamber Hz. Ömer'e sahip olduğu hurmalığı vakfetmesini, böylece mahsulün muhtaçlara yedirilmesini ifade ve tavsiye etmiştir. Bu örnekler yüzyıllar boyu İslam toplumlarında vakıflar ve benzeri kuruluşlar yoluyla sosyal güvenlik hizmetlerinin gelişmesini sağlamıştır (Aşıkoğlu, 1999) .

Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışmayı Teşvik Fonu

Gücünü Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın "Türkiye Cumhuriyeti sosyal bir hukuk devletidir." hükmünden alan Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışmayı Teşvik Fonu 14.06.1986 tarihinde yürürlüğe giren 3294 sayılı Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışmayı Teşvik Kanunu ile kurulmuştur (Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, 2013).

Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışmayı Teşvik Fonunun gelirleri; fona kanun ve kararnamelerle kurulu bulunan ve kurulacak olan fonlardan Bakanlar Kurulu kararıyla % 10'a kadar aktarılacak miktardan, bütçeye konulacak ödeneklerden, trafik para cezası hasılatının yarısından, Radyo ve Televizyon Üst Kurulu reklam gelirleri hasılatından aktarılacak % 15'lik miktardan, her nevi bağış ve yardımlardan, diğer gelirlerden para aktarılmaktadır. Bu uygulama Hz. Peygamber dönemindeki uygulama gibi zorunlu bir uygulamadır.

Tablo 1.
SYDVF’nin Gelir ve Giderleri

Yıllar	Gelirler(TL)	Giderler (TL)
2003	826.583.000	651.990.000
2004	1.260.574.000	1.347.846.000
2005	1.357.521.871	1.304.664.099
2006	1.379.511.063	1.389.547.995
2007	1.597.593.985	1.413.757.199
2008	2.037.888.054	1.797.079.768
2009	2.410.010.502	2.365.038.720
2010	2.292.256.839	2.032.537.496,22
2011	2.745.185.929	2.622.412.735,02

Sosyal Yardımlar Genel Müdürlüğü, (2013).

Tablo’da yıllara göre sosyal yardımlaşma ve dayanışma fonunun gelir ve giderleri verilmiştir. 2004, 2006 yıllarında giderler gelirleri aşmıştır. Diğer yıllarda ise gelirler giderlere oldukça yakın bir şekilde seyretmektedir.

Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışmayı Teşvik Fonunun giderlerine konu olan yardımlar Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Vakıfları aracılığıyla yapılmaktadır. Vakıfların yaptığı yardımlar;

Muhtaç ve özürlü vatandaşlara yakacak, yiyecek, giyecek, eşya ve tedavi giderleri ile fonksiyon kazandırıcı, ortopedik ve diğer yardımcı araç ve gereç ihtiyaçları ile maddi yardım ve eğitim ihtiyaçları için yapılan yardımlar, şehit aileleri ve gazilerin ihtiyaç duydukları maddi ve manevi destek sağlanmaktadır. Ramazan ayı ve dinî bayramlarda yoksul ailelere gıda, giyecek ve nakdi yardımlar yapılmakta; fakirlere iftar yemeği verilmektedir. Doğal afetlerde zarara uğrayan, mahsur kalan vatandaşlara yardım yapılmaktadır. Yetiştirme yurtları, çocuk yuvaları, huzurevleri, özürlü rehabilitasyon merkezleri, toplum merkezleri, çocuk ve gençlik merkezleri ve kadın sığınma evlerine de ihtiyaç duydukları konularda yardımlar yapılmaktadır (İstanbul SYDV, 2013).

Çocuklara Yönelik Yardımlar

Hazreti Muhammed zamanında ganimet olarak elde edilen gelirlerin bir kısmı yetimler için harcanırdı: “Allah’ın, fethedilen memleketler halkının mallarından Peygamberine verdikler; Allah, Peygamber, yakınları, yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar içindir; ta ki içinizdeki zenginler arasında elden ele dolaşan bir devlet olmasın. Peygamber size ne verirse onu alın, sizi neden men ederse ondan geri durun; Allah’tan sakının, doğrusu Allah’ın cezalandırması çetindir.” (Haşr, 59/7) Bu ganimetlerin beşte biri (humus), yetimler için harcanmalıdır: “Eğer Allah’a ve hakkı batıldan ayıran o günde, iki topluluğun karşılaştığı günde kulumuza indirdiğimize inanıyorsanız, bilin ki, ele geçirdiğiniz ganimetin beşte biri Allah’ın, Peygamberin ve yakınlarının, yetimlerin, düşünlerin ve yolcularındır. Allah her şeye kâdirdir.” (Enfâl, 8/41). Yine zekât gelirlerinin bir kısmı da yetimler için harcanırdı. Avn bin Ebu Cu-hayfe, babasından naklen anlatır: “Bize Hz. Peygamber (sav)’ın zekât memuru geldi. Zekâtı

zenginlerimizden aldı, fakirlerimize verdi. Ben yetim bir çocuktum. Bana da bir deve verdi.” (Tirmizî’den Akt. Akyüz, 2010).

Hız. Ömer Devrinde Bedir Savaşı’na katılmış olanların yetişkin çocuklarının her birine 2000’er dirhem veriliyordu. Öteki yetişkin çocuklardan her biri 300’er dirhem alıyordu. Küçük çocuklara doğdukları günden itibaren 100 dirhem ödeniyordu. Öksüz, yetim ve kimsesiz çocuklara da aynı miktarlarda maaş ödeniyordu (Rana, t.y).

Çocuk Evi, Çocuk Yuvaları, Yetiştirme Yurtları ve Sevgi Evleri

İslam hukukunda kimsesiz çocuklar için tebenni denilen evlatlık kurumu bulunmaktaydı. Tebenni evlat edinmeden farklıydı. Evlat edinmede çocuk kişinin öz evlatları ile aynı haklara sahip iken tebennide günümüzdeki koruyucu aileye benzer bir uygulama söz konusu idi. Genellikle anne-babası olmayan ya da bakacak kimsesi bulunmayan sahipsiz çocuklar tebenni yoluyla evlatlık olarak alınmakta, bakım-görümü yapılmakta, eğitilmekte ve terbiye edilmekteydi. Bu çocukların söz konusu ihtiyaçları ergenliğe ulaşana kadar karşılanmaktaydı. Evlatlık olan çocuklara miras hakkı gibi asıl evlatlara tanınan haklar tanınmamaktaydı (Demir, t.y.).

Sabık ve Zeydan’ın çalışmalarına göre İslam hukukunda ana babası belli olmayan terk edilmiş çocuklar “lakit” terimiyle adlandırılır. Bu tarz çocukların mali ve şahsi velayeti devlete aittir. Hız. Ömer Devrindeki uygulama ile “Küçükün bakımı, gözetim ve terbiye sorumluluğu çocuğu bulan kişiye verilir, masrafları ise devlet tarafından karşılanırdı.” denilmiştir. (Erbay, 1998’de belirtildiği üzere).

Tablo 2.

Çocuklara Yönelik Yardım Merkezleri Sayısı

Kuruluşlarda Mevcut Durum Bilgisi	Sayı	Kapasite	Kayıtlı Kişi Sayısı	Fiilen Bakılan Kişi Sayısı (yatılı)
Aileye Döndürülen Çocuk	8861	-	-	-
Çocuk Evi (0-18)	649	3814	-	3581
Çocuk Yuvası ve Kız Yetiştirme Yurdu (0-18)	14	1636	1968	1269
Çocuk Yuvası(0-12)	46	3579	4408	2665
Erkek Yetiştirme Yurtları (13-18)	48	3203	3996	2350
Kız Yetiştirme Yurtları (13-18)	17	998	1099	606
Sevgi Evi (0-18)	45	4019	5112	3301
Özel Kreş ve Gündüz Bakımevleri	1699	5894	52073	0
Ücretsiz Kreş ve Bakımevlerinden Yararlanan Çocuk	0	0	1147	0
Bak. ve Sosyal Reh. Mrk	34	832	1003	528
ÇOGEM Gündüzlü	29	0	8226	8226
ÇOGEM Yatılı	7	233	918	918
ÇOGEM Yatılı - Gündüzlü	3	46	1069	1069
Kor.Bak. ve Sos. Reh. Mrk.	10	334	480	150
Genel toplam	47648	124588	81499	

Çocuk Hizmetleri Genel Müdürlüğü, (2013).

Tablo 2’de çocuklara yönelik hizmet veren kurumlar ele alınmıştır. Kayıtlı kişi sayılarına baktığımızda kurumların kapasitelerinin üstünde çalıştığı görülmektedir. Bu tarz kurumların sayılarının arttırılması ve verilen hizmetin kaliteli bir şekilde sunulması çocukların gelişimi açısından önem taşımaktadır.

Koruyucu Aile Modeli

Türkiye’de uygulanan koruyucu aile sisteminde Bakanlığın uygun gördüğü ailelere, çocukların masrafları bakanlık bünyesinde karşılanmak üzere, ailelerin belli bir eğitimden geçirilerek çocukların bakımını üstlenmesidir. Çeşitli modeller şeklinde uygulanmaktadır.

Akraba veya Yakın Çevre Koruyucu Aile Modeli

Veli ya da vasi dışında kalan kan bağı bulunan akrabalar ya da çocuğun iletişim içinde olduğu veya tanıdığı bakıcı, komşu gibi yakın çevresinde olan, tercih etmeleri hâlinde en az temel ana-baba eğitimleri kapsamında eğitim almış kişi ve ailelerin sağladığı bakımı,

Geçici Koruyucu Aile Modeli

Acil koruma gereken ya da hakkında hizmet planı oluşturulmamış ve kuruluş bakımına yerleştirilmemiş ya da kendisi için planlanan hizmet modelinden çeşitli nedenlerle henüz yararlanılamamış çocuklar için temel ana-baba eğitimleri ve koruyucu aile birinci ve ikinci kademe eğitimini almış profesyonel kişi ve ailelerin sağladığı birkaç gün ile en fazla bir ay arasında değişen bakımı,

Sürekli Koruyucu Aile Modeli

Öz ailesi yanına kısa sürede döndürülme imkânı bulunmayan ya da kalıcı olarak aile yanına yerleştirilemeyen çocuklara, tercihen temel ana-baba eğitimleri ve koruyucu aile birinci kademe eğitimini almış kişi ve ailelerin sağladığı bakımı,

Uzmanlaşmış Koruyucu Aile Modeli

Özel zorlukları ve ihtiyaçları olan çocuklara yardımcı olabilecek lisans eğitimine sahip olan veya eşlerden biri en az ilköğretim düzeyinde olmak üzere temel ana-baba eğitimleri, koruyucu aile birinci ve ikinci kademe eğitimlerini almış kişi ve ailelerin sağladığı bakımı, ifade eder (Resmî gazete, t.y).

Tablo 3.

Koruyucu Aile Sayıları

Kuruluşlarda Mevcut Durum Bilgisi	Sayı
Koruma Altına Alınmadan Aile Yanında Desteklenen Çocuk	33344
Koruyucu Aile Sayısı	1350
Koruyucu Aile Yanındaki Çocuk	1492

Çocuk Hizmetleri Genel Müdürlüğü

Tablo 3'te koruyucu aile sayıları incelendiğinde 1350 koruyucu aile ve koruyucu aile yanında kalan 1492 çocuk bulunmaktadır. Koruyucu aile kavramı Türkiye'de çok bilinmemekle beraber Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı koruyucu aile kurumunu tanıtmaya yönelik faaliyetler yürütmektedir. Bu tarz uygulamalarda bürokratik engeller azaltılmalı ve insanların koruyucu aile olması teşvik edilmelidir.

Kadınlara Yönelik Yardımlar

H. Peygamber'in "Hanımlarınıza yediğinizden yedin, giydiğinizden giydirin, onları dövmeyin ve onları kötülemeyin." dediği nakledilmiştir. Yine H. Ebu Bekir'in ölümünden sonra dünyaya gelen ve öğretimini H. Aişe nezaretinde yapan Ümmü Gülsüm binti Ebi Bekir "H. Peygamber kadınları dövmeyi yasaklamıştır." der (Savaş, 1996).

Tablo 4.
Kadına Yönelik Şiddet Vakaları

Suç Adı	2010 Genel Toplam	2010 Aile İçi	2011 Genel Toplam	2011 Aile İçi
Öldürme-Törenamus	1219	168	1136	147
Kasten Yaralama	189377	20655	207253	25740
Cinsel Saldırı	2711	175	3327	221
Kötü Muamele	29344	29344	35088	35088

Kadın Adayları Destekleme Derneği, (t.y.)

Günümüzde kadına yönelik uygulanan şiddet vakalarında artış yaşanmaktadır. Bu vakalarda genellikle kadınlar eşleri tarafından şiddete maruz kalmaktadırlar. Bazı durumlarda ise kadınlar, babalarından, akrabalarından hatta evlatlarından bile şiddet görmektedirler. İslami açıdan Kur'an-ı Kerim'de kadın haklarına yönelik ayetler ve H. Peygamber'in kadınlara yaklaşımı ve bakış açısı dikkate alındığında büyük çoğunluğu Müslüman olan bir ülkede kadınlara yönelik bu tarz yaklaşımların İslami ve ahlaki gerçeklerle bağdaşmadığı görülmektedir.

Tablo 4 incelendiğinde şiddet olaylarında aile içi şiddet önemli bir yer tutmaktadır. 2011 yılında 147 aile içi cinayet vakası görülmüş, kasten yaralama vakalarının ise 25.740'ı aile içerisinde gerçekleşmiştir. Kadınların fizyolojik açıdan güçsüz durumda olması ve Türkiye'de kadınların çoğunluğunun ekonomik yönden eşine veya babasına bağımlı olması şiddet karşısında kadının savunmasız kalmasına neden olmakta, şiddet uygulayan kişiler tarafından kadınlara ahlaki ve dinî açıdan nasıl yaklaşılması gerektiğinin yeterince bilinmemesi, erkeklerin kendilerini kadınlardan üstün görmesi gibi sebepler ve yasal anlamda kadına şiddette caydırıcı cezaların olmaması nedeniyle kadınlar şiddet olaylarını yaşamaya devam etmektedir.

Bu bölümde kadınlara yönelik yapılan karşılıksız sosyal güvenlik uygulamaları Kur'an-ı Kerim'de yer alan ayetler ve H. Peygamber dönemindeki yaklaşımların ışığında ele alınacaktır.

Sığınma Evleri

İslamiyet’te erkeğin kadına karşı sorumlulukları vardır, bunlardan birisi de erkeğin eşine karşı zalim olmaması olarak ifade edilmiştir. Kur’an net bir tavırla erkeklerin kadınlara eziyet etmelerini yasaklamıştır. Kur’an’da “Fakat onları haksızlık ederek ve zor kullanarak tutmayın. Kim öyle yaparsa kendisine kötülük etmiş olur. Allah’ın ayetlerini oyuncak yerine koymayın.” (Bakara, 2/231) denilmiştir (Mevdudi, t.y.) .

Hız. Peygamber’in toplumda konumu ne olursa olsun kadına yapılan zulüm ve saldırıyı ortadan kaldırmaya çalıştığı ve ihtiyacı olan kadınlara yardım ettiği bilinmektedir. Muhacir kadınlara Hayber gelirlerinden maaş bağlamıştır. Aynı zamanda Medineli ve Kureyş’ten olmayan kadınlara da Hayber gelirlerinden pay verdiği ifade edilmiştir (Savaş, 1991).

Günümüzde eşlerinden şiddet gören kadın sayısının artması sebebiyle kadın sığınma evlerinin sayısı artış göstermiştir. Kadınları sığınma evlerinde koruma altına almak bir kadını şiddetten korumanın en kolay ama bir o kadar da kalıcı olmayan yoludur. Hükümet Belediyeler Kanunu’nda yer aldığı üzere, nüfusu 50.000 veya üstünde olan her yerleşim yerinde bir kadın sığınma evi olmalıdır. Hâlihazırda, hükümetin bu hedefi tutturmak için 100’den fazla sığınma evine daha ihtiyacı vardır. Sığınma evlerinin azlığının yanında, İnsan Hakları İzleme Örgütü mevcut sığınma evlerinde de sorunlar olduğunu belgelemiştir. Bazı sığınma evleri hamile, belgesi olmayan ve psikolojik veya fiziksel engelli kadınlar gibi belli kadın gruplarını koruma altına almamaktadır. Sığınma evlerinin yerleri polis tarafından veya okul kayıtları yoluyla ifşa edildiğinde ise güvenlik ihlalleri yaşanmaktadır. Hareket ve iletişim kısıtlamaları ve güvenlik başta olmak üzere, sığınma evlerindeki koşullar da kadınlar için şikâyet konusudur (Human Rights Watch, 2011).

Yaşlılara Yönelik Yardımlar

“Biz insana anne-babasına iyi davranmayı emrettik. Annesi onu ne zahmetle karnında taşıdı ve ne zahmetle doğurdu! Onun (anne karnında) taşınması ve sütten kesilme süresi (toplam olarak) otuz aydır. Nihayet olgunluk çağına gelip kırk yaşına varınca şöyle der: “Bana ve anne-babama verdiği nimetlere şükretmemi, senin razı olacağın salih amel işlememi bana ilham et. Neslimi de salih kimseler yap. Şüphesiz ben sana döndüm. Muhakkak ki ben sana teslim olanlardanım.” (Ahkâf, 46/15). İnsana da anne-babasına iyi davranmasını emrettik. Annesi onu her gün biraz daha güçsüz düşerek karnında taşımıştır. Onun sütten kesilmesi de iki yıl içinde olur. (İşte onun için) insana şöyle emrettik: “Bana ve anne-babama şükret. Dönüş banadır.” (Lokman 31/14).

“Rabbin, kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi, anaya-babaya iyi davranmanızı kesin olarak emretti. Eğer onlardan biri, ya da her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa, sakın onlara “öf!” bile deme; onları azarlama; onlara tatlı ve güzel söz söyle. Onlara merhamet ederek tevazu kanadını indir ve de ki: “Rabbim!, Tıpkı beni küçükken koruyup yetiştirdikleri gibi sen de onlara acı.” (İsra, 17/23).

Kur'an'da geçen bu ayetler anne ve babaya saygının İslamiyet'te esas alındığını göstermektedir. Toplumumuzda da anne babaya saygı esas alınmakta, anne ve babasına kötü davrananları toplum hoş karşılamamaktadır. Anne veya babanın yaşlılık, hastalık, düşkünlük gibi nedenlerle huzurevlerine bırakılması yine toplum tarafından hoş karşılanmayan bir durum olmaktadır. Tercih edilen anne veya babanın çocukları tarafından bakımının üstlenilmesidir.

2828 Sayılı Kanunun 15. maddesi dayanak alınarak hazırlanan "Huzurevleri ile Huzurevi Yaşlı Bakım ve Rehabilitasyon Merkezleri Yönetmeliği"nde;

Huzurevi

60 yaş ve üzerindeki yaşlı kişileri huzurlu bir ortamda korumak, bakmak ve bu kişilerin sosyal ve psikolojik gereksinmelerini karşılamak amacıyla kurulan yatılı sosyal hizmet kuruluşunu,

Yaşlı Bakım ve Rehabilitasyon Merkezi

Yaşlı kişilerin yaşamlarını sağlık, huzur ve güven içinde sürdürmeleri amacıyla, kendi kendilerini idare edebilecek şekilde rehabilitasyonlarının sağlandığı, tedavisi mümkün olmayanların ise sürekli olarak özel bakım altına alındığı yatılı sosyal hizmet kuruluşunu ifade etmektedir.

Huzurevleri ile Huzurevi Yaşlı Bakım ve Rehabilitasyon Merkezlerinde; yaşamını evde ailesi, akrabalarıyla veya yalnız sürdüren sağlıklı yaşlılar ile demans, alzheimer vb. hastalığı olan yaşlıların yaşam ortamlarını iyileştirmek, boş zamanlarını değerlendirmek, sosyal, psikolojik ve sağlık ihtiyaçlarının karşılanmasında yardımcı olmak, rehberlik ve mesleki danışmanlık yapmak, kendi imkânlarıyla karşılamakta güçlük çektikleri konular ile günlük yaşam faaliyetlerinde destek hizmetleri vermek, ilgilerine göre faaliyet grupları kurarak sosyal faaliyetler düzenlemek suretiyle sosyal ilişkilerini zenginleştirmek, aktivitelerini artırmak ve gerekli olduğu zamanlarda aileleri ile dayanışma ve paylaşma sağlanarak yaşlının yaşam kalitesini arttırmak amacıyla "gündüzlü bakım hizmeti" sunumu, akıl ve ruh sağlığı yerinde olan, tıbbi bakıma ihtiyacı olmayan ve herhangi bir özürlü bulunmayan yaşlının bakımı ile ilgili olarak hane halkının tek başına veya diğer destek unsurlarına (komşu, akraba) rağmen yetersiz kaldığı durumlarda yaşlılara evde yaşamlarını devam ettirebilmeleri için yaşam ortamlarının iyileştirilmesi, günlük yaşam faaliyetlerine yardımcı olunması amacıyla "evde bakım hizmeti" sunumu yürütülmektedir (Özürlü ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2013).

Tablo 5.
05.02.2013 tarihi itibarıyla huzurevleri sayısı

Huzurevi	Sayı	Kapasite
Dernek ve Vakıflara ait Huzurevleri	31	2556
Azınlıklara ait Huzurevleri	7	920
Özel Huzurevleri	130	6422
Diğer Bakanlıklara Bağlı Huzurevleri	2	566
Belediyelere ait Huzurevleri	20	2013
Özürlü ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müdürlüğüne ait Huzurevleri	107	11717
Yaşlı Hizmet Merkezleri (Toplam Üye Sayısı)	1066	-

Özürlü ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müdürlüğü, (2012)

Tablo 5’te Türkiye’de huzurevi sayıları verilmiştir. Türkiye’de toplam 297 huzurevi bulunmaktadır. Yaşlı Hizmet Merkezlerinden yararlanan kişi sayısı ise 1066’dır.

Engellilere Yönelik Yardımlar

Hz. Peygamber engellilere yeteneklerine göre kamu hizmetlerinde görev vermiş, onları topluma kazandırmaya çalışmıştır. Engellileri başkalarına el açan bir dilenci ve toplumun üretken olmayan bir kesimi olarak görmemiştir. Aksine çeşitli hizmetlerde kendilerinden yararlanma yoluna gitmiştir. Örneğin, ortopedik özürlü (topal) Muaz b. Cebel’i Yemen’e vali olarak göndermiş, kendisi çeşitli vesilelerle Medine dışına çıktığında yerine vekalet etmek üzere 13 defa, görme özürlü Abdullah İbn Ümmi Mektûm’u vekil bırakmıştır. Vekaleti sırasında camide namazları da o kıldırmıştır. Ayrıca Ümmi Mektûm Hz. Peygamber’in uzun yıllar müezzinliğini yapmıştır (Karagöz, 2005).

Günümüzde Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı tarafından yürütülen programlar ile engellilerin istihdamının sağlanması, onların toplumdan kendilerini soyutlamamaları sağlanmaktadır. Bu programlar uygulanmadan evvel özürlülerin temel gereksinimlerinin sağlanması önem kazanmaktadır. Günümüzde özürlülerin eğitim düzeyleri oldukça düşüktür bu nedenle özürlülerin çoğu kamu ve özel sektörde iş bulamamaktadır. Özürlü kişilerin istihdam edileceği işlerde genellikle yüksek eğitim düzeyi aranmakta ve birçok özürlü bu niteliği taşımamaktadır. Yine birçok şehirde şehir planlamaları özürlülere yönelik yapılmadığı için özürlü kişiler sokağa dahi çıkmakta zorlanmaktadır. Bu temel gereksinimlere ulaşamayan özürlüler kendilerine yönelik programlara da fazla rağbet göstermemektedirler. Bu nedenle özürlülere yönelik uygulamaların geçici projeler olarak değil; kalıcı devlet politikası olarak uygulanması gerekmektedir. Bu programlardan bazıları:

Özürlülerin Toplumsal Entegrasyonunun Geliştirilmesi IPA Projesi Hibe Bileşeni:

Proje, Türkiye ve AB tarafından finanse edilmektedir. Sivil toplum kuruluşlarına engellilere yönelik projelerinde destek verilmektedir. Proje ile Özürlü ve Yaşlı Hizmetleri Genel Mü-

dürlüğü ile alanda faaliyet gösteren sivil toplum örgütleri arasındaki iş birliğinin güçlendirilerek sivil toplum örgütlerinin Türkiye’de özürllük politikasının belirlenmesine ve uygulanmasına olan katkılarının artırılması hedeflenmiştir (Özürll ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2013).

Özürllüler Destek Programı

Özürllüler Destek Programı kapsamında öncelikle Orta ve Doğu Karadeniz Bölgesi’ndeki Amasya, Artvin, Bayburt, Çorum, Giresun, Gümüşhane, Ordu, Rize, Samsun, Tokat ve Trabzon illerinde valiliklerin sorumluluğunda, kamu kurum ve kuruluşları, il özel idareleri, belediyeler, üniversiteler ve kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları tarafından gerçekleştirilecek projeler desteklenmektedir (Özürll ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2013).

Sonuç ve Öneriler

İslamiyet’te sosyal güvenlik sonradan meydana gelen bir hadise değil, İslamiyet’in doğuşuyla birlikte ortaya çıkan bir olgudur. Kuran-ı Kerim’de çeşitli müesseselerle bu durum teşvik edilmiştir. Türkiye’de uygulanan sistemde İslamiyet’tekine benzer kurumlar bulunmaktadır. Vakıflar ve koruyucu aile modeli bu benzerliğin en belirgin olduğu kurumlardır. Yine Kuran-ı Kerim’de anne-babaya ve kadınlara iyi davranmayı öğütleyen ayetler bulunmakta, günümüzde özellikle anne-babaya saygı ahlaklı bir davranış olarak sayılmaktadır. Kadınlara karşı yaşanan şiddet olayları her ne kadar artmış olsa bile Türk toplumunda yine kadınlar özellikle annelik rollerinden dolayı saygı duyulan, önemsenen bir konumdur. Toplumun dezavantajlı gruplarından birini oluşturan çocuklar da İslamiyet’teki anlayışla benzer şekilde korunmaktadır, yetim ve kimsesiz çocuklar çocuk evi vb. kurumlarda koruma altına alınmakta ya da bakımları koruyucu aileler tarafından üstlenilmektedir. Bu uygulamalar ile toplumda var olan yardımlaşma ve güvenlik ihtiyaçları kişilerin kendi vicdanına bırakılmamakta ve devlet eliyle yürütülmektedir. İslami açıdan baktığımızda herkesin İslamiyet’i yaşayış derecesi farklı olduğundan zekât, sadaka vb. müesseselerin uygulanması da kişilere göre değiştiğinden bu uygulamaların devlet eliyle yürütülmesi sistemin işleyişi açısından son derece yarar sağlamaktadır. Yine Hz. Peygamber döneminde gelirin paylaşılması da devlet eliyle yürütülmüş, kişilerin kendi vicdanına bırakılmamıştır. Primli sosyal güvenlik sistemi İslamiyet’te benzeri olmayan bir kurum olup bir nevi gelirin yeniden dağılımını sağlayan bir araçtır. Ama burada gelir yeniden dağılırken zenginden zengine ya da fakirden zengine bir dağılım söz konusu olabilmekte gelirin yeniden dağılımı süreci adaletli bir şekilde işlemeyebilmektedir. Yine primli sistemde yer alan yaşlılık aylığı gibi uygulamalar -İslamiyet’te kazanç için esas alınan olgunun çalışmak olduğu düşünüldüğünde- insanları çalışmaktan alıkoyması nedeniyle İslami açıdan çok uygun olmayabilir.

Tüm bu hususlar bir arada düşünüldüğünde günümüzde uygulanan sosyal güvenlik sisteminin İslami müesseselerle benzerlikler gösterdiği fakat birebir aynı uygulamalar olmadığı

aşikârdır. Türk toplumu kendi iç dinamikleri ve küreselleşen topluma uyum sağlamak adına sosyal güvenlik sistemlerini de uluslararası arenada kabul edilen ortak normlara göre düzenlemektedir. Kişilerin kendi içinde İslam’ı yaşayış ve algılayışının farklı olması insanları İslam’ın getirdiği yükümlülükleri yapmaktan alıkoyabilmektedir. Bu durumda İslami müesseselerin getirdiği dayanışma anlayışının ahlaki bir değer olarak benimsenmesi gerekmektedir. Devlet sosyal güvenlik sistemine İslamiyet’te var olan dayanışma ruhunu yansıtmalıdır. İslam kültüründe olduğu gibi dayanışmanın din, dil, ırk, cinsiyet ayrımı gözetilmeksizin yapılması, nerede muhtaç durumda bir insan var ise yardımına koşulması gerekmektedir.

Kaynakça

- Akyüz, V. (2010). *İslam’da yetim hakları ve sorumluluklarımız*. İstanbul: İnsani Yardım Vakfı Yayını.
- Arıcı, K. (1999). *Sosyal güvenlik dersleri*. Ankara: Sargın Ofset.
- Armağan, S. (2009). İslam dininde sosyal güvenliğin temel müesseseleri. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 14, 67-84.
- Aşıkoğlu, N. (1999). *İslam’a göre inancın toplumdaki yeri ve rolü*. Katolikler-Müslümanlar Dinler arası Diyalog Konulu Seminer’de sunulan bildiri. Saraybosna, Bosna Hersek.
- Beşer, F. (1987). *İslam’da sosyal güvenlik*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Çocuk Hizmetleri Genel Müdürlüğü. (2013). *Koruyucu aile*. 01 Mart 2013 <http://www.cocukhizmetleri.gov.tr/tr/> adresinden edinilmiştir.
- Dicleli, V. (t.y.). *Yoksulluk ve sosyal yardım*. 30 Şubat 2013 tarihinde <http://auhf.ankara.edu.tr/dergiler/auhfd-arsiv/AUHF-1946-03-01/AUHF-1946-03-01-Dicleli.pdf> 108-124 adresinden edinilmiştir.
- Dilik, S. (1988). *Sosyal güvenliğin tarihsel gelişimi*. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, 1, 41-80.
- Dilik, S. (1994). *Sosyal güvenlik*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. (Temmuz-Ağustos-Eylül, 2009). *Türkiye Diyanet Vakfı haber bülteni*. 7 Şubat 2013 tarihinde www.diyanketvakfi.org.tr/haberbulteni/Bulten97.pdf adresinden edinilmiştir.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. (t.y.). *Dini kavramlar sözlüğü*. 23 Şubat 2013 tarihinde <http://www.diyanket.gov.tr/turkish/diniyayinlar/default.aspx?sayfa=sözlük&id=2050> adresinden edinilmiştir.
- Ebu’s-Suud, M. (1983). *İslami iktisadin esasları* (Çev. A. Özek). İstanbul: Hisar Yayınevi.
- El-Haşşab. (2011). *İslam toplum düşüncesinde iktisat kurumu* (Çev. M. Safa). *Toplum Bilimleri Dergisi*, 5(9), 261-267.
- Erbay, C. (1998). *İslam hukukunda küçüklerin himayesi*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Eskicioğlu, O. (2007). *Çağdaş vergi anlayışının İslam hukuku açısından eleştirisi*. 3 Şubat 2013 tarihinde <http://www.enfal.de/vergi.pdf> adresinden edinilmiştir.
- Gözübenli, B. (2007). *Zekât: Rahmet getiren paylaşım. İslam’a giriş*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Gül, R. A. (2010). İslam iktisat düşüncesinin Kur’an’daki temelleri. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51, 27-78.
- Human Rights Watch. (2011). *Kocandır döver de sever de Türkiye’de aile içi şiddet, korumaya erişim*. 1 Mart 2013 tarihinde <http://www.hrw.org> adresinden edinilmiştir.
- Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü. (2013). *Kadına yönelik şiddetle mücadele ulusal eylem planı (2012-2015)*. 1 Mart 2013 tarihinde <http://www.kadininstatusu.gov.tr/tr> adresinden edinilmiştir.
- Karaman H. (t.y.). *Günlük hayatımızda helal ve haramlar*. 3 Şubat 2013 tarihinde <http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/helalharam/0225.htm> adresinden edinilmiştir.
- Kur-an’ı Kerim. 28 Şubat 2013 <http://kuran.diyanket.gov.tr/kelime-arama-turkce-arapca.html> tarihinde edinilmiştir.
- Mannan, M. A. (Çeviri 1972). *İslam ekonomisi* (Çev. B. Zengin & T. Ömeroğlu). İstanbul: Fikir Yayınları.
- Mevdudi. (t.y.). *İslam’da aile hukuku kan-koca hakları* (Çev. M. Tekin). İstanbul: Esra Yayınları.

Özel Huzurevleri İle Huzurevi Yaşlı Bakım Merkezleri Yönetmeliği. (Ağustos 7, 2008). *Resmî gazete*, 26960. 13 Mart 2013 tarihinde <http://www.mevzuat.gov.tr> adresinden edinilmiştir.

Özürlü ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müdürlüğü. (2012). "Özürlülerin toplumsal entegrasyonunun geliştirilmesi" IPA projesi hibe bileşeni. 20 Şubat 2013 tarihinde <http://www.stkhibeozurluler.gov.tr/> adresinden edinilmiştir.

Rana, M. İ. (t.y.). *Hız. Ömer döneminde ekonomik yapı* (Çev. A. Kot). İstanbul: Bir Yayıncılık.

Savaş, R. (1991). *Hız. Muhammed devrinde kadın*. İstanbul: Ravza Yayınları.

Sosyal Yardımlar Genel Müdürlüğü. (2013). *Tarihçe*. 1 Mart 2013 tarihinde <http://www.sosyalyardimlar.gov.tr/tr/html/11783/SYDTF-Tarihce> adresinden edinilmiştir.

Şen, Y. (2011). İslam hukukunda vakıfların sosyal boyutu üzerine bir değerlendirme. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 17, 415-426.

Şener, A. (1984). *İslam hukukunda hibe*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Şener, Ü. (2010). *Türkiye ekonomisi politikaları araştırma vakfı, Yoksullukla mücadelede sosyal güvenlik, sosyal yardım mekanizmaları ve iş gücü politikaları*. TEPAV Politika Notu Özel Sayı.

Temiz, M. (t.y.). *Allah-u Teala'nın rızasını kazanma niyetiyle yaratıklara karşı yapılan maddi ve manevi iyiliklerin (sadanının) kuvveti*. 5 Mart 2013 tarihinde <http://mtemiz.pamukkale.edu.tr/bilim/sadaka.pdf> adresinden edinilmiştir.

Yazgan, T. (1987). *Sosyal güvenlik açısından zekât*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını.

Yazgan, T. (1992). *İktisatçılar için sosyal güvenlik ekonomisi ders notları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını.

Yüksek, T. A. (t.y.). *Türk-İslam medeniyetinde vakıfların yeri ve önemi*. 30 Şubat 2013 tarihinde www.ilahiyat.konya.edu.tr/indir.php?b=4&dfa...dga...54.pdf adresinden edinilmiştir.