





7. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi

Bildiriler Kitabı - IV

(Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler - Sosyal Politikalar - Sosyoloji - Tarih)

9-12 Mayıs 2018, Burdur



Burdur
Mehmet Akif Ersoy
Üniversitesi

TÜBİTAK | TURKISH AIRLINES

Tarafından Desteklenmektedir.

İstanbul 2019

İLMİ ETÜDLER DERNEĞİ (İLEM)

Adres: Aziz Mahmut Hüdayi Mahallesi, Açık Türbe Sk. No:13, 34672 Üsküdar İstanbul/Türkiye
Telefon: +90 (216) 310 43 18 • Fax: +90 (216) 310 43 18 • E-Posta: bilgi@ilem.org.tr

Editörler

Burak Yuvalı
Taha Eğri

Tashih

Dursun Özyürek
Hatice Piroğlu
Mehmet Beydemir
Naciye Özyürek
Yusuf Safa Selvi

Tasarım ve Uygulama

Furkan Selçuk Ertargin

Baskı ve Cilt

Sage Yayıncılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Kazım Karabekir Cad. Uğurlu İş Merkezi No: 97/24 İskitler/Ankara
Matbaa Sertifika Nu.: 14721

ISBN: 978-605-7824-03-5 (4.c) / 978-605-68401-8-0 (Tk)

Düzenleyen Kurumlar

İlmi Etüdlere Derneği (İLEM) | Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi (MAKÜ)

Destekleyen Kurumlar

Tübitak | Türk Hava Yolları

Düzenleme Kurulu *

Ali Murat Alparslan, Doç. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Esra Çiftci, İlmi Etüdlere Derneği | Gaye Gökalt Yılmaz, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Kadir Budak, İlmi Etüdlere Derneği | Mehmet Öcal, Arş. Gör., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Mehmet Ali Taş, Arş. Gör., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Mehmet Yıldırım, İlmi Etüdlere Derneği | Nilgün Şengöz, Uzm., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Rahile Kızılkaya Yılmaz, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniv. | Sabri Eğri, Galatasaray Üniversitesi | Seher Yastıoğlu, Öğr. Gör., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Süleyman Güder, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniv. | Taha Eğri, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniv. | Ümit Güneş, Arş. Gör., Yıldız Teknik Üniv.

Bilim Kurulu *

Abdulkadir Macit, Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniv. | Adem Efe, Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniv. | Adem Korkmaz, Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniv. | Adem Levent, Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniv. | Ahmet Faruk Aysan, Doç. Dr., İstanbul Şehir Üniv. | Ahmet Onay, Prof. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Ahmet Songur, Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniv. | Ahmet Türkan, Dr. Öğr. Üyesi, Dumlupınar Üniv. | Alev Erkiyet, Doç. Dr., İstinye Üniv. | Ali Murat Alparslan, Doç. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Berat Açıl, Doç. Dr., İstanbul Şehir Üniv. | Betül Sinan Nizam, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Şehir Üniv. | Bilal Kemikli, Prof. Dr., Uludağ Üniv. | Bünyamin Bezci, Doç. Dr., Sakarya Üniv. | Canan Özge Eğri, Arş. Gör., Kırklareli Üniv. | Cemil Osmanoglu, Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniv. | Dursun Köse, Prof. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Ercan Alkan, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniv. | Ercan Şen, Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniv. | Erhan Tecim, Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniv. | Erol Yıldırım, Dr. Öğr. Üyesi, Medipol Üniv. | Ertan Taşman, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Ertuğrul Ökten, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniv. | Eyüp Al, Arş. Gör., Marmara Üniv. | Faruk Taşçı, Doç. Dr., İstanbul Üniv. | Faruk Yastıçimen, Dr. Öğr. Üyesi, İbn Haldun Üniv. | Fatih Savaşan, Prof. Dr., Sakarya Üniv. | Fatih Yiğit, Dr. Öğr. Üyesi, Medeniyet Üniv. | Fatma Arzu Demirel, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Furkan Yıldız, Dr., Kırklareli Üniv. | Gaye Gökalt Yılmaz, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Gökhan Şener, Öğr. Gör., İstanbul Medipol Üniv. | Gülsüm Korkut, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Haluk Alkan, Prof. Dr., İstanbul Üniv. | Haluk Songur, Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniv. | Hamdi Çilingir, Dr., İlmi Etüdlere Derneği | Hasan Ali Görgülü, Prof. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Hayrettin Nebi Güdekli, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniv. | Hüseyin Köftürücü, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | İbrahim Atalay, Prof. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | İbrahim Halil Üçer, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniv. | İhsan Fazlıoğlu, Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniv. | İsmail Güleç, Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniv. | İsmail Taşpınar, Prof. Dr., İstanbul Üniv. | Kadir Yıldırım, Doç. Dr., İstanbul Üniv. | Kamuran Gökdağ, Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniv. | Kürşat Özdaşlı, Prof. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Lütfi Sunar, Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniv. | Mahmut Bilen, Doç. Dr., Sakarya Üniv. | Mahmut Hakkı Akın, Doç. Dr., Konya Necmettin Erbakan Üniv. | Mehmet Bahçekapılı, Doç. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniv. | Mehmet Cüneyd Kaya, Doç. Dr., İstanbul Üniv. | Mehmet Güneş, Doç. Dr., Marmara Üniv. | Mehmet Özturan, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniv. | Mehmet Şerif Eskin, Arş. Gör. Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniv. | Meral Timurturkan, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Metin Eken, Arş. Gör., Erciyes Üniv. | Muhammed Hüseyin Mercan, Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniv. | Muhammed Göçün, Dr. Öğr. Üyesi, İbn Haldun Üniv. | Murat Çemrek, Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniv. | Murat Kaya, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Mustafa Cora, Doç. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Mustafa Kömürcüoğlu, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniv. | Mustafa Lamba, Doç. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Mustafa Tekin, Prof. Dr., İstanbul Üniv. | Necati Anaz, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniv. | Necati Avcı, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Necmettin Kızılkaya, Doç. Dr., İstanbul Üniv. | Nihat Erdoğan, Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniv. | Nihat Karaer, Doç. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Osman Yılmaz, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniv. | Ömer Türker, Doç. Dr., Marmara Üniv. | Özlem Özer, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Rafet Aydın, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Rahim Acar, Prof. Dr., Marmara Üniv. | Rahile Kızılkaya Yılmaz, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniv. | Rifat Türkel, Dr. Öğr. Üyesi, Dumlupınar Üniv. | Selda Bakır, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Semra Çinemre, Dr. Öğr. Üyesi, Karadeniz Teknik Üniv. | Serhan Afacan, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniv. | Şefika Gülin Beyhan, Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniv. | Şikrî Özidoğru, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Şikrî Sim, Doç. Dr., İstanbul Üniv. | Süleyman Güder, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniv. | Taha Eğri, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniv. | Teyfur Erdoğan, Doç. Dr., Yıldız Teknik Üniv. | Yakup Kara, Arş. Gör., Marmara Üniv. | Yusuf Alpaydın, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniv. | Yusuf Ziya Gökçek, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniv. | Zafer Balpınar, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv. | Zeki Keskin, Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Akif Ersoy Üniv.

* Soyadına göre alfabetik sırada

Organizasyon ve yayın sürecinde yardım ve destekleri için
Esra Uz, Şeyma Gül Durmuş, Rumeysa Kutlu ve Yusuf Safa Selvi'ye teşekkür ederiz.



SUNUŞ

Lisansüstü eğitim düzeyi, üniversiteler aracılığıyla bilgiye ulaşma yetisinin kazanıldığı ve bilgi üretim süreçlerine katılımın başlangıç adımı olarak görülen lisans düzeyini daha da ileri taşıyarak, bilginin eleştirisi ve yeniden üretiminin de gerçekleştirebileceği bir süreç olarak görülmektedir. Birbiri ile ilişkisi sorunlu hale gelmiş sosyal bilimlerin yeniden birbiri ile irtibatlandırılması ve birbirinden faydalanmaları ciddi bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmaktadır. İlmi Etüdler Derneği (İLEM) bu farkındalıktan hareketle, Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK) aracılığıyla, genç ilim insanlarını bir araya getirerek, aralarındaki iletişimi ve etkileşimi mümkün kılmayı ve ortak dil ve yöntem geliştirilmesine katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Kongre vesilesiyle, Türkiye'nin farklı üniversitelerinde lisansüstü düzeyde çalışmalar yapan araştırmacı, uzman ve bilim insanları bir araya gelerek çalışma alanlarında çok yönlü bir iletişim ve tecrübe aktarımının paydaşı olma ayrıcalığına sahip olmaktadır. Böylelikle, Türkiye'deki lisansüstü çalışmaların niteliğinin artırılması ve sosyal bilimlerin alanındaki çalışmaların teşvik edilmesi hedeflenmektedir. İLEM bünyesinde bu yıl yedincisi düzenlenen TLÇK, "Genç Akademisyenler Buluşması" adıyla 2007-2012 yılları arasında gerçekleşen akademik gayretin mirasını devralmıştır. Türkiye'nin farklı üniversitelerinden genç akademisyenleri yılda bir kez bir araya getiren kongre ilki 2012 yılında Konya'da olmak üzere sırasıyla Bursa, Sakarya, Kütahya, Isparta, Muş illerinde düzenlenmiştir. 7. TLÇK, 9-12 Mayıs 2018 tarihleri arasında İlmi Etüdler Derneği ve Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi iş birliğiyle Burdur'da gerçekleştirilmiştir. Kongreye toplam 789 araştırmacı başvurmuştur. Hakemlik süreci sonucunda tebliğ başvurularının 410 bildiriye ön kabul verilmiş ve akabinde gönderilen 210 tam metinden 140'ı sunum yapmak üzere kabul edilmiştir. Edebiyat, Eğitim, Felsefe, Hukuk, İktisat, İlahiyat, İletişim, İşletme, Mimarlık & Şehircilik, Psikoloji, Sanat, Siyaset Bilimi, Sosyal Politikalar, Sosyoloji, Tarih ve Uluslararası İlişkiler disiplinlerinde 3 gün boyunca, 32 oturumda, tebliğler gerçekleştirilmiştir. 7. TLÇK Bildiriler Kitabı, kongrede sunulan tebliğlerin kongre mekânıyla sınırlı kalmaması idealinden hareketle hazırlanmış kap-

samlı bir derlemedir. Kongre’de sunulan 72 bildiri kongre sonrasında hakemlik ve editörlük süreçlerinden geçirilerek 4 ciltlik bir kitapta toplanmıştır. Elinizdeki bu cilt, kongre kapsamında Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler, Sosyal Politikalar, Sosyoloji ve Tarih alanlarında sunulan 21 bildiriden oluşmaktadır. 7. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi’nin gerçekleştirilmesini mümkün kılan, kongre öncesinde ve sonrasında yoğun emek ve çaba sarf eden başta genç akademisyenlere, saygıdeğer hocalarımıza, İlmi Etüdler Derneği üyelerine ve Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi rektörlüğüne müteşekkirimiz. Kongre sonuçlarının yer aldığı bu çalışmanın akademik camiaya özgün katkılar sunmasını, lisans ve lisansüstü çalışmalarına kaynak teşkil etmesini temenni ediyoruz.

Burak Yuvalı, Taha Eğri

7. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı Editörleri

İÇİNDEKİLER

SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER

Doğan Subaşıoğlu Dünya Sistemleri Analizi Çerçevesinde Göç Olgusuna Tekrar Bakmak.....	9
Esra Abaoğlu Ulus Devlet İnşasında Müziğin Rolü: Türkiye ve Mısır Arasındaki Benzerlik ve Farklar	21
Gaffar Türkoğlu Yeni Savaş Konsepti Olarak: Hibrit Savaşlar	37
Hüseyin Arslan Necmettin Erbakan ve Laiklik.....	51
Ozan Yetkin Kentsel Siyasetin Bir Aktörü Olarak Kamu Kurumu Niteliğindeki Meslek Kuruluşları.....	65
Kaan Akman Suriye Kaynaklı Sığınma Hareketleri Sonrası Türkiye’de Göç Araştırmaları ve Lisansüstü Çalışmaların Durumu.....	79
Muhammed Yasir Okumuş Din ve Yerlilik: Said Halim Paşa’nın Mütakabiliyet Eksenli Meşrutiyet Eleştirisi	93
Ömer Kemal Buhari Türkiye Demokrasisinde Toplumsal Güveni ve Dayanışmayı Pekiştirmek: Post-Seküler Toplum ve Siyasal Hikmet.....	105
Şeyma Tok Anlaşmama Konusunda Anlaşmak: Türkiye Ve Abd’nin Suriye İç Savaşı Üzerine Ayrışan Dış Politikaları	119

SOSYAL POLİTİKALAR

Mehmet Pehlivan

Sağlık Çalışanlarının Maneviyat ve Manevi Bakım Algısı (Afyonkarahisar Örneği).....	143
---	-----

SOSYOLOJİ

Fatma Dilara Karahan

Tüketim Toplumunda Alışverişin Cinsiyeti	169
--	-----

Hatice Gökçe

Toplumsal Cinsiyet Rollerinin İntihar Olgusu Üzerine Etkilerini, Türkiye'nin 2015 Yılı İntihar Verileri Ölçeğinde İncelenmesi	187
---	-----

Mustafa Kaya

Medyanın Toplumsal ve Dinî Pratiklere Etkisi: Yunus Emre Aşkın Yolculuğu Dizisi Örneği.....	199
---	-----

Şehide Mutlu

Erol Güngör'de Modernleşme ve Sekülerleşme İlişkisi.....	221
--	-----

Zeynep Aktaş

Modernden Geleneksele "Güzel Ölme" Kavramlarına Alternatif Bir Yaklaşım: Huzur İçinde Ölme	239
--	-----

Zhanar Nakipbayeva

Modern Dünyadaki Uluslararası Kadın Evlilik Göçü: Sebep-Sonuç İlişkili Analiz.....	251
--	-----

TARİH

Esra Sinjar

Doğu Medeniyetinin Batı Medeniyetini Şekillendirmesine Dair Endülüs Üzerinden Bir Deneme.....	265
---	-----

Fatma Çelik

Trablusgarp Savaşı.....	281
-------------------------	-----

Merve Derya, Ali Emre Verdoğan

Çanakkale Cephesi'nde Şehit Olan Manisalılar Üzerine Bir Değerlendirme.....	293
---	-----

Meryem Yetkin

Osmanlı Mahkumlarını Fotoğraflanması ve Suçlu Kimliğinin Toplumsal İnşa Süreci.....	309
---	-----

Oğuz Satır

Bizans'ın Gözünden Malazgirt.....	323
-----------------------------------	-----

SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER

Dünya Sistemleri Analizi Çerçevesinde Göç Olgusuna Tekrar Bakmak

Doğan Subaşıoğlu*

Öz: Dünya sistemleri analizi özellikle 1970'li yıllar itibariyle sosyal bilimler alanında kendisinden sıkça söz ettiren bir yaklaşım olagelmektedir. Sosyal bilimler disiplinleri içerisinde pek çok farklı alanın ilgisini de çeken bu yaklaşım, özellikle kapitalizm ve sermaye ilişkilerine dair belirlemeleri ile halen araştırmacılar arasında önemli bir çalışma alanını oluşturmaktadır. Dünya sistemleri analizinin göç olgusunu anlamlandırmada kullandığı paradigma, kapitalist sermaye sisteminin oluşumu ile birlikte anlaşılabilir. Modern kapitalist sermaye sisteminin varoluş mekanizması olarak sermaye biriktirme güdüsü anlaşılmalıdır göç hareketliliği de anlaşılabilir. Bu yaklaşımın en temel savı; göç olgusu, küresel bir sermaye ilişkisi anlaşılmalıdır, salt anlamda bireylerin kararlarına bırakılmış bir mekanizma ile açıklanamazlığıdır. Dahası itici ve çekici faktörler özelinde yapılan teorik çıkarsamalara itiraz eden bu yaklaşım merkez-çevre paradigmasını öne çıkartmaktadır. Merkez-çevre ikiliği sadece göç değil pek çok alanda kurulan ilişkiyi de etkilemektedir. Göç kuramları içerisinde önemli bir yeri olan bu yaklaşımın 1970'li yıllar sonrasında itibaren zamanla göç olaylarını ve diğer göç kuramlarını nasıl ele aldığı; yine göç olgularını teorik bağlamda nasıl değerlendirdiği; yeni ortaya çıkan göç hareketliliğine dair kavramsal pratiklerin analiz içerisinde nasıl biçimlendirildiği; bu bağlamda aktüel bir değerlendirmeyi de bu başlıklar altında analiz etmek çalışmanın ana amacını oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dünya sistemleri Analizi, Göç Teorileri, Merkez-Çevre İlişkisi ve Göç.

Giriş

Toplumsal süreçlere dair sosyal bilimler içerisinde pek çok düşünürün her şeyi açıklamaya yetecek teori arayışında olduğu bilinen bir durumdur. Bu arayışın esas gayesi olarak sosyal bilimlerin bir bütün olduğundan hareketle bir açıklamanın başka bir açıklamayı daha gerektirdiği ve bunların karşılıklı olarak bir birleri ile bağlantılı oldukları söylenebilir. Bu durumda özellikle insan topluluklarının coğrafyalar arası etkileşimi, coğrafi ve siyasi sınırların aşılmasındaki faktörler ve son olarak fikirlerin yer küreyi kapsayacak şekilde ulaşılabilir olması gibi özellikler, insanları küreselleşme tartışmalarına doğru götürmektedir. Belirli bir başlangıç ya da etki durumlarının ne olduğu tartışmalı da olsa içinde yaşanılan zaman açısından küreselleşme bir kavramdan fazlasıdır. Bu bakımdan bu çalışmanın da içeriğini,

* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Doktora Programı, subasioglu.dogan@gmail.com

esas itibarıyla kapitalizm tartışmaları üzerine, sömürü ve emperyalizm üzerine düşünceleri ile tanınan Immanuel Wallerstein özelinde dünya sistemleri analizi açısından yine insanlık tarihi kadar eski bir olgu; göç olgusu oluşturmaktadır.

Wallerstein'in 1974'te ortaya attığı dünya sistemleri analizi sosyal bilimler açısından bir yenilik olması ve belki de bir ihtiyaç olması bakımından çok ses getirmiş ve getirmeye de devam etmektedir.

Wallerstein'in kuramı öncelikle neden bu kadar ilgi gördü diye açıklamak yerinde olur. İlk olarak kalkınma gelişme kuramlarının içerisinde anlatıldığı gibi Batı'yı takip eden dünyanın daha iyi bir yer olmadığı üzerine somut gelişmeler yaşanmıştır. İkinci Wallerstein'in fikri oluşumları dünyanın önemli bir durağı olan 1960'lı yıllara denk düşmesine bağlandığında, sömürü ve sınıf ayrımı gibi ana temaların eleştirel biçimde incelenmesi genç bilim insanlarını etkilemiştir. Son olarak da Wallerstein'in yaklaşımı özellikle Marksist ekol açısından önemli bulunmuştur. Bunun dışında sosyologlar açısından yeni bir bakış ve biliş yöntemi olduğu düşüncesi ile üzerine çalışma yeni bir "alan" bağlamında da algılanmıştır (Ragin & Chirod, 1999, ss. 305-308).

Bu gelişmelere bakıldığında Wallerstein mevcut sosyal bilimlere eleştirel bir katkı sağlamıştır. Bu katkı değerlendirildiğinde ise onun tüm sosyal bilimler disiplinlerine enine boyuna sığmayan bir görüş açısı kazandırmaya çalıştığı da ortaya çıkmaktadır.

Dünya sistemleri analizinin ortaya çıkışındaki basamak ve dönüşümleri ifade etmek gerekirse; (1) kapitalist modern dünya-sisteminin bir dünya-ekonomi olarak ortaya çıktığı uzun 16. yüzyıl; (2) bu tarihlerden itibaren hakimiyet kurmuş merkezci liberal jeokültürü açıklayan 1789 Fransız Devrimi; ve (3) modern dünya-sistemin uzun sona erme evresinin başlangıcı olarak kabul edilen 1968 dünya devrimidir (Wallerstein, 2004, s. 10). Bu gelişmelerin yaşanması eleştirel bir teori olarak dünya sistemleri analizinin çıkışını sağlamıştır. Yine 1970'li yıllara kadar çok farklı coğrafyalardan farklı akademisyenler ve yazarlarca dillendirilmeye başlayan kalkınma teorilerinin yanlılığı ve yalancılığı dünya sistemleri analizinin ortaya çıkışında etkili olmuştur. Yine buradan hareketle dünya sistemleri analizi sosyal bilimlerin kendisine dair ve onların sınırlı dünyalarına dair merkezden hücum eden bir yaklaşımdır.

Temel anlamda Marksist bir düşünce pratiğinden hareket eden Wallerstein yine bu düşüncüyü de içine alacak şekilde eleştirel bir tutuma sahiptir. "O, komünizmin yenilgiye uğradığını kabul eden bir marksisttir" (Cizreli, 2015, s. 33). Dünya sistemleri analizi; "dünya-ekonomi", "dünya-imparatorluklar", "sermaye birikiminin kesintisizliği", "jeopolitik ve jeokültür" "avrupamerkezcilik", "tarihsel kapitalizm", "sistem karşıtı hareketler" gibi ve daha pek çok anahtar kavramlara sahiptir. Bu anahtarlar sayesinde Wallerstein'in yaklaşımı sosyal bilimlerin tamamına yayılmasını ve sosyal bilimlerde sürdürülen tartışmalara da daha geniş bir pencereden bakmayı sağlayabilmektedir.

Wallerstein'in bu girizgahına ek olarak onun da belirttiği gibi (Wallerstein, 2004, s. 12), bu analizin kavramlarının daha önceleri pek çok araştırmacı ve çalışma için halihazırda kullanılıyor olması akademik çevrede bir yazın haline dönüşmesini de sağlamıştır. Yine farklı akademik birikimlerinden yararlanılması ile biçimlenen bu yaklaşımda önemli isimlerden Andre Gunder Frank, Samir Amin ve Giovanni Arrighi'dir. Bu isimler pek çok çalışma ve eserin altına birlikte imza atmışlardır.

Wallerstein'in akademik yöneliminde 1970'li yıllara kadar Afrika üzerine araştırmalar yapmış, 1970 sonrası modern dünya sistemi üzerine yoğunlaşmış ve 1990'lı yıllar sonrasında da dünya-sistemleri analizinin ana kavramlarından biri haline gelen sosyal bilimler üzerine araştırmalarını sürdürmektedir (Kaya, 2007, s. 102).

Dünya Sistemleri Analizi

Dünya sistemleri analizi, ikinci dünya savaşı sonrası dünyanın genel görünümünü açıklamada sosyal bilimlerde bir takım tartışmaların bir araya gelmesinin nişanesidir. Bunlar; 'bağımlılık teorisi'nin geliştirilmesi; Marx'ın Asya tipi üretim tarzı kavramının kullanışlılığı; feodalizmden kapitalizme geçiş tartışmaları; Annales tarih yazımı okulunun Fransa ve tüm dünya üzerindeki zaferi (Wallerstein, 2004, s. 29). Bu gelişmelerden özellikle merkez-çevre ikiliği ve bunun üzerine bağımlılık teorisinin geliştirilmesi dünya ticaretine dair ciddi eleştirilerin oluşmasını sağlamıştır.

Bağımlılık teorisi bir anlamda kapitalizmin ekonomik anlayışının girizgahını oluşturmakta ve kendisine dönük bir sermaye anlayışının nüvelerini ilk kez anlamlandırmaya çalışmaktadır. Bağımlılık yazınının önemli isimlerinden Santos, bağımlılığı; "bazı ülkeler genişler ve kendilerini idame ettirebilirlerken diğer ülkelerin bu gelişmeyi ancak diğerlerinin genişlemesinin bir yansıması olarak gerçekleştirebilmesi" (Santos, 1975, s. 38) şeklinde açıklamıştır. Benzer bir bakış açısından hareket eden A.G. Frank, bağımlılık yazınına "azgelişmişliğin gelişmişliği" tanımlamasını kazandırmıştır. Frank'a göre; "bugünün gelişmiş ülkeleri bir zamanlar gelişmemiş olsalar bile hiçbir zaman azgelişmiş olmamışlardır" (Frank, 1970, s. 5) ve dolayısıyla da azgelişmişlik kapitalizmin kendisi için yarattığı bir 'durum'un süreklilik kazanması anlamına gelmektedir. Dünya sistemleri analizi bu yazının geniş yelpazesinden yararlanmıştır. Ek olarak belirtmek gerekir ki Braudel'in tarihi yorumlarken kullandığı "yapısal zaman" ve "çevrimsel süreçler" ilişkisi dünya-ekonomi kavramını oluşturmakta; dünya-ekonomi kavramı da dünya sistemleri analizi için başat bir konumda bulunmaktadır (Wallerstein, 2004, ss. 45-70). Dünya-ekonomi ile anlatılmak istenen ve modern dünya-sistemi –ki bu 16.yy'da dünya kelimesi Avrupa anlamını taşımaktadır (Wallerstein, 2012, s. 35)-, tarihsel anlamda ortaya çıkışından itibaren üç farklı dönemlendirme ile açıklanabilir. Birincisi 1450 ile 1650 arası yaratılış dönemidir ki bu genel itibarıyla Avrupa'nın çoğu kısmını ve Amerika'nın bazı barçalarını içermektedir. İkinci dönem 1750 ile 1850'ye kadarki genişleme döne-

midir; bu dönemde de yine Rus İmparatorluğu, Osmanlı İmparatorluğu ve Asya, Afrika ve Amerika'daki bazı parçalar ilave edilmiştir. Son olarak da 1850-1900 döneminde Doğu Asya ve Afrika, Güneydoğu Asya'nın geri kalan kısımları ve Okyanusya'nın birkaç kısmı sisteme dahil edilmiştir (Wallerstein, 2009, s. 70). Bu belirlemelerden de anlaşılacağı üzere dünya-e-konomi yerküreyi tamamen içine alan bir sistem olarak tarihsel niteliğini de kazanmıştır.

Dünya sistemleri analizinden bahsederken onu açıklayan alt kavramların başında dünya-e-konomi ve dünya-imparatorluklar gelmektedir. Wallerstein bu iki kavramı simgelediği dönemleri ve sistemleri ile birlikte değerlendirerek, onları kapitalist olmak ve olmamak üzerine ayırmaktadır. Bir dünya-ekonomi olarak modern dünya sistemi başlangıcından bu yana onu daha önceki sistemlerden ayıran en önemli özelliğini kesintisiz sermaye birikimine izin veren bir doğaya sahip olması ile açıklamaktadır (Wallerstein, 2006, s. 12). Yine dünya-ekonomi, içinde işbölümünü gerçekleştiren sermaye ve emek gücü akışının sağlandığı büyük bir coğrafyadır (Wallerstein, 2004, s. 45). Sermayenin bu şekildeki tanımı devlet, ulus, millet veya coğrafya ile sınırlandırılmayan bir fikrin, yine sermayenin kendisinde ifadesini bulmasını sağlar. Bu durumda fikrin yerleşmesi ve kökleşmesi ile tarihsel anlamda kapitalist bir davranışa sahip tek bir sistemin bulunduğu iddia edilebilir.

Dünya sistemleri analizinin tarihsel manada bir sistem analizini sürdürmesinde önemli belirlemelerden bir diğeri de jeokültürdür. Jeokültür, ne politik ne de kültürel olarak homojen bir yapının olmadığı, hatta bunun önüne geçilmeye çalışıldığı; yapıyı bir arada tutan ana harcın iş bölümü olduğu bir medeniyet olarak kapitalist dünya-ekonominin kültürüdür (Wallerstein, 2004, s. 46). Bir medeniyet olarak modern dünya-sistem iki farklı anlamın gelişimi ile mümkün olmuştur. Medeniyet tasviri Wallerstein için iki anlama gelmektedir. İlki daha az hayvani olmak ve bu hayvanilik durumundan kurtulmak anlamında tekil bir yönelim olarak ilerleme ve evrensellik iddiasındaki medeniyet; ikinci olarak da çoğul bir kullanıma uygun olarak tarihsel bir bütünden bahsetmek adına içinde dünyagörüşü, adetler, yapılar ve kültürün bulunduğu bir anlatımı tasvir eden medeniyettir. İlk anlamda medeniyet, ilerleme ve "hayvani" özelliklerin geride bırakıldığı bir amaç olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bilinen anlamı ile rasyonel ve deneysel bilimin zaferini açığa çıkartmıştır. İkinci anlamı ise ilk anlamının evrenselleştirici niteliği zamanla kendini koruyucu bir vasıf ile kendine özgücü bir tutum halini almıştır. Bu ikinci anlamın da Avrupamerkezcilik algısını ortaya çıkarttığı belirtilebilir. Her iki anlamında tarihsel gelişimine değinen düşünür bu iki bakışın modern dünya-sistemin bir medeniyet olarak kabul görmesine yol açtığını ve bu ikisinden de vazgeçilmesi gerektiğini belirtir (Wallerstein 1998, ss. 285-305).

Modern dünya-sistemi için belirtilmesi gereken bir diğer önemli durak sosyal bilimler paradigmalarına yönelik Wallerstein'in getirdiği eleştiri ve önerilerdir. Öncelikle sosyal bilimler nedir nasıl ortaya çıkmıştır? Wallerstein'e göre sosyal bilimler 1945 yılı öncesine kadar dünyayı ve bilmeyi nasıl bilebileceğimiz üzerine bir serüvenin hikayesidir. Bu tarihsel geçerlilikte

18.yüzyıla kadar dinsel otoritenin ve bilginin kaynağında ilahi bir esintinin olmaması gerektiği yönünde tartışmalar mevcuttur. Yine ampirik gözlemler yapılarak ilahi bilginin kesinliğini hezimete uğratmaya çabalayan “bilim” 19.yüzyılda kesin zaferini kazanarak onu ilahi bilginin zahmetinden kurtaran filozoflarından da kurtulmuştur. Bu gelişmeler ışığında bilim bilinen anlamı ile doğa bilimleri için atfedilir olmuş ve diğer bilme biçimlerinin anlamsızlığı üzerine görüş birliği sağlanmıştır. İşte sosyal bilimlerde tam olarak bu “boşanma”ların ardından beşeri bilimler - doğa bilimleri şeklindeki iki kutuplu bir sistemde yer arayışına denk gelmektedir. Tarih bilimi beşeri bilimler kampına yakıştırılmasına karşılık sosyal bilimlerde tam anlamı ile doğa bilimlerinden aldığı ilham ile sosyal alana dair bilinirliğin kesinliği üzerine düşünmeye başlamıştır. Yine bu alana dair bir birikim oluşturulurken Avrupamerkezciliğin doruğu da vücut bulmaktadır (Gulbenkian Komisyonu, 2011, ss. 11-36). Kısaca belirtmeye çalışılan nokta sosyal bilimlerin bilmeye değil işlevselci bir pratik bilginin belirli bir taraf için kullanılabilir hale geldiği şeklinde özetlenebilir. Dolayısıyla sosyal bilimlerin bu taraftarlığını açıklamak ve yine başka bazı amaçsalılığını ortaya koymak bakımından, tek bir tarihsel sistem olarak kapitalizm üzerine araştırma yapmak olası iyi bir başlangıçtır (Aybakır, 2013, s. 23).

Dünya Sistemleri Analizinde Göç

Göç kavramına başlarken klasik anlamda literatürde yer alan teori ve tanımlamalara yer ayırmak yerine dünya sistemleri analizi içerisindeki anlamına doğrudan yer vermek çalışmanın sınırlılığı açısından daha yerindedir.

Göç teorileri başlığı altındaki pek çok çalışma incelendiğinde insan hareketliliğine dair farklı bakış açıları ortaya atılmış ve her biri konuya kendi açısından haklı olabilecek nedenlerle izahat yapmışlardır. Bu açıdan bakıldığında dünya sistemleri analizinin bir göç teorisi içerdiği gerçektir. Lakin bu durum dünya sistemleri analizi açısından bir sacayağı olarak gösterilemez. Daha açık bir ifadeyle dünya sistemleri analizi açısından göç, başlı başına bir etken olarak analizin merkezine yerleştirilerek incelenemez. Göç konusu, sistemin gerekli unsuru olarak ucuz işgücü/emek açıklamalarının ve bu kavramların anlamları ile birlikte ifadelendirilebilir. Bu karmaşık gibi görünen durumu anlamlandırmak adına da dünya sistemleri analizinin göç konusuna ve teorik anlamdaki izahatına birkaç anahtar kavram önerisi sunulabilir. Bunlar; ‘modern dünya-sistemi, işgücünün değişimi, hane halklarının yapısal değişimi, işgücünde kadınsallaşma eğilimleri, yaşam tarzlarının pazarlanması, göç çağı ve güvenikleş(tir)me çağı’dır.

Modern Dünya-Sistemi

Bu durumda incelemenin neden koşullarını gözler önüne sermek açısından ilk olarak “merkez-çevre ilişkisi” ve “bağımlılık teorisi”nden yararlanılmıştır. Merkez-çevre ilişkisinden ifade; öncelikle yukarıda da tanımlandığı şekliyle kapitalist modern dünya sisteminin merkez ülkeleri, yarı-çevre ülkeleri ve çevre ülkeleri bir arada yaşar. Bu şekildeki tanımlamada merkez ve çev-

re arasında ekonomik temeli ana argüman olan bir sömürü ilişkisi de meydana gelmektedir. Burada bağımlılığın tek taraflı olduğu şeklinde bir algı yanlıştır. Kapitalist bağımlılık karşılıklı biçimde işlerlik kazanmaktadır. Kurulan ilişkide, merkez ülkeler, ucuz işgücü, hammadde ve üretilen mamul malın pazarlanması için çevreye ihtiyaç duymaktadırlar (Çağlayan, 2006, s. 80).

Kapitalist üretim ve tüketim ilişkisi için gerekli olan bu durumu inceleyen Wallerstein ülkelerin ikili pazar yapısındaki ilişkinin değil daha büyük çapta bir sistemin 16.yüzyıldan itibaren kendi hegemonyasını kabul ettirmek adına uluslararası göçün ortaya çıktığını savunmaktadır (Güllüpinar, 2012, s. 67). Uluslararası göçün oluşumu yine ülkelerin istihdam farkları ve ücret oranlarını daha az ilgilendirmekte buna karşılık daha çok kapitalist sistemin gerekliliği olarak ortaya çıkmaktadır (Massey, Arango, Hugo, Kouaouci, Pellgrino ve Taylor, 1993, s. 448). Bu durum modern kapitalist dünya sisteminin yerkürenin en uzak köşesine dahi ulaşmasını gerekli kılmaktadır. Bu amaç ise aynı anda iki farklı sonucu da beraberinde getirmiştir. Dünya-ekonomi, zengin olan ülkelerin sermaye anlamında hegemonik durumlarını devam ettirmeleri için ucuz işgücü arzını arttırmak zorundadır. Bu bir taraftan diğer ülkelerin geleneksel iş alanlarına ve toplumsal yapısına da müdahale etmeyi gerektirmiştir. Bu müdahaleler geçmiş dönemlerde sömürgeci devletlerin bizzat faal olduğu bir saha iken, günümüzde neo-sömürgeci devletler, çok uluslu şirketler ve yabancı yatırımlar aracılığı ile (Yazan, 2016, s. 41) gerçekleştirilmektedir.

Kısaca belirtmek gerekirse dünya sistemleri analizince uluslararası göç, kapitalist gelişmenin neden olduğu krizlerin gerekli bir sonucudur. Burada atlanılan nokta, kapitalist ekonominin özellikle Wallerstein'in yukarıda belirttiği 3. dönem genişleme ile Batı Avrupa, Kuzey Amerika ve Japonya'daki merkezlerden dışarıya yayıldıkça dünya nüfusunun giderek büyüyen kısmını dünya pazar ekonomisine dahil ettiğidir (Abadan-Unat, 2017, s. 61). Dünya nüfusunun artışı ile birlikte bunu kullanmak isteyen sermaye, ucuz işgücü arzını arttırabilmek adına çevre ülkelere yatırım yapmaktadır. Bu döngünün zaman içerisinde nasıl oluştuğunu inceleyen Faruk Tabak, ilk olarak sermayenin gelişimini 1945-1967/73 arasında ABD'de, 1967/73 sonrasında ise Batı Avrupa ve Japonya'ya kadar uzandığını belirtir (Tabak, 2000, s. 112). Bu genişleme dalgası beraberinde dünya sermaye merkezinin de genişlemesi ve dünya-ekonominin merkez çevre uzaklığındaki durumları da değiştirmiştir. Yine Arrighi'nin de belirttiği üzere, "birleşik devletler söz konusu olduğu sürece, net sermaye çıkışının bir süre sonra büyük ve net bir sermaye girişine dönüştüğü" (Arrighi, 2008, s. 137) gerçeği akillardan çıkartılmamalıdır.

Göç konusu üzerinde çalışmalar yürüten Sassen ise tarihsel bakımdan sermayenin nasıl bir doğası olduğunu sorgulayan çalışmaları ile katkı sağlamaktadır. Onun çalışmalarında dünya kentleri belirlemesine karşılık küresel kentler tanımlaması ile karşılaşılır. Bu kavram-sallaştırma sistemin kapitalist oluşunda önemli bir ayrımını ortaya koymak adına önemlidir (Yazan, 2016, ss. 42-43). Sassen bu belirlemesi ile küresel kentlerin modern döneme ait olduklarını dahası sermayenin tanımına uygun olarak sermayenin bu kentlerde yoğunlaşmasını da sağladığını ortaya koymuştur.

İşgücünün Değişimi

İşgücü durumunun değişmesi ile ilgili ilk göze çarpan nokta işgücünün ucuzlatılması ana amaçtır. Ucuz işgücü kapitalist sermaye sisteminin döngüsü için elzemdir. Bunun için de dünyanın farklı coğrafyalardaki potansiyel işgücünü kullanmak ana amaç haline gelmektedir. Kapitalist ülkeler çevre ülkelere yatırımda bulunmaları ile ilk olarak kapitalist ülkelere çevre ülkelere gelen üst düzey çalışanların yerine yenileri alınmalıdır. Bu üst düzey göç kademesi belki de en karlı olan şekliyle kaliteli işgücünün çok daha ucuza mal edilmesini sağlamaktadır. Devam eden şekliyle uluslararası göç, yatırım yapılan ülkenin genel işgücü alışkanlığını değiştirmektedir. Burada da işgücünün kent-kır ayrımları ile ifadelendirilirse geleneksel kalıpları ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla ülke içerisindeki ucuz işgücünün artışına sebebiyet veren bu yatırımlar doğal olarak ulusal ve uluslararası anlamda göçe hazır bir insan grubunu yaratmaktadır (Güllüpnar, 2012, s. 67). Bu yaklaşım içerisinde uluslararası göç kontrolü dünya-ekonomi'nin elinde olan bir bakış açısı ile ele alınır. Eğer bir ülkede ya da bir sektörde işgücü yeteri kadar ucuz değilse bu durumu göçmen işçi ile çözmek ana temadır (Toksöz, 2006, s. 19). Hatta bu durum bazen zor kullanarak da gerçekleştirilebilmektedir. Bu zorlama çevre ülkelere politik ve askeri bir müdahale şeklinde görülür. Bazen kapitalist ülkelerin kendi yatırımlarını korumak adına çevre ülkelere uyguladığı müdahaleler sonucunda da dışa meyilli bir göç ve bu sayede ucuz işgücü havuzunda biriken insan sayısını arttırmanın dolaylı bir yolu da ortaya çıkmaktadır (Massey ve arkadaşları, 1993, s. 448).

Dünya sistemleri analizi içerisinde uluslararası göç ilişkisinin ayrıntılarını göstermek için önemli görünebilecek bilgilerden bir diğeri ise göçmen işçilerin gittikleri kapitalist ülkelerde çalışma yıllarında edindikleri tecrübelerin ne düzeyde olduğudur. Kapitalist ülkeler, çalışma disiplini –ki bu emeğin verimi olarak da algılanabilir- başlığı altında edindirdikleri kültürün dışında göçmen işçilere birikim sağlayacak tam zamanlı bir bilgi aktarımında bulunmamışlardır. Bu yine ucuz olan işgücünün o şekilde kalması için atılmış bir adım olarak alınmalıdır (Güllüpnar, 2012, s. 69). Özellikle Almanya'ya giden Türkler ile ilgili yapılan en kapsamlı çalışmaların başında olan *Bitmeyen Göç (Konuk İşçilikten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa)* isimli kitabı ile Nurdan Abadan-Unat, Almanya'ya giden Türk işçilerinin tüm hayatları boyunca edindikleri tecrübeler veya iş bilgilerinin Türkiye'de herhangi bir iş kurmalarında büyük bir katkısı olmadığını belirtmektedir. Giden işçilerin memleketlerine döndüklerinde %31 oranında serbest iş, ticaret, şoförlük, kamyon işletmeciliği gibi meslekleri tercih ettiğini (Abadan-Unat, 2017, ss. 152-153) belirten Abadan-Unat, bu konunun çok farklı boyutlarını da eserinde geniş bir yelpaze ile incelemiştir.

Hane Halklarının Yapısal Değişimi

Wallerstein, dünya sistemleri analizi içerisinde işgücü konusunu göç ile birlikte değerlendirdiği çalışmalardan birinin içeriğini "toprak" konusuna ayırmıştır. Sermayedarların genel karakteristiğini inceleyen düşünür, onların hem kullanılmayan emek gücü için herhangi

bir kira ödemek istemediklerini; lakin istedikleri zaman çalışmaya hazır ve dahası mekan-sal olarak serbest bir gezerlik durumuna sahip bir topluluğu yaşatmaya çalıştıklarını iddia eder. Yine bu biriktiriciler eğitici olmadıklarından –Abadan-Unat’ın Türk göçmenlerin geri dönüşteki çalışma alanları hatırlanacak olursa- emek gücünün daima ucuz tutulmasını istediklerini belirtir (Wallerstein, 2007, s. 132). Bu durumun nasıl sağlanacağı sorusuna karşılık Wallerstein, hane halklarının toplumsal yapısındaki değişikliği hedef göstermektedir. Ona göre, sermaye biriktiricileri, (1) hane halkının belirli bir toprak bağlılığının uzun dönem zarfında ortadan kalkmasını, (2) toplu-gelir ve toplu-ikametinin azaltılmasını (Wallerstein, 2006, s. 21), (3) hane halklarında en ucuz işgücüne ulaşmak için fırsat eşitliği ideolojisini hayata geçirmeyi amaçlamaktadır (Wallerstein, 2007, ss. 133-134). Tüm bu amaçlanan konulara ek olarak belirtmek gerekir ki, hane halkının bir birinden tamamen kopması demek ömür boyu gelirlerin birleştiği bir proleter haneye dönüşmesidir. Fakat bu noktada yine sermayedarların çevre ülkelere yatırımları ile kırsal nüfusun azalmasına bu karşılık dünya-e-konomisinin proleterleşme hızının ne kadar düşük olduğuna dikkati çekmek gerekmektedir (Tabak, 2000, s. 113). Bu durumu proleterya için şanssızlık olarak nitelendirmek yerine sermaye biriktiricilerinin bilinçli yarattığı kaos unutulmamalıdır. Bu yüzden de kilit önemde olan nokta sistemin yarattığı baskılama gücü ve yarattığı gerilimdir (Wallerstein, 2007, ss. 134-137). Bu durumda temel noktaya geri dönerek söylemek gerekir ki, kapitalist sistemin varlığı sonucunda uluslararası göç olağan hatta gerekli bir sonuçtur.

İşgücünde Kadınsallaşma Eğilimleri

Ucuz işgücü konusu göç konusu ile birlikte yakından ilişkilidir. Göç araştırmalarının yürütüldüğü pek çok alandaki dikkati çeken ve yine dünya sistemleri analizinde de öne çıkan başlıklardan olan göçün kadınsallaşması, göç karakteristiğini etkileyen önemli parametrelerdendir. Massey’in belirttiği üzere merkez kapitalist devletlerin çevre ülkelere yatırımları ve sanayileşme hareketlenmesi ilk olarak ucuz işgücü bulabileceği kadın işçiler tarafından sağlanmaktadır. Böyle olmakla birlikte bunun sürdürülebilir bir yanı olmadığı ve zamanla bu insanların yerini erkek işçilere bıraktığını ifade eder. Sorun şudur ki bu süre içerisinde herhangi bir garanti veren çalışma sözleşmesi de bulunmamaktadır. Bu sürecin sonucuna bakıldığında ise köylü ekonomisi zayıflamış ve benzer meslekleri yapmak üzere oluşturulmuş bir işgücü göçe yatkın biçimde beklemektedir (Massey ve arkadaşları, 1993, ss. 445-446). İşgücünde yaşanan bu hareketlenme kendini göç hareketinde de göstermektedir. Castles ve Miller, çağımızın göç konusundaki beş farklı eğiliminden birinin göçün kadınsallaşması olarak belirtmektedirler (Castles ve Miller, 2008, ss. 12-13). İlginç bir faktör olarak belirtilebilir ki 1950 ve 1960’lı yıllar merkez ülkelerinde kadın işgücünün rakamsal olarak artış göstermeye başladığı tarihlerdir. Lakin 1970’ler sonrasında bu oranlar düşmeye başlamış ve karşılık olarak çevre ülkelerde kadın işgücü kullanıma açılmıştır. Emeğin var olan erkek işgücünden daha ucuz olarak kadınsallaşması da yarı-yaşam süreli proleterleşmenin artışına neden olmaktadır (Tabak, 2000, s. 120).

Yaşam Tarzlarının Pazarlanması

Wallerstein sermaye biriktiricilerinden bahsederken onların en çok kullandıkları argümanın ikilik yaratmak olduğunu belirtir. Bu açıdan da yaşam tarzı göstermek ve daha iyiye ulaşmak kavramsallaştırmalarının tamamı dolaylı biçimde dayatılır. Cemaat oluşumları (her türlü cemaatten bahseder) yukarıda hane halklarının özellikleri açıklanırken uzak durulması gereken bir durum olarak belirtilmiştir. Çünkü ikilik tezinin (geleneksel-modern) gündelik hayata yansımaları hane halklarında daha kolaydır. Metalaşma, hane halklarında bireyciliği amaçlanan kişi için daha kolay ve daha sürdürülebilir bir durumdur (Wallerstein, 2007, s. 136). Göç ülkeler arası bir kültürel iletişimi sağlamakla kalmaz bu iletişimde varolan kalıpların yer değiştirmesine de neden olmaktadır. Lakin bu çoğunlukla merkez ülkelerinin diğer kültürlerde yer etmesi şeklinde görülmektedir. Bunun sağlanması için modern tüketici beğenileri modern anlamda bilimin yardımı ile zirveye çıkmaktadır (Massey ve arkadaşları, 1993, s. 446).

Göç Çağı ve Güvenlikleş(tir)me Çağı

Dünya sistemleri analizi içerisinde Wallerstein merkeze alınarak son dönem göç çalışmalarına bakıldığında en çok karşılaşılan kavramlardan biri güvenlikleşme/güvenlikleştirme üzerinedir. Bu durumun neden böyle olduğuna Wallerstein ile giriş yapılabilir; göçmenlerin merkez ülkelerin onlara yeşil ışık yakmadan oraya gitmelerinin söz konusu olamayacağını fakat bu ikili oyunda güvenlik kavramının 'gelsinler ama bizim istediğimiz zaman bizim istediğimiz kadar' şeklinde bir algıyla ortaya çıktığı söylenmelidir (Wallerstein, 2002, s. 1). Tabi bu sadece bir algıdan da ibaret değildir bu sayede göç hareketliliğinin önüne kasıtlı geçilerek ucuz işgücünün canlı tutulması da hedeflenmektedir (Çağlayan, 2012, s. 80).

Dünya sistemleri analizi içerisinde uluslararası göç, merkezin taleplerince hareketlendirilen bir grup olarak algılanırsa ikinci noktanın sermayenin dolaşım hızı ve serbestisi kadar esnek bir harekete sahip olmadığı fark edilecektir. Bunun altında yatan neden, kültürel bir karşıtlık olmaktan çok işgücü arzının belirlenmesi şeklinde gösterilebilir. Bu duruma nasıl gelindi sorusuna karşılık Wallerstein'in izahatlarında güvenlikleştirmenin ideolojize edildiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Sonuç itibarıyla devletlerin merkezden çepere bir ilişkisi söz konusu olmaktadır. Bu durumda güvenlikleştirme birleşik devletlere gelen Meksikalılar için değil Meksika'ya gelen Guatemalalılar için gereklidir (Wallerstein, 2002, s. 1).

Neye karşı güvenlik sorusuna bakılacak olursa da, Avrupamerkezci bir zihniyetin bu alanda da nefes aldığı gösterilmelidir. ABD Sosyal Bilimler Araştırma Konseyi, 1996'daki ilk büyük göç konferansını gerçekleştirdiğinde konuya genel olarak göç ve göçmenlerin Amerikan yaşamı ve kurumları üzerindeki etkisine odaklanmıştır (Castles, 2010, s. 1571). Yine buradan hareketle göçmenlerin entegrasyon ve toplumsal kabulleri üzerinden algılanmaya çalışılması onları belirli bir uzaklığa itmede kullanılmıştır. 1970 ve 80'lerde asimilasyon politikalarından bahsedilmezken 1990'lı yıllarda bu konudaki eğilimler artmıştır. Bu alanda sosyal

bilimler çalışmaları asimilasyonun tekrar gündeme gelmesinde de yardımcı olmuşlardır (Castles, 2010, ss. 1571-1572). Pek tabi bu konuda artan bir eğilimin tarihçesini araştıran Abadan-Unat Almanya-Türkiye üzerindeki çalışmalarında Türk işçilerinin statüsü ile ilgili kararlar alınırken günlük tartışmalarda bu işçilere 1970 öncesi “konuk işçi”, bu tarihlerden sonra “göçmen”, bazı partilerin desteği ile kullanılan “yabancı yurttaş” son olarak da yabancı politikası için “entegrasyon” kavramları kullanıldığını ifade eder (Abadan-Unat, 2017, s. 105). Entegrasyon kavramı ise ideolojize edilen bir görüşün ifadesi olarak “toplum içinde yer almak, ama yurttaş olamamaktır” (Abadan-Unat, 2017, s. 105). Sosyal bilimsel çalışmaların bir katkısı da çokkültürlülük tartışmalarında ortaya çıkmaktadır. Ayhan Kaya’nın titiz çalışmaları hatırlatır ki, çokkültürlülük yolundaki süreç ve politikaların tamamı “kültürleşme” süreci olarak tek yanlı ortaya konmuştur. Etnik azınlıklar bu süreçte folklorik bir kabulden öteye geçememiş ve devamında toplumsal uyumsuzluğun da yine bu kültürel farklılıkların sebep olduğu bir sorun olarak resmedilmiştir (Abadan-Unat, 2017, s. 311).

Avrupalı merkez ülkelerin göçmenler konusundaki ağırlıklı eğilimleri yakın zamanda üç başlıkta toplanmaktadır; ekonomik anlamda ihtiyaçları bulunmaktadır, en düşük ücretlerle dahi çalışabilmektedirler ve son olarak da toplumsal uyum olanağı düşük olduğundan suça meyillidirler (Wallerstein, 2002, s. 1). Bu suça meyillilik krizinde ise Avrupa’nın artan bir göçmen karşıtlığı ve aşırı sağın yükselen eğilimleri olduğunu belirtmek yerindedir. Bunun nedenlerini Castles, Almanya, Fransa ve Amerika’da 1990’lı yıllar itibariyle göçmenler ve terör ilişkisinde yatan bazı ortak paydaların olduğunu iddia etmektedir (Castles ve Miller, 2008, ss. 394-492). Ancak Ayhan Kaya, bu çalışmalara ek olarak yükselen islamofobizmin gerçekte bazı başka niyetleri de barındırdığını iddia etmektedir. Göçmen konusunun yakın tarihlere kadar liberal bir bakışla yönetilerek ihtiyaç durumu da göz önüne alındığı için herhangi bir olumsuz etiket ile birlikte anılmadığını lakin tüm Avrupa’nın ortak bir retorik içerisinde hareket ederek göçmenlerin genel itibariyle terör ilişkisi içinde oldukları yönünde bir kamuoyu oluşturulduğunu belirtmektedir (Kaya, 2016, s. 232). Pek tabi bunun nedenlerine gelindiğinde, Avrupa’nın bu durumu yaratmasındaki demografik bazı sıkıntıları yaşıyor ya da yaşayacak olması etken gösterilebilir.

Demografik bir tartışmanın başlığını açmakta yarar bulunmaktadır. Avrupalı merkez ülkelerin demografik özelliklerindeki karamsar tablo göçmen konusunun pas geçilemeyeceğini de göstermektedir. 2025 yılına kadar göçmen nüfusun dört kat artması gerektiğini ifade eden Wallerstein bu durumun gerçekleşmemesi ihtimalinde emeklilik kesintilerinde ciddi bir değişiklikliğin olacağı ve bunun istenmeyen bir durum yaratacağını belirtmektedir (Wallerstein, 2002, s. 1). Böyle olması nedeniyle de Wallerstein, yakın zamanlarda adından sıkça söz ettiren bir göç biçimi olarak “replacement migration” (yer değiştirme göçü) kavramından bahseder. Burada Batılı merkez ülkelerin demografik çıkmazı, onlara göçmen politikalarında bazı değişiklikler ve esnemeler yapacaklarına işaret etmektedir. Göçmen işçiler olmadan bu durumun düzeltilmesi ihtimali söz konusu değildir (Wallerstein, 2000, s. 1). Castles ve

Miller de aynı konuya vurgu yaparak (Castles ve Miller, 2008, s. 411), kitlesel göç alımının artık sözkonusu olmadığını ancak ihtiyacın kesin olduğu konularda/alanlarda ve yüksek vasıflı göçmenler konusunda yer değiştirmelerin gerçekleşebileceğini belirtmektedir.

Değerlendirme

Çalışmanın ana gayesi dünya sistemleri analizi ve Wallerstein özelinde göç olgusunu tartışmak olmuştur. Dünya sistemleri analizinin ortaya çıkış zamanı, dünya nüfusunun artış miktarının en fazla olduğu dönem ve son olarak dünya üretim ve tüketim miktarlarının zirveye ulaştığı dönemlerin kesişmesi ile dünyada göç hareketlerinin ve göç olgusunun nasıl değiştiğine dünya sistemleri analizi açısından ele almak bu çalışmayı oluşturmıştır.

Dünya sistemleri analizi ilk olarak kapitalist sermaye birikiminin beş yüzyıldan fazladır varo-
lageldiğini ve biriktirme güdüsünü artan biçimde yaşattığını ifade etmektedir. Bu bakımdan tüm dünya coğrafyasına yayılan dünya-ekonomi, göç olgusunu da etkilemektedir. Özellikle uluslararası göç kapitalist sermaye ilişkisinin sarsıntından kaynaklanmaktadır. Bu sarsıntılar ise esas itibarıyla sistemin kendi devinimi için gereklidir. Wallerstein göçü eski zamanlardan beri iki nedene dayandırır; ekonomik iyileşme ve zulümden kurtulmak (Wallerstein, 2006, s. 1). Fakat bu iki nedenin de kapitalist sermaye içerisinde serbest olması ihtimali düşüktür.

Genel olarak teorik çalışmalar başlığı içerisinde dünya sistemleri analizinin bir göç teorisini de içerdiği şeklindeki çalışmalar mevcuttur. Lakin bu bahsedilen “göç teorisinin” dünya sistemleri analizinin içerisindeki yeri, kavramsal açıdan uluslararası göç ve göçmenler değildir. Aksine bu analiz, göçü bir teoriden çok bir durum olarak ele almakta ve göç olgusunu genel itibarıyla ucuz işgücü/emek kavramları ile incelemektedir. Bu açıdan bakıldığında da uluslararası göç olgusunu, dünya-sisteminin bir çıktısı olarak ifadelendirmek daha yerindedir. Ek olarak bu çalışma içerisinde yapılmak istenen zaman içerisinde bu bakışın değişip değişmediğidir.

Wallerstein’in Binghamton Üniversitesi Fernand Braudel Merkezi’ndeki kaleme aldığı yazılarının tamamından sadece dokuz tanesi göç başlığını içermektedir. Bu durumda da tekrar belirtmek gerekirse göç konusu dünya sistemleri analizi içerisine işgücü olarak kavranmakta ve uluslararası göç de kapitalist sermaye sistemin sonucu olarak yorumlanmaya devam etmektedir. Pek tabi bu göç kavramının bu denli az zikredilmesine karşılık işgücü kavramı dünya sistemleri analizi için önemli anahtar kavramlar içerisinde yer almaktadır.

Wallerstein’in son dönemdeki göç hareketlerini inceleyerek belirttiği üzere, dünya göç hareketliliğinde bir artışın olması kaçınılmazdır. Bu her zamankinden daha az tehlikeli ve daha az muhalefet uyandıracaktır (Wallerstein, 2002, s. 1). Sonuç itibarıyla dünya sistemleri analizinin belirttiği üzere yaşayan tarihsel sistem olarak kapitalizm göç konusunu canlı tutmak zorundadır. Dolayısıyla yakın zaman göçleri değerlendirildiğinde dünya nüfusunun artan miktarı da göz önüne alınırsa tam anlamıyla ılımlı bir politikanın olmadığı mevcuttur. Lakin bu durumun sürdürülebilir bir süreç olmadığı da aşikardır.

Kaynakça

- Abadan-Unat, N. (2017). *Bitmeyen Göç Konuk İşçilikten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arrighi, G. (2008). *Adam Smith Pekin'de 21. Yüzyılın Soykütüğü* (İ. Yıldız, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Aybakır, H. B. (2013). Wallerstein'de Tarihsel Kapitalizm ve Sosyal Bilimler. Ü. Güneş (Ed.), *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı –I* içinde (ss. 21-37). Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Kitaplığı.
- Castles, S. (2010). Understanding Global Migration: A Social Transformation Perspective. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36(10), 1565-1586.
- Castles, S. & Miller, M. J. (2008). *Göçler Çağı Modern Dünyada Uluslararası Göç Hareketleri* (B. U. Bal ve İ. Akbulut, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Cizreli, B. (2015). Dünya Sistemleri Kuramı Bağlamında Batının Göç Haritası. *Sosyoloji Divanı*, 3(6), 31-39.
- Çağlayan, S. (2006). Göç Kuramları, Göç ve Göçmen İlişkisi. *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17, 67-91.
- Frank, A. G. (1970). The Development of Underdevelopment. In R.L. Rhodes (Ed.), *Imperialism and Underdevelopment: a reader* (pp. 4-17). New York: Monthly Review Press.
- Gulbankın Komisyonu. (2012). *Sosyal Bilimleri Açın Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor* (Ş. Tekeli, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Güllüpinar, F. (2012). Göç Olgusunun Ekonomi-Politiği ve Uluslararası Göç Kuramları Üzerine Bir Değerlendirme. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(2), 53-85.
- Kaya, A. (2016). *İslam, Göç ve Entegrasyon Güvenlikleştirme Çağı* (N. Y. Ural, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kaya, T. (2007). Immanuel Wallerstein: Eserleri Çerçevesinde Entelektüel Gelişimi. *Sosyoloji Dergisi*, 3(14), 101-118.
- Massey, D. S., Arango, J., Hugo, G., Kouaouci, A., Pellegrino, A., & Taylor, J. E. (1993). Theories of International Migration: A Review and Appraisal. *Population and Development Review*, 19(3), 431-446.
- Ragin, C. & Chirot, D. (1999). Immanuel Wallerstein'in Dünya Sistemi: Tarih Olarak Siyaset ve Sosyoloji. T. Skocpol (Ed.), *Tarihsel Sosyoloji Bloch'tan Wallerstein'e Görüşler ve Yöntemler* (A. Fethi, Çev.) içinde (ss. 305-347). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Santos, D. T. (1974). Bağımlılığın Yapısı. A. Aksoy (Ed.), *Az gelişmişlik ve Emperyalizm* (A. Aksoy, Çev.) içinde (ss. 37-50). İstanbul: Gözlem Yayınları.
- Tabak, F. (2000). Dünya Emek Gücü. T. K. Hopkins ve İ. Wallerstein (Ed.), *Geçiş Çağı Dünya Sisteminin Yörüngesi (1945-2025)* (N. Ersoy, E. Abadoğlu, O. Akalın & Y. Kaya, Çev.) içinde (ss. 112-147). İstanbul: Avesta Yayınları.
- Toksöz, G. (2006). *Uluslararası Emek Göçü*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Wallerstein, I. (1998). *Jeopolitik ve Jeokültür* (M. Özel, Çev.) İstanbul: İz Yayıncılık.
- Wallerstein, I. (2000, January 15). Replacement Migration. *Fernand Braudel Center, Commentary No: 32*, Erişim Tarihi: 7 Ocak 2018, <http://www2.binghamton.edu/fbc/commentaries/index.html>
- Wallerstein, I. (2002, June 1). Immigrants. *Fernand Braudel Center, Commentary No: 90*, Erişim Tarihi: 5 Ocak 2018, <http://www2.binghamton.edu/fbc/commentaries/index.html>
- Wallerstein, I. (2004). *Dünya-Sistemleri Analizi Bir Giriş* (E. Abadoğlu ve N. Ersoy, Çev.) İstanbul: Aram Yayıncılık.
- Wallerstein, I. (2006). *Tarihsel Kapitalizm* (N. Alpay, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Wallerstein, I. (2006, April 1). Immigration: Backlash to the Backlash?. *Fernand Braudel Center, Commentary No: 182*, Erişim Tarihi: 7 Ocak 2018, <https://www.binghamton.edu/fbc/archive/182en.htm>
- Wallerstein, I. (2007). Kapitalist Dünya Ekonomisinde Hane Yapıları ve Emek Gücü Oluşumu. E. Balibar ve İ. Wallerstein (Ed.), *İrk Ulus Sınıf Belirsiz Kimlikler* (N. Ökten, Çev.) içinde (ss. 131-137). İstanbul: Metis Yayınları.
- Wallerstein, I. (2009). *Bildiğimiz Dünyanın Sonu: Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Sosyal Bilim* (T. Birkan, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Wallerstein, I. (2012). *Modern Dünya Sistemi: Kapitalist Tarım ve 16. Yüzyıl'da Avrupa Dünya-Ekonomisinin Kökenleri* (L. Boyacı, Çev.) İstanbul: Yarı Yayınları.
- Yazan, Y. (2016). *Avrupa Birliği'nin Yasadışı Göç Politikası Türkiye Örneği Çerçevesinde İnsan Hakları Sorunsalı*. İstanbul: Milenyum Yayınları.

Ulus Devlet İnşasında Müziğin Rolü: Türkiye ve Mısır Arasındaki Benzerlik ve Farklar

Esra Abaoğlu*

Öz: Osmanlı mirasının üzerine kurulan yeni ulus devlet, kimliğini inşa etmek adına birçok alanda reformlar gerçekleştirmiş; bu alanlar içinde müzik önemli bir paya sahip olmuştur. Türkiye Cumhuriyeti'nin batılı imajına uygun ama aynı zamanda yereli de reddetmeyen ancak kendisini imparatorluğun müzik mirasından keskin çizgilerle ayırmayı hedefleyen kültür politikaları müzik alanında kimi zaman hayli sert bir biçimde ve uzun yıllar uygulanmıştır. Müzik alanındaki zorunlu değişim ulusu modernleştirme pratiğinin bir parçası olarak görülmüştür. Diğer Ortadoğu ülkelerindeki modernleşme pratiklerine bakıldığında da ise müzik geleneğinin reddedilmediği ve müziğin milliyetçi paradigma gereği ulusal bilinci uyandırma adına araçsallaştırıldığı görülmür. Ümmü Gülsüm ve Feyruz kendi dönemlerinde Arap dünyasının ulusal ikonları haline gelmişlerdir. Bu durum çeşitli soruları da beraberinde getirir. "Türkiye Cumhuriyeti, imparatorluktan devraldığı müzik geleneğini araçsallaştırarak milliyetçi söylemini desteklemek yerine neden geleneği yok sayma yolunu tercih etmiştir?" Benzer bir soru ise "Orta Doğu ülkelerindeki Modernleşme pratikleri Müzik geleneğinin korunmasına nasıl izin vermiştir?" olabilir. Modernleşme tecrübesi, Türkiye için "milliyetçiliğin müzik üzerindeki etkisi" olarak okunabilirken; Orta Doğu ülkeleri için "müziğin milliyetçilik üzerindeki etkisi" olarak okunabilir. Bu çalışmada 1950 – 1980 arası süreçte Müzik ve milliyetçilik ilişkisi ortaklaşan ve farklılaşan temalarıyla Türkiye ve Mısır'ın tarihi bağlamında incelenecektir. İki ülkenin ulus devlet inşa süreci farklı zamanlarda başlasa da 1950'lerin başı ile 1970'lerin sonu her iki ülkenin modernleşme süreçleri ve kültür politikaları açısından ele alınabilecek ortak bir dönemi ifade eder. Bu süreçte Türkiye'de musiki inkılabı tecrübesi alternatif müzik akımlarıyla yumuşatılırken, Orta Doğu coğrafyasında sömürge sonrası ulus devletleşme sürecinde müziğin araçsallaştırılmasına şahit olunur.

Anahtar kelimeler: Milliyetçilik, Ulus Devlet, Müzik, Modernleşme, Türkiye, Mısır.

1. Giriş¹

Milliyetçilik ve modernleşme paradigmalarının birbirini destekleyen doğası ulus devlet inşasında hayati öneme sahiptir. Ulusal çıkarlar ve bağımsızlık isteği 'ilerleme' ve 'gelişme' temalarıyla ortaya konurken; 'batılılaştırma', 'muasırlaşma', 'kalkınma' gibi temalar ulus bilincine sahip kitleleri ortak bir hedef etrafında kümeler. Dolayısıyla modernleşme odaklı politikalar

* Boğaziçi Üniversitesi, Atatürk Enstitüsü, Doktora Programı, esraabaoglu@icloud.com

1 Metnimi okuyup görüşlerini bildiren hocam Güneş Ayas'a ve ifadelerimi güzelleştiren arkadaşım Rumeysa Er-sözlü'ye teşekkürler.

milliyetçi söylemle gerekçelendirilir. Benzer politikaların farklı milliyetçilik söylemlerinden beslenmesi mümkün olduğu gibi; retorik açısından ortaklaştırılabilecek olan milliyetçilik söylemlerinin de farklı modernleşme politikalarıyla yol alması söz konusu olabilir. Ulus devletlerin inşa sürecini anlamanın yolu hem milliyetçilik söyleminin hem de söylemin görünür kılındığı politikaların beraber ve karşılaştırmalı olarak incelenmesinden geçer. Bu yazıda söz konusu karşılaştırma Mısır ve Türkiye üzerinden yapılacak. Her iki ülkenin de ulus devlet inşa dönemi çeşitli sancılı süreçleri kapsar. Bu bağlamda milliyetçilik söylemlerinin farklılaşan ve ortaklaşan temaları söz konusu ülkelerin müzik politikaları üzerinden incelenecek. 1923'te Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasının ardından gerçekleştirilen bir dizi reform arasında musiki inkılâbı önemli bir yer kaplar. Türkiye Cumhuriyeti kültür politikaları batılılaşma yolunda Osmanlı müzik geleneğini² külliyen reddeder ve toplumun beğenilerini zorlamak pahasına Batı Müziği'nin benimsenmesini hedeflerken; yerel müzik olarak da halk müziğini öne çıkarır. Müziğin profesyonelleşmesi ve çağdaşlaşması meseleleri Mısır'ın da gündemini meşgul etmesine rağmen hiçbir zaman belli bir müzik türünün yayınının yasaklanarak halkın müzik zevkini belli bir yöne kanalize etme kaygısı söz konusu olmamıştır. Bu yazı, söz konusu farklılığın nedenini araştırmaktadır. Bu amaçla yazının birinci kısmında ulus devlet inşa sürecinde etkili olan modernleşme, milliyetçilik söylemleri incelenecek ve ardından Türkiye ve Mısır'ın ikinci dünya savaşı sonrası tarihinin bir takım önemli noktaları vurgulanacak. İkinci kısımda ise Türkiye ve Mısır'ın müzik politikalarına odaklanılacak.

2. Ulus Devlet İnşası

Yirminci yüzyılın başında egemenlik kayıtsız şartsız 'milliyetçilik' söylemine aitti. Söz konusu söylem devletlerin kendilerini homojen bir halkın yaşadığı sınırları belli bir toprak parçası üzerinden tanımlamaya yöneltti. Ulus devlet inşası milliyetçilik söyleminin gücüyle üçüncü dünya ülkeleri tarafından çeşitli modernleşme projeleri ışığında gerçekleştirildi. Hiç şüphesiz milliyetçiliklerin çeşitliliği kadar modernleşme projelerinin de çeşitliliğinden bahsedilebilir. Dolayısıyla modernleşme pratiklerine karşılaştırmalı bakış, bu tecrübelerin biricikliği sebebiyle problemli olabilir. Ancak indirgemecilik ihtimaline rağmen, var olan tecrübelerin

- 2 Çoğunlukla insan sesine dayanan ve bir söz musikisi olarak gelişen Osmanlı Geleneksel Müziği'nin en temel özelliği bu müzik sistemi içinde herhangi bir notalama sistemi olmamasıdır. Notalama yerine müzik performansı olan meşk ayinleri ile müzik geleneğinin aktarımı söz konusudur. Sözlü bir kültüre ve hafızaya dayanan Osmanlı Geleneksel Müziği'nde aynı eserin farklı versiyonlarının karşılaştırılabileceği bir yazılı kaynak mevcut değildir. Osmanlı Geleneksel Müziği yüzyıllar içinde makam, usul, çalgıcılar gibi açılardan değişim gösterse de meşk sistemi 20. Yüzyıldaki kurumlaşmış konservatuar eğitimine kadar sarsılmadan varlığını devam ettirmiştir. Osmanlı Geleneksel Müziği bir tür şehir müziğidir ve bu müziğin icrasına şehrin bütün bölgelerinde rastlanabilir. Saraylar, evler, kahvehaneler, camiler ve mevlevihaneler birer meşk mekânıdır. Söz konusu müzik İstanbul, Bursa, İzmir ve Selanik gibi büyük şehirlerin "yüksek kültür"ünü ifade eder. Osmanlı geleneksel müziğinin bazı formları halk müziği ile etkileşime girmiştir. Bektaşî müziği bu etkileşime örnek verilebilir. Söz konusu müzikte klasik zevkle halk musikisi zevki arasında ilgi çekici bir kaynaşma gözlemlenir. (Balkılıç, 2009, s. 63 – 69)

özgünlüklerini anlamının bir yolu da karşılaştırmadan geçmekte. Dolayısıyla bu kısımda İkinci Dünya Savaşı sonrası iki Orta Doğu ülkesi olan Türkiye ve Mısır'ın tarihinin çeşitli noktalarına değinilecek. Türkiye'de tek partili dönemin sona ermesi ve Mısır'da Nasır döneminin başlaması olarak addedebileceğimiz 1950'li yılların başından; neoliberal politikaların her iki ülkenin ekonomik, sosyal ve kültürel ortamını ele geçirmediği 1980 yılına kadar sınırlanabilecek olan süreç, araştırmanın dönemini ifade ediyor. Bu bağlamda öncelikle milliyetçilik ve modernleşme projelerine dair kavramsal bir çerçeve çizilecek, ardından Türkiye'nin ve Mısır'ın söz konusu yıllar arasındaki iç ve dış siyasetinin ana meselelerine odaklanılacak.

2.1. Milliyetçilik Söyleminin Modernleşme Pratikleriyle İlişkisi

Tarihsel analizi tam doğru kılan eksiksiz bir milliyetçilik kuramından bahsetmek imkânlı değildir. Aynı tarihi koşullar altında gelişmeyen dolayısıyla farklı özgünlükleri barındıran ve birbirinden ayrılan milliyetçilikler için çeşitlilik sergileyen kuramları kullanmak belki de en etkili yöntemdir. Ancak milliyetçilikler milliyetçi söylemleri üzerinden ortaklaşırlar. Ulusları 'millet' kişileri 'vatandaş' olarak tanımlayan milliyetçilik söyleminin kendisidir. Bu söylem farklı tarihsel koşullar altında ortaya çıkıp gelişen milliyetçilikleri ortaklaştırır. Geçmişteki etnik toplulukları bugünün milletlerinden ayıran nokta milletlerin sadece "milliyetçilik bağlamında" var olabilmeleridir. (Özkırımlı, 2017, s. 274) Ulus tanımı bu sebeple önem kazanmaktadır. Benedict Anderson, Hayali Cemaatler Kitabında milliyetin, bir diğer ifade ile ulus olmanın bir çeşit kültürel yapım olduğunu iddia eder. Bu kültürel yapım 18. yüzyılın sonunda bir kere yaratıldıktan sonra modüler hale gelmiştir ve farklılaşan toplumsal coğrafyalara çeşitli bilinç seviyelerinde aşılabilir nitelik kazanmıştır. Anderson'a göre "Ulus hayal edilmiş bir siyasi topluluktur, kendisine aynı zamanda hem egemenlik hem de sınırlılık içkin olacak şekilde hayal edilmiş bir cemaattir." (Anderson, 1993, s. 20) Söz konusu 'hayal edilme' sahtelik ya da sahicilik gibi sıfatlarla değerlendirilmez ve nitelenmez ancak hayal edilme tarzları bakımından nitelendirilebilir ve ayrıştırılabilir. Hayal edilen cemaatler tarzları açısından çeşitli ortaklıklar da sergiler. Büyüklüğü ne olursa olsun her ulusun sınırlarının ötesinde başka uluslara mensup insanları varsayan 'sınırlılık', 'egemen olma' ve 'topluluk halinde var olma' hayal edilen cemaatlerin ortak özelliğidir. Anderson'ın hayal edilmiş cemaatler olan ulusları, hayal etme tarzları açısından değerlendirmek gerektiğine dair önerisi, her ulusun özgünlüğüne vurgu yapar niteliktedir. Bir kültürel yapım ürünü olan milletin modüler hale gelmesi milliyetçiliğin farklı toplumlarca değişik biçimlerde algılanmasının önüne geçmiştir. Bu bakımdan post-kolonyal eleştirinin milliyetçilik üzerine söylediklerine odaklanmakta fayda var.

Sömürgeleşmiş dünya, ulus olmanın hâkim uluslardan farkın ifadeleri toplamı olarak deneyimler. Diğer bir ifade ile sömürgeleştirilmiş devletler için özerk bir cemaatin hayali söz konusu değildir, ötekinin belirlediği bir cemaatin inşası vardır. Sömürgeci politika sömür-

geleştirdiği ulusların coğrafi varlık alan ve sınırlarını kendisinin toprak üzerindeki hâkimiye-ti doğrultusunda kesip biçerek belirler. Buna ek olarak, batılı beyaz efendi, kendisinin tersi, zıddı ve korku kaynağı olarak Afrikalı ve Asyalı renkli tebaayı tanımlar ve oryantalist fantezi-leriyle sömürgeleştirilmiş bir cemaat yaratır. Son olarak, hâkim olanın, hâkim olunan toplu-luk tarafından taklit edilmesi yoluyla belirlenen bir cemaat söz konusudur. Özetle, ulusların kendi kaderlerini tayin hakkı, sömürgeleştirilmiş dünyada, öteki tarafından belirlenimleri içerecek biçimde deneyimlenir. Sömürgecilik sonrası uluslar kendilerini ötekileştiren pro-totipleri benimseyerek, sömürgeci politikalar tarafından ezilmelerinin temelleri üzerinde oluşan değer ve kurumları içselleştirir. (Liakos, 2008, s. 91)

Sömürge sonrası dönemin ürünü olsun ya da olmasın batı dışı toplumların, bilhassa Orta Doğu toplumlarının milliyetçilikleri çeşitli modernleşme projeleriyle ittifak içine girmiştir. Liderler modernleşme projelerini sadece nihai bir son olarak görmek yerine uluslarını yeni-den ayağa kaldırmak için araçsallaştırmışlardır. Bu ikili bir değerini yaşatmak üzere kullanıl-mıştır. ‘Teknoloji’ ve ‘rasyonel örgütlenme’ gibi modernleşme araçları ulusları güçlendirme adına kullanılırken; ‘ulus olma düşüncesi’ yoksul ve zor durumda olan halk kitlelerini moder-nleşmeci kadroların hizmetine sokmuştur. (Owen, 2005, s. 211)

Türkiye ve Mısır örneğinde de modernleşme projeleri milliyetçilik sosuyla servis edilmiş ve çeşitli politikaları beraberinde getirmiştir. Söz konusu politikalar bu ülkelerin halklarını sa-rıp sarmalarken bazı kesimleri de öteki tarafta bırakan sınırlar yaratmıştır. Bu projeler eko-nomik ve toplumsal devrimler aracılığıyla ileri ülkelere yetişme gereği yönünde bir anlayış içermek noktasında ortaklaşırken; birtakım politikalarda da farklılaşırlar. Elbette bu farklılaş-manın çok çeşitli sebepleri olmakla birlikte bu yazının konusu bu farklılığı müzik politikaları üzerinden incelemektir. Dolayısıyla yazının devamında önce Türkiye’nin ve ardından Mı-sır’ın modernleşme tecrübelerinin ana noktaları vurgulanacaktır.

2.2. İkinci Dünya Savaşı Sonrası Türkiye

Hem Mısır’da hem de Türkiye’de modernleşme projeleri 18. Yüzyıl sonlarına dayandırılabilir. Ancak Türkiye’de ulus devleti kuracak irade, 19. Yüzyılın birikimi, pozitivizmden esinlenen Aydın otoriterizmi ile 1923’te teşekkül eder. Bu tarihten 1950’li yıllara kadar geçen dönem Kemalizm etkisi altında birçok alanda gerçekleştirilen inkılâp ve reformların tarihidir. Bu dö-nemde Kemalizm, modernleşme projesini muasırlaşma kavramıyla bütünleştirir. Ancak bu muasırlaşma hareketi bir yönüyle kendisine dönük bir oryantalist tavır içindedir. Oryanta-lizm doğu hakkında tanımlamalar yaparak, doğuya ilişkin görüşlere meşruiyet zemini ka-zandırarak, Doğu’yu betimleyerek, öğreterek, doğuya yerleşip doğuyu yöneterek; doğuya egemen olmanın ve doğuyu yeniden yapılandırmanın batı biçemidir. (Said, 2003, s. 13) Bir diğer ifade ile Oryantalizm bir öteki yaratma çabasıdır. Öteki yaratma süreci, Batılı öznenin kendisini modernleşmeci olarak tanımlaması ve modernleştirmenin meşruiyetiyle kendi

dışında kalan toplumları sömürgeleştirmesi şeklinde işler. Söz konusu iktidarın kurulması her zaman Batılı güçlerin eliyle gerçekleşmez. Bir sistem ve zihniyet biçimi olarak batılı modernleşmeyi kabul etmiş herhangi bir iktidar biçimi kendi dışında kalan çevreye oryantalist zihniyetle yaklaştığında da jenerik oryantalizm tecrübe edilir. Türkiye'nin modernleşme tecrübesine odaklanıldığında elitler ve bürokrasinin modernleştirici güçler olarak belirdiği gözlemlenirken, halk kendisine şekil verilmesi gereken bir unsur olarak ortaya çıkar. Modernleşme ile içkinleştirilen batılılaşma hâkim ideoloji olarak benimsenirken, Kemalizm bir tür öz oryantelistleştirme olarak deneyimlenir. Bu yapı, 1950 seçimleriyle kısmen aşılabacak ancak varlığını devam ettirecektir. (Kahraman, 2010, s. 196)

Bu bağlamda Kemalizm'in geliştirdiği Türk Milliyetçiliğine değinmekte fayda var. Çok uluslu bir mirasın üzere ulus devlet kurma çabasına girişen Türkiye Cumhuriyeti Devleti, Müslüman unsuru devletin asli homojenleştirilebilecek unsuru olarak görür. Ülke insanının, ırk ya da dillerine bakmaksızın ülke içinde Türkçe konuşan tüm Müslümanları Türk olarak algılamasına mukabil, Türkçe konuşmasına rağmen gayrimüslimlerden Türk olarak bahsetmemesi ilgi çekicidir. Kemalizm'in birbiriyle harmanlanmış üç Türklük kategorisine sahip olduğu söylenebilir. Birincisi, 1934 anayasası ile şekillenen toprağa bağlı Türklüktür. Bu tanıma göre ülkenin bütün sakinleri Türk'tür. İkinci tanım ise dine bağlı olandır. Osmanlı millet sisteminin mirasının da yardımıyla Kemalistler İslam'ı Türklüğe giden bir yol olarak tanımlarlar. Bu tanıma göre ülkedeki bütün Müslümanlar, potansiyel Türklerdir. Üçüncü ve en az kapsayıcı olan Türklük tanımı ise etnik dini tanımdır. Bu tanım devletin günlük muamelelerinde gözlemlenir. Ankara, öncelikle sadece etnik Türk olanları Türk olarak görüyor; ardından, Türk olmayanları da iki hiyerarşik kategori içinde tasnif etmek için kullanıyordu: Müslümanlar ve Gayri- Müslimler. (Çağaptay, 2009, s. 254) Söz konusu milliyetçilik algısı uzun yıllar Türkiye politikasına hâkim olur.

Hobsbawm, İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemden 1973 Petrol krizine kadar olan dönemi Altın Çağ olarak tanımlar. Bu dönemde dünya genelinde iki önemli devrimin varlığından bahseder: "sosyal devrim" ve "kültürel devrim". Sosyal devrimin özünde köylülüğün ölümü varken, kültürel devrimin çekirdeğini ise devletlerin temel okuma yazma öğretiminin yaygınlaştırma ideali ve orta ve yüksek öğrenimi gerektiren mesleklerin yükselişi teşkil eder. Bu sürecin homojenliğinden bahsetmek mümkün değildir ancak tüm bu dönemi savaştan süper güç olarak çıkan iki büyük sistem ve devletin karşı karşıya gelmesi belirler. Ana hatlarıyla 1950 ile 1973 arasında iktisadi alanda daha önce eşine rastlanmamış bir büyümenin gerçekleştiği dönemdir. (Hobsbawm, 1996, s. 263) Nitekim Dünya ölçeğinde gözlemlenen bu değişimler Türkiye tarihinde de dış politika, ekonomi, göç ve gençlik hareketleri kapsamında okunabilir nitelik arz eder. Söz konusu dönem çok geniş bir aralığı kapsıyor olması dolayısıyla yazının bu kısmında Türkiye tarihinin temel önemli değişimlerine kısa başlıklar halinde değinilecek.

İkinci dünya savaşı sonrası dönem Orta Doğu ülkeleri için de yeni bir dönemin başlangıcı olur. Bölgedeki iki temel tercihten biri Sovyet tehdidine karşı bir savunma çerçevesine sahip olan ve önce İngiltere, Fransa ve daha sonra da ABD ve Türkiye tarafından savunulan Orta Doğu sistemidir. Bu doğrultuda Şubat 1955'te Britanya, Türkiye, Pakistan, İran ve Irak arasında Sovyet karşıtı bir güvelik anlaşması olan Bağdat Paktı imzalanır. (Güler, 2004, s.132) Türkiye'nin dış politikada ABD yanlısı bir yol izlemesi iç politikasında da kendini gösterir. Türkiye, İkinci Dünya Savaşını takip eden yıllarda evrensel olarak tanımlanmış bir modernleşme projesinin başarılı örneklerinden biri olarak lanse edilir. (Bozdoğan & Kasaba, 2005, s.2) Nitekim 1950 seçimleri de demokrasinin bir zaferi olarak algılanır. Bu durum Türkiye'nin Marshall Planı çerçevesinde yardım almasını sağlar. Bu plan sayesinde Demokrat Parti tarım sektöründe iyileştirici politikalar yürütmeyi başarır. Sadece tarım sektörü değil, Amerikan otomotiv sektöründeki gelişmelerle de ilişkili olarak, yol yapımına önem verilir. (Pamuk, 2016, s.227) Demiryolu taşımacılığının devlet tekelinde olması, yol yapımına yapılan yatırımın dolaylı olarak özel sektörü desteklemesi anlamına da gelir. Bunun yanı sıra kırsal kesimden kentlere ulaşım imkânı hale gelir. Tarımda teknolojinin kullanılmaya başlanması iş gücüne olan ihtiyacı azaltır ve kırsal kesimde işsizlik baş gösterir. Sadece şehir merkezlerinin cazibesi değil, aynı zamanda kırsal kesimdeki artan işsizlik de kırsal nüfusu şehir merkezlerine çeker. Bu durum, büyük şehirlerin çevresinde gecekondulaşma problemini de beraberinde getirir. Ancak Demokrat Partinin yüzleşmesi gereken tek sorun gecekondulaşma değildir. Kore savaşının sonlanması, demokrat partinin Marshall planı sayesinde ulaştığı refah düzeninin de sonunu getirir. 1950'lerin sonuna doğru yaşanan ekonomik kriz Demokrat Parti'nin siyasi ve iktisadi liberal politikaları bırakıp yerine ithal ikameci sanayi politikasını benimsemesine yol açar. (Pamuk, 2016, s.232)

Demokrat partinin Arapça ezanı yasallaştırmak, din eğitimi üzerindeki baskıları hafifletmek, çiftçinin durumunu iyileştirmek gibi popülist politikaları her ne kadar kendisini belli bir süre iktidarda tutmaya yettiyse de muhalefet partisi ile olan gerginliği 1950'lerin sonunda had safhaya ulaştır. Demokrat parti ve Ordu arasındaki ilk gerilimin işaretleri 1958 yılında görülür. Aralık 1957'de dokuz subay hükümete karşı gizli bir tertip içinde olmaktan dolayı tutuklanır ve bu durum 16 Ocak 1958'de halka duyurulur. (Zürcher, 2015, s. 347.) Bu tarihten yaklaşık olarak iki yıl sonra 27 Mayıs 1960'ta askeri darbe yaşanır. On yıl evvel sandıklara giderek demokrasiyi ciddiye aldıklarını kanıtlayan Türkiyeliler demokrasinin de sınırlarının olduğunu düşündüklerinden mi bilinmez; 1960 darbesi basın, aydınlar, kentli kesim ve sol tarafından sevinçle karşılanır. İş çevreleri de bundan sonra sanayileşme odaklı yatırımların yapılacağı umuduyla darbe sonrası döneme umut bağlar. Darbecilerin CHP ile yakın ilişkisi yeni kurulacak siyasi düzeni CHP lehine yontar. Darbe sonrası ilan edilen 1961 anayasası hala Türkiye'nin gördüğü en demokratik anayasa olarak nitelenir. (Ünsaldı, 2008, s. 70) Anayasa ne kadar demokratik olursa olsun ilerleyen yıllar başa gelen her hükümetin, kendisi-

ne, orduya göre çekidüzen vermesini gerektirir. Ekonomi de devam eden on yılda dünya ekonomisindeki çalkantılardan etkilenir. 70'li yıllara gelindiğinde Bretton Woods sisteminin sonunun gelmesi petrol fiyatlarını birden yükseltir dış borçlanma Türkiye'nin en önemli sorunlarından biri haline gelir.

Türkiye'nin, kuruluşundan 70'li yıllara kadar olan kısa tarihinde, Batı ile ekonomik ve siyasal ittifaklar kurmaktan çekinmediği görülür. Söz konusu ittifaklar ülkenin iç siyasetini de belirlemiş; Türkiye ekonomisi ithal ikameci sanayi gibi yerel kalkınma planlarına rağmen küresel düzlemde ortaya çıkan fırsatlar ve krizlerden etkilenmiştir. Ekonomide görülen bu değişim, yıllar içinde, gecekondulaşma, Arabesk müziğin ortaya çıkışı, yurtdışına işçi göçü gibi birçok sosyal değişime sebep olmuştur. Türkiye'nin öz oryantalistleştirmesinin bir tezahürü olarak laiklik mevzu, çeşitli komplo teorileri ile tekraren servis edilmiş bu esnada ordu adeta halkı-halktan / demokrasiyi-halktan koruyan bir öznelik geliştirmiştir. Bu iklimde kültür politikaları da elbette batı odaklı, öz oryantalizmin etkilerini taşıyan ancak halkın da reaksiyonlarıyla gerilim içinde ortaya çıkacaktır. Söz konusu kültür politikalarına odaklanmadan evvel Mısır'ın küresel değişimlerden nasıl etkilendiği Arap milliyetçiliğini modernleşme tecrübesinde nasıl araçsallaştırdığı incelenecek.

2.3. İkinci Dünya Savaşı Sonrası Mısır

Mısır'ın ulus devlet olma süreci de hiç kuşkusuz Napolyon'un Mısır'ı işgaline kadar uzanan bir süreci içerir. Ancak 1915 yılında İngilizlerin resmi olarak Mısır'ı himaye altında bir devlet olarak ilan etmesi ve Osmanlı yönetiminin fiilen sonlanması; Mısır'ın ulus devlet inşa sürecinde önemli bir milattır. Bu tarihin ardından Mısır'ın İngiltere'ye karşı yürüttüğü bağımsızlık mücadelesi söz konusudur. 1918 yılında kurulan Vefd partisi, ciddi bedeller ödemek zorunda kalırsa da (halk nezdinde İngiltere aleyhinde başlayan isyan sonucunda 1919 yılının sonunda 800 Mısırlı öldürülmüş 1400'ü de yaralanmıştı), 'tam bağımsızlık' talebi ile Mısır'ı Paris Barış Konferansında temsil eder. 1922 yılında İngiltere, Mısır'ı kendi dış politikasını belirlemekten yoksun bırakacak çeşitli şartlarla Mısır'ın tam bağımsızlığını tanır. (Cleveland, 2008, s. 220) 1936 yılına gelindiğinde İngiltere, İngilizlerin Süveyş kanalındaki askeri varlıklarını korumaları şartıyla Mısır'ın tam bağımsızlığını tanıyan bir anlaşmaya ikna olur. İngiltere 1950 yılına kadar kanal üzerinde denetimini sürdürür. Ancak sömürgecilik karşıtlığının en yüksek seviyesine ulaştığı bir iklimde Mısır'daki İngiliz varlığı Mısırlılar açısından tahammül edilebilir olmaktan uzaklaşır. Bu durum üzerine Vefd partisi kanal üzerindeki anlaşmayı tek taraflı fesheder ancak İngiltere ve Mısır arasında çıkan çatışma bir şekilde sokaklara taşar. 1952 yılının Ocak ayında Kara Cumartesi olarak bilinen birçok yabancı yatırımcının iş yerinin yağmalanmasına yol açıp onlarca insanın ölümüyle sonuçlanan bir isyan yaşanır. (Rogan, 2009, s. 281) Bu olay, 1952 yılının Ocak ayında Hür Subaylar grubunun iktidardaki hükümete darbe yaparak yönetimi ele geçirmesi ile sonuçlanır. Bu tarihten sonra Nasır'ın faaliyetleri Arap milliyetçiliğinin politikaya dökülmesinin bir örneğini teşkil eder.

Hür subaylar 1952 yılında yönetimi ele geçirdiklerinde bu hareketlerinden sonra ne yapacakları konusunda hemfikir değildiler. Hepsisi de politikada tecrübesiz ve hayli gençtir. ‘Yönetimi sivillerden almaları mı yoksa kendi denetimleri altında olsa da sivillere teslim etmeleri mi daha iyi olur?’ sorusu, subayların arasında tartışma konusudur. Ancak Nasır’ın da aralarında bulunduğu yönetimi bırakmama yanlısı grup tartışmayı kazanır ve bundan sonra politikaya dair bilmediklerini deneme yanına yöntemiyle öğrenecek olan subaylar, aniden kabine üyesi bürokratlara dönüşürler. Yönetimi devraldıktan sonra Nasır içerde rakipsizleşmeyi hedefler. Hür subaylara devrim sırasında yardım eden tek tecrübeli bürokrat olan ve sonradan Mısır’ın liderliğini de üstlenen Necib görevden uzaklaştırılır. Müslüman Kardeşler tarafından Nasır’a yönelik suikast girişiminden Nasır’ın kurtulması kendisini kahramanlaştırırken, General Necib bu saldırıdan sorumlu tutularak kendisini ev hapsinde bulur. Suikast girişiminin ardından Müslüman Kardeşler varlıklarını tamamen yitirmeseler de bir daha asla iktidara karışamayacak kadar ciddi bir darbe alır. (Lutfi, A & Masrof, A, 2010, s.109) Böylelikle Nasır, iktidara gelirken kendisini destekleyen güç odaklarını kendi iktidarı üzerinde söz söyleyemeyecek hale getirerek hem halkın gözündeki hem de yönetimdeki konumunu güçlendirir.

İç politikada güçlenen Nasır, dış politikada da adeta bir ajanda ile ilerler ve ajandasının her maddesi doğrudan ya da dolaylı olarak Mısır’ın tam bağımsızlığı ile alakalıdır. Mısır’ın tam bağımsızlığı ise Nasır’a göre sadece Mısır’da değil, bölgedeki tüm İngiliz ve ABD desteğinin engellenmesi ile mümkündür. İkinci Dünya Savaşı sonrası dünya siyasetinde Orta Doğu’da beliren ABD destekli politikaları tercih etmek dışındaki bir diğer ihtimal de Sovyetler desteğini kabul etmektir. Nasır ise hem Sovyetler desteğini arkasına alır, hem de bölgedeki İngiltere- ABD destekli politikaları uygulayan Orta Doğu ülkelerine kafa tutan bir siyaset benimser. Nitekim bölgedeki Sovyet tehlikesine karşı oluşturulan Bağdat Pakti’ni Orta Doğu’da İngiliz denetiminin genişlemesinin bir yolu olarak görür ve katılmayı reddetmekle kalmaz, aynı zamanda bölgede Irak hariç kalan Arap ülkelerinin pakta katılmamasını sağlar. (Rogan, 2009, s. 291) Süveyş kanalı Mısır’ın hem iç hem de dış siyasetinde önemli bir yeri teşkil eder. Nasır, ilk önce, 1954 yılında İngiltere ile Süveyş kanalı üzerindeki İngiliz denetiminin iki yıl içinde sonlandırılacağı hükmünü içeren bir anlaşma imzalar. (Lutfi, A & Masrof, A, 2010, s. 110) Süveyş kanalının uluslararası bir kriz olarak belirmesine giden yol ise Aswan barajının yapım aşamasıdır. Aswan barajı Hür Subayların yerel kalkınma programının çok önemli bir noktasıdır. Bu baraj sayesinde hem ülkenin enerji ihtiyacı karşılanacak hem de tarım iyileştirilecektir. (Rogan, 2009, s. 298) Mısır hükümeti bu barajı öncelikle Dünya Bankası’nın desteğiyle inşa etmeyi planlar. Ancak ABD’nin girişimiyle bu destek geri çekilince, Nasır, gerekli parasal desteği Süveyş kanalını millileştirmekle bulur. Süveyş kanalının millileştirilmesinden elde edilen gelir Aswan barajını inşa etmek için yeterlidir ve durum Mısır’da coşkuyla karşılanırken uluslararası kamuoyunu şok eder. (Rogan, 2009, s. 300) Bu durumun

sonucu olarak İngiltere, Fransa ve İsrail ortaklaşan çıkarları doğrultusunda 1956 yılında Mısır'a saldırır. Her ne kadar çarpışma esnasında Mısır yenilse de ABD'nin araya girmesiyle varılan barış, Mısır'ın zaferine dönüşür. Mısır'ın zaferi Nasır'ı doğrudan bir halk kahramanı haline getirir. (Lutfi, A & Masrof, A, 2010, s. 115) Bu tarih ve sonrası Nasır'ın Arap milliyetçiliği ve Arap birliği konusunda şöhrat kazandığı bir dönemdir. Ancak 1958 yılında Suriye'nin iç işlerindeki farklı ideolojik kamplaşmaların sonucu olarak Nasır'a Arap birliği adı altında Suriye ile Mısır'ın birleşmesi teklifi götürüldüğünde Nasır tedirgin olur. Nitekim tedirginliğinin haklı sebepleri vardır. Mısır tek ve kontrol altında bir "milli birlik" kurmuş ve siyasal partileri yasaklamıştır. Oysa Suriye en solundan en sağına varıncaya kadar çok partili bir siyasal rejime sahiptir. Bu partilerin kısa zaman içinde komplo kaynağı olma ihtimalleri vardır. Öte yandan Mısır ile Suriye arasında coğrafi bir sınır da söz konusu değildir ve bu iki devletin toprakları arasında kalan devlet İsrail'dir. Söz konusu siyasal ve jeostratejik engellerin yanı sıra iki ülkenin ekonomik koşulları da birbirinden farklıdır. Mısır'da para birimi 'sterlin' iken Suriye para birimi olarak 'lira'yı kullanıyordu ve Suriye'nin zaman içinde Mısır ekonomisine yük olması ihtimali söz konusudur. Nasır daha sayılabilecek birçok sebepten ötürü Suriye ile birlik olmak konusunda tereddütlüdür. Ancak Nasır'ı ikna eden faktör; kendisinin, 'Arap milliyetçiliğinin kahramanı' imajına uygunsuz davranmak istememesidir. (Daviş, 2004, s. 179) Nitekim Arap Milliyetçiliğinin düşüşünün başlangıcı olan ve 1961 yılında Suriye'de yapılacak olan devrimle çözülecek olan Birleşik Arap Cumhuriyeti, 1958 yılında kurulur.

Nasır'ın Arap milliyetçiliği retorikten çok performatiftir. Her ne kadar eğitimi süresince Arap milliyetçiliği üzerine okumalar yapmış olsa da kendisinin Arap milliyetçiliği uyanışı 1948 yılında asker olarak Filistin'de çarpıştığı döneme tarihlenir. O dönemini "Filistin'de çarpışmak yabancı bir bölgede çarpışmak değildi, duygusallıktan da ileri gelmiyordu. Filistin'de çarpışmak kendini savunma hissinden doğan bir sorumluluktan." Sözleriyle ifade eder. (Janowski, 1994, s. 153) Nasır'ın milliyetçiliği hem Mısırlılığa hem de Araplığa referans verir. 'Arap Mısır' kavramı hem Mısır'ın antik tarihine hem de geniş Arap kimliğinin bir parçası olmaya göndermede bulunur. " 'Bizim ülkemiz' sözüyle tüm Arap dünyasını kastediyorum" ifadesi ünlüdür. Nasır'ın milliyetçiliğinde oryantalizme de gönderme söz konusudur. Nasır, Arapların ortak bir dil mirasına sahip olduğunu ve Arap coğrafyasının büyüklüğünün ve bütünlüğünün herhangi bir acil durumda Arap ülkelerinin iş birliği sonucunu kendiliğinden vereceğini iddia ettiği bir konuşmasında "şunu da unutmayalım ki bir yüzyıldır aynı emperyalist politikanın kurbanlarıyız" sözleriyle, emperyalist politikaya maruz kalmanın, Arapları birleştiren bir unsur olduğunu vurgular.

Hiç şüphesiz Nasır dönemi ve Arap Milliyetçiliğine dair daha birçok ayrıntıdan bahsedilebilir. Ancak özetlemek gerekirse Mısır modernleşmesinin bir bakıma tam bağımsızlık kazanma mücadelesi olduğu söylenebilir. Kâğıt üzerinde kazanılan tam bağımsızlığın bölgede işe koşulması ise ancak Arap Milliyetçiliği retoriği ile mümkün olur. Her ne kadar Arap birliği çalışmaları

başarısızlığa uğrasa da bir retorik olarak Arap milliyetçiliği bölgede Nasır'ı antiemperyalist bir özne haline getirir. Arap milliyetçiliğinin antiemperyalist özelliği, istisnasız her alanda yürütülen politikalarda yerel mirasa, yerel özgünlüklere, yerel kalkınmaya önem verilmesi sonucunu getirir. Nitekim kültür politikalarında da bu eğilim fazlasıyla görünür olacaktır.

3. Kültür Politikaları ve Müzik

Ulus inşa sürecinde birçok alanda devletin kalkınmacı ideolojisine uyumlu olacak şekilde reformlar gerçekleştirilir. Kültür, bu alanlar içinde kurucu kadroların ideolojilerini meşrulaştırdıkları alan olarak ayrı bir öneme sahiptir. (Küçükkaplan, 2013, s. 23) Kültür topluma bir anlam dünyası kazandırır ve ona kimliğini verir ancak aynı zamanda kökleri geleneğe uzanır. Dolayısıyla modernleşmecî projelerin gelenekle kurdukları ilişki üzerinden kültür politikaları belirlediklerini iddia etmek yanlış olmaz. Bu kısımda Türkiye ve Mısır örnekleri üzerinden Müzik politikalarının ulus devlet inşa sürecinde nasıl, niçin, neye rağmen yürütüldüğüne odaklanılacak.

3.1. Türkiye'nin Müzik Politikaları

Cumhuriyetin kurulmasının ardından birçoğunun başlangıcı Osmanlı son dönemine dayanan bir dizi batı rol-modelli modernleşme projesi inkılâplar yoluyla hayata geçirilir. Musiki inkılâbı bu reform hareketleri içinde halk tarafından pasif direnişle püskürtülen belki de tek reformdur. 1930'lı yıllarda yapılan tartışmalarda tek geçerli ve evrensel müzik sistemi olarak Batı Müzik tekniği ortaya konur. Müziğe batılı yaklaşımın iki temel kabulü vardır. Birincisi, Doğu Müziği ile Batı Müziği arasında hiyerarşik bir farklılık söz konusudur. Doğu Müziği sabit bir geleneğin ürünüdür ve kendisini yeniden üretme ihtimali yoktur. İkincisi, Osmanlı Müziği Türklere ait değildir ve Türkler bu müzik içinde marjinalleştirilmişlerdir. Türklerin gerçek müziği Anadolu'da dinlenen Halk Müziğidir ancak ilkel olması dolayısıyla yüksek müzik teknikleriyle icra edilemez. Bu sebepten dolayı Türk yüksek müzik kültürü batılı yüksek müzik tekniği üzerine çalışılarak üretilecektir. (Ayas, 2014, s. 91) Bu tartışma meyvesini 1934 yılında verir ve bu tarihten itibaren iki yıl boyunca radyolarda Doğu Müziği yasaklanır. Bu tartışmaların ve yasakların ardındaki en önemli motivasyon yeni kurulan Cumhuriyetin çağdaş sınırlarını belirlemek ve bunu yaparken onun Osmanlı mirasından ne kadar farklı olduğunu vurgulamaktır. Müzisyenler, bürokratlar düzenli olarak Doğu Müziğinin tekke, zaviye ve saraylara has bir müzik türü olduğunu ve artık böyle kurumların bulunmadığını hatırlatır. Dolayısıyla gelecekteki müziğimiz de muasır medeniyetlerin müziğini örnek almaktadır. (Paçacı, 1998, s. 20)

Tartışma devam eden yıllarda da sürer ve devletin çeşitli kurumları müzik politikasını günlük hayatta daha hissedilir kılarlar. 1938 yılında Mısır filmlerindeki Arapça şarkılar yasaklanır.

Öyle ki Mısır filmleri dublajı içinde söz konusu şarkılara Türkçe sözler yazmak amaçlı yeni bir sektör³ meydana çıkar. Ancak bu yasaktan on yıl sonra da Mısır filmleri tamamen yasaklanır. (Tekelioğlu, 1998, s. 150) Musiki inkılâbı sonrası ortaya çıkan yasaklar halkın kendi müzik zevkine uygun eserler dinlemek yönündeki isteği ve direnci ile karşılaşınca bir takım yan endüstriler meydana çıkar. Serbest icra da yeni bir teknik olarak bu yan endüstri ürünüdür. 1950'li yıllar kırsaldan kente görün başladığı ve şehirlerde köken olarak elit olmayan yeni bir zengin sınıfın oluşmasına yol açar. Sadece bu sınıfın ortaya çıkması değil aynı zamanda gece hayatının da artık yaygınlaşmaya başlamasıyla birlikte gazino kültürü Türkiyeli halkın gündemine girer. Serbest icra gazinolarda halkın zevkine uygun olarak müzik dinlenmesini imkânlı kılarken aslında bir yönüyle de Musiki inkılâbının amaçlarını esnetiyordur. Nitekim bu mekânlar ve serbest icra zaman içinde yine bir tür batı ve doğu müziği sentezi olan Arabeskin ortaya çıkmasına yol açacaktır.

Demokrat Parti iktidarı ile birlikte tek parti döneminin yönlendirici yaklaşımından uzaklaşılarak müzik alanında bir nebze daha serbestleşme gözlemlenmektedir. Devletin rol modeli olan Batı'nın yerini Amerika'nın almasıyla birlikte kültür politikaları daha genişlemeci bir karaktere bürünmüştür. Ancak söz konusu serbestleşme Tek Parti Dönemi'nin geliştirdiği ve bir ideal olarak belirlediği müzik anlayışını reddetmez. Bilakis bu dönemde söz konusu ideali tamamlayıcı politikalar üretilir. Opera'nın kurumsallaşmasının başlatılması ve Ankara'da bir opera binasının hizmete sokulması, balenin okullaşmasının sağlanması, yurt dışına mesleki müzik eğitimi için öğrenci gönderilmesinin kapsamının genişletilmesi, müzik dersinin ilkokullara kadar yaygınlaştırılması ve halk müziğine radyoda yer verilebilmesi için 'Yurttan Sesler Korusu'nun kurulması bu dönemin icraatlarıdır. (Akkaş, 2015, s. 169)

Müzikal gelişme elbette bu alanda yapılan reformlar ve halkın buna çeşitli tepkiler vermesi şeklinde sınırlanamaz. 1960 Darbesi var ardından ortaya çıkan Anayasa ile birlikte yeni bir ulusçuluk ve özgürlük anlayışı da müziği etkiler. 1960'lı yıllarda beliren Pop Müzik doğulu ve batılı müzik geleneklerinin sentezi olarak ortaya çıkar ve kitlelere iletilecek politik mesajlarla yüklüdür. 1960'ların sonuna gelindiğinde ise çok sesli Batı Müziği kendisini Anadolu Rock etkisinde hissettirir. Diğer bir ifade ile yeni bir Batılı Müzik tarzı yabancı dil bilmeyen Türkiyeli dinleyiciye tanıtılır. (Tekelioğlu, 1998, s. 151) 1960'lı yılların sonuna gelindiğinde ise hem serbest icranın kazanımları hem de batılı müzik enstrümanlarının iyi kullanımıyla ortaya çıkan Arabesk müzik, Orhan Gencebay ile Türkiyeli dinleyicinin beğenisine sunulur.

3 Bu sektör hiç de küçümsenecek gibi değildir. Sadettin Kaynak ve Suat Sayın gibi besteci ve yönetmenler Arap şarkılarının uyarlanması fikrine öncülük ederler. Dönemin en iyi bestekarları Münir Nurettin Selçuk, Zeki Müren, Müzeyyen Senar da bu sektöre girer. Hafız Nuri Sesigüzel arapça şarkıların Türkçeye tercümesi üzerinden ün kazanır. Öte yandan Vedat Yıldırımboğan da Ümmü Gülsüm'ün şarkılarının Türkçeleştirilmiş versiyonları üzerinden ünlenir. Bkz. Stokes, 2000, s. 220.

60 sonrası dönemde batıcı ve sentezci müzik politika ve uygulamaları desteklenirken, devlet kadrolarının Türk kültür sanat ve müziklerine yönelik modernleştirme ve uluslar arası düzeye taşıma anlamında çözüm üretemedikleri görülür. Bu bağlamda sentezci müzikler gerek liberal gerekse seçkin hükümetler tarafından kabul görür. Ancak Arabesk Müzik her iki taraf için de çözüm üretilmeyen bir müzik türü olarak yasaklanmaya mahkûm olur. (Akkaş, 2015, s. 260)

Türkiye’de müzik politikalarının serencamı aslında temelde bir tür öz oryantalistleştirme tecrübesidir. Kemalizm, batılı oryantalizmin, Türkiye’yi de içine alan ‘doğulu imajı ile mücadele ederken; bir yandan da oryantalist söylemi içselleştirmiştir. Bunun sonucu olarak bir ‘iç öteki’ yaratarak onu oryantalist söylemin düşmanı olarak kurgulamıştır. (Ayas, 2014, s. 67) Kemalizm’in ‘hayal edilmiş cemaati’ burada devreye girmektedir. Kemalizm batılı söylemi açıkça üst ve üstün bir konumda nitelemez. Batı’nın çağdaşlığı, ileriliği tarihsel bir gerçekliktir ancak Türklerin Batı ile ilişkileri de Kemalizm’in hayalinde aslında kesilmemesi gereken (ancak maalesef Osmanlı ile kesintiye uğrayan) kültürel bir aktarımdır. Dolayısıyla Türk cemaati batılıları bir efendi gibi algılamaz aslında geçmişteki miraslarına yüzlerini yeniden çeviriyorlardı. Bu bağlamda Osmanlı mirası bir tür iç-öteki olarak belirir. Yukarıda modernleşme projelerinin gelenekle kurdukları ilişki bakımından politikalarını belirlediği ifade edilmişti. İşte, Kemalist modernleşme projesi de Osmanlı geleneğinden kendini soyutlama ve batılı medeniyet mirası ile kurabildiği diyalog yoluyla bir ulus inşa etmeyi tahayyül etmiştir. Görüldüğü üzere modernleştirme projeleri kendisini birçok politikada görünür kıldığı gibi müzik alanında da görünür kılar. Ulus devlet inşa sürecinde farklı milliyetçilik ideolojilerinden beslenen Türkiye ve Mısır müzik politikaları hususunda hangi noktalarda benzeşmekte hangi noktalarda farklılaşmaktadır sorusuna cevap bulmak için ilerleyen kısımda ulus devlet inşa sürecinde Mısır’da müzik politikalarına odaklanılacak.

3.2. Mısır’ın Müzik Politikaları

Tıpkı Türkiye’deki modernleşme hareketinde de olduğu gibi Mısırda da müzikte modernleşme hareketleri 19. yüzyılın başlarına dayanmaktadır. Ünlü Mehmet Ali Paşa İtalyan müzisyen öğretmenler ve Mısırlı öğrencilerden müteşekkil, batılı askeri müzik icra eden ve öğreten aynı zamanda Batı Müziği teorisi ve notasyonu üzerine eğitim veren beş ayrı okul kurar. Bu okul mezunları Mehmet Ali’nin ordusunda Askeri bandoda müzik icra ederler. Ancak elbette etkileri, askeri bandoda müzik yapmaktan öte olacak, batılı müziğin Mısır topraklarına girişini simgeleyeceklerdir. (El Shawan, 1985, s. 143)

Mısır topraklarına Batı Müziğinin tanıtılması zaman içinde Batı Müziği ile Arap Müziği arasındaki etkileşimi kaçınılmaz kılar. 1932 yılında yapılan Arap Müziği Konferansı, Mısır Müziğinin geçmişi, geleceği ve Batı Müziği ile etkileşimlerini konu alır. Kral Fuad’ın konferans hakkındaki sözleri ilgi çekicidir. “Bu konferans Arap müziği geleneğinin canlanmasına, var

olan halini korumaya ve kendine özgü özelliklerinin korunarak gelecekte ilerlemesine sebep olacaktır. Çalışmalarımız sayesinde umulur ki Arap müziği Batı müziğinin ulaşmış olduğu incelik ve mükemmellik derecesine ulaşır.” (Thomas, A. E, 2007, s. 1) Nitekim bu konfe-ransta da Arap müziğinin notasyonu, batılı enstrümanların kullanılma ihtimali, makamların uyumu konuları ele alınır. (Danielson, 2008, s. 77) Elbette Mısır’da da Batı Müziğini benim-semek konusunda çalışmalar söz konusuydu. Batı Müziği taraftarı olan Hüseyin Fevzi’nin Kahire Radyo’sundan halkı alıştırmak için düzenli olarak Batı Müziği yayını yapması bunun bir örneğini teşkil eder. Bazı müzikologların geleneksel Mısır müziğinin Mısırlıların ulusal müziği olmadığını; bilakis, bu müziğin Türklere ait olduğunu iddia etmeleri de karşılıksız bir çaba olmaktan ileri gitmez. (Turan, N, S. 2006)

Görüldüğü üzere Mısır’da Batı Müziği ve geleneksel müzik üzerine yapılan tartışmalarda Mısır Müziği, Batı Müziği karşısında kültürel bir miras olarak ele alınmış ve korunması gün-deme getirilmiştir. Söz konusu koruma muhafazakâr bir içe dönüklük içermez; bilakis, Batı müziğinin kaydettiği müzikal ilerlemeler de kabul edilmiştir. Batı müziği, geleneksel Arap müziği ile sentez ihtimalini barındıran bir kaynak olarak algılanır. Ancak bu gelişmeler Nasır dönemi öncesini niteler. Nasır dönemi birçok alanda Mısır’ın restorasyonu anlamına geldiği için, kültür politikalarının da radikal bir biçimde değiştiğinden bahsetmek abartı olmaz. De-vam eden kısımda Nasır dönemi kültür politikalarının niteliği ve Müzik ilişkisi incelenecek.

1952 darbesinin ardından kurulan iktidar ekonomik, politik ve sosyal birçok alanda reform-lar gerçekleştirir ve bu değişimden Arap müziği de nasıpsız kalmaz. 1952 öncesinde kişisel yardımlar ve aristokrat sınıfın himayesinde desteklenen Arap müziği, 1952 sonrasında yeni müzik tercihlerine sahip olan yeni bir elit’in iktidarına girer. Üstelik müzik eğitimi, icrası, yayını gibi birçok müzik aktivitesi ulusal kalkınmayı ve tam bağımsızlığı hedefleyen bir poli-tika tarafından denetlenmeye başlanır. Bu dönemde kültür politikaları hümanist değerlere evrensellikleri dolayısıyla önem verirken yerel kültürün korunmasını da hedefler. Mısırdaki geleneksel kültürel devamlılığın sağlanması yeni kurulan iktidarın misyonlarından biridir. Kültürel hayata katılım, toplumun tüm kesimini içermeli ve kültür politikaları bunu teşvik edici inisiyatif almalıdır. Kültürel eylemlilikte bulunmanın bedeli kapitalist, niceliksel yayılım gereksinimlerine feda edilmemelidir. Sanatı himaye konusunda devlet, totaliter bir baskı ihtimalinden kaçınmalıdır. Sosyo-ekonomik gelişim, kültürel gelişimden bağlantısız ilerle-memelidir. Kültürel sistem ulusal değerlere olduğu kadar evrensel değerlere de dayanan bir sentezin ürünü olmalıdır. (El Shawan, 1980, s. 101)

Söz konusu kültür politikalarının gerçekçiliği ve uygulanabilirliği ayrı bir tartışma konusu olmakla birlikte Mısır’ın Batıyı evrensel değerler adına rol model aldığı ancak ulus devlet inşa sürecinde ‘Mısırlı’, ‘Arap’ ‘geleneksel’ kültür ürünlerine de coşkuyla sahip çıktığı görül-mektedir. Nitekim devam eden yıllar boyunca müzikle ilgili birçok kurum kurulur. Bunlar-

dan bazıları anmaya değerdir. Sanat Edebiyat ve Sosyal Bilimler Yüksek Meclisi, 1956 yılında kurulur. Bu kurumun misyonu iktidarın kültürel politikalarıyla uyumlu olarak kültürel mirası korurken Avrupa'nın ulaştığı çağdaş seviyeyi de yakalamaktır. Bu düşünce kurum çalışanları tarafından benimseniyordu ancak kurumun yazılı misyon metninde söz konusu politikanın özetlenişi daha farklıydı. "Müzik planlaması iki bileşene dayanmalıdır, birincisi yerel ulusal mirastır ikincisi ise uluslar arası insani miras". Ancak söz konusu uluslar arası ya da evrensel mirastan genelde Batı Kültürü anlaşıldı. Nitekim devletin Batı Müziğine olan desteği geleneksel Arap müziğine verilen destekten daha fazladır. 1959 ile 1967 yılları arasında bakıldığında Kahire Senfoni Orkestrası ile Kahire Ulusal Konservatuvarının devletten aldığı desteğe mukabil destek alan herhangi bir geleneksel Arap müziği kurumu yoktur. Ancak bu duruma bilhassa Ümmü Gülsüm'ün tepki göstermesinin ardından 1967 ve 1969 yıllarında Arap Müziğini destekleyen kurumlar açılır. (El Shawan, 1980, s. 102)

Batı müziğinin devlet tarafından açıkça desteklenmesine karşılık olarak halkın söz konusu müzik türüne fazla rağbet ettiği söylenemez. Öte yandan Arap müziğine ve söz konusu müzik içindeki yeni dalgalanmalara odaklı olarak iktidara yöneltilen eleştirileri iktidarın dikkate aldığı ve Arap Müziğini desteklemek hususunda da tereddüt etmediği görülür.

4. Sonuç

Bu yazıda Türkiye ve Mısır'ın ikinci dünya savaşı sonrası ulus devlet inşa sürecinde müzik politikalarının ortaklaşan ve farklılaşan yönleri milliyetçilik söylemi açısından incelendi. Bu karşılaştırmadan çeşitli sonuçlara varmak mümkündür. Öncelikle Osmanlı devletinin çöküşünün ardından Mısır, tek bir kültür, ortak tarih ve ortak dil bağlamı üzerine aslında ulus devlet inşası için çok verimli bir mirasın üzerine kurulmuştur. Oysa Türkiye Osmanlı devletinin dağılmasının ardından belki de imparatorluğun kozmopolit mirasını direkt devralıp üzerinde ulus devlet inşasına girişen tek ülkedir. Bu farklılık Türkiye'yi homojen bir ulus devlet inşa etme yolunda imparatorluğun geleneğini reddetmeye itmiştir. Oysa Mısır, ulus devlet olmak adına Arap geleneğine, Arap diline, Arap tarihine ve Arap kültürüne sarılmalı ve sahip çıkmalıdır. Dolayısıyla iki ülkenin farklılaşan milliyetçilik politikasının ilk sebebi Türkiye'nin kozmopolit bir imparatorluk mirası üzerinde bir ulus devlet inşasına çalışmasına mukabil; Mısır'ın Arap coğrafyası üzerinde bir ulus devlet kurmaya çalışmasıyla alakalıdır. İki ülkenin farklılaşan milliyetçilik tecrübesinin bir diğer sebebi de Mısır'ın sömürgeleşme kurbanı olmasına karşın Türkiye'nin böyle bir deneyiminin olmamasıdır. Bir yüzyıla yakın süren sömürge deneyimi Mısır'ı her alanda tavizsiz bir biçimde tam bağımsızlık talebine iter. Oryantalist özne 'Batı dışını' 'batılı olmayan' olarak ötekileştirirken; 'batılı olmayan özne' de tam bağımsızlık talebini dile getirirken kendisini batılı yapmayan kültürel varlığına sarılır. Dolayısıyla Mısır'ın geleneksel Arap müziğini korumaya yönelik tavrı sömürge deneyiminden de ileri gelir. Ancak elbette Mısır'ın Batıyı tamamen reddettiği anlaşılmamalıdır. Hatta Batı'nın

ulaştığı evrensel değerleri rol model alma söylemi açısından Türkiye ile benzerlik sergilerler. Her iki ülke politikası için de yerel kültür korunmalı ve Batı standartları yakalanmalıdır. Ancak Türkiye cumhuriyeti söz konusu standartları bir tür öz oryantalizm bakış açısından deneyimler. Sadece kültür alanında değil birçok alanda iç ötekiler yaratarak ve onları ötekileştirip Batı'nın değerlerini evrensel kabul edip yücelterek modernleşir. Son olarak müzik politikaları açısından değerlendirildiğinde Türkiye'nin halkçı bir politika gütmeyeceği gözlemlenirken Mısır'ın popülist uygulamalarının müzik alanında da geçerli olduğu söylenebilir. Türkiye'de halkın beğenileri iktidar tarafından dikkate alınmaz. Halkın musiki inkılâbının dolayısıyla radyolarda Alaturka müziklerin yayın yasağına Mısır radyolarını dinleyerek tepki vermesi iktidarın müzik politikasını yumuşatmasına yol açmaz. Oysa Mısır'da Batı Müziğine verilen kurumsal desteğe itiraz ya da halk tarafından Arap Müziği icralarına gösterilen ilgi, iktidarın bu yönde yatırım ve destek fonları oluşturmaya yol açmıştır.

Kaynakça

- Anderson, B. (1993). *Hayali Cemaatler Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. İstanbul: Metis.
- Akkaş, S. (2015). *Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Kültür ve Müzik Politikaları 1923 – 2000*. Ankara: Sonçağ Yayınları.
- Ayas, G. (2014). *Musiki İnkılâbının Sosyolojisi: Klasik Türk Müziği Geleneğinde Süreklilik ve Değişim*. İstanbul: Doğu Kitapevi.
- Balkılıç, Ö. (2009). *Cumhuriyet, Halk ve Müzik: Türkiye'de Müzik Reformu 1922 – 1952*. Ankara: Tan Kitapevi Yayınları.
- Bozdoğan, S. & Kasaba, R. (2005). *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları
- Cleveland, W. L. (2008). *Modern Ortadoğu Tarihi*. İstanbul: Agora.
- Çağaptay, S. (2009). *Türkiye'de İslam, Laiklik ve Milliyetçilik: Türk Kimdir?*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Danielson, V. (1997). *The Voice of Egypt Umm Kulthum, Arabic Song and Egyptian Society in the Twentieth Century*. London: The University of Chicago Press.
- Daviş, A. (2004). *Arap Milliyetçiliği Zaferden Umutsuzluğa*. İstanbul: Literatür.
- El Shawan, S. (1985). Western Music and Its Practitioners in Egypt (cs. 1825 – 1985): The Integration of d New Musical Tradition in a Changing Environment. *Asian Music*. 17, 143 – 153.
- El Shawan, S. (1980). The Socio – Political Context of al – musika al – carabiyyai in Cario, Egypt: Policies, Patronage, Institutions and Musical Change. *Asian Music*. 12, 86 – 128.
- Güler, Z. (2004). *Süveyş'in Batısında Arap Milliyetçiliği Nasır ve Nasırcılık*. İstanbul: Yeni Hayat Kütüphanesi.
- Hobsbawm, E. (1996). *Kısa 20. Yüzyıl 1914 – 1991 : Aşırıklar Çağı*. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Jankowski, J. (1997). Arab Nationalism in "Nasserism" and Egyptian State Policy, 1952 – 1958. Jankowski, J. & Gershoni, I. (Edt.) *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East* içinde. (s. 150 – 167). New York: Columbia University Press.
- Küçükkaplan, U. (2013). *Arabesk Toplumsal ve Müzikal Bir Analiz*. İstanbul: Ayrıntı.
- Kahraman, H.B. (2010). *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi – 1*. İstanbul: Agora.
- Liakos, A. (2008). *Dünyayı Değiştirmek İsteyenler, Ulusu Nasıl Tasavvur Ettiler?*. İstanbul: İletişim.
- Lutfi, A. & Masrof, A. (2010). *Mısır Tarihi: Arapların Fethinden Bugüne*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Özkırımlı, U. (2017). *Milliyetçilik Kuramları Eleştirel Bir Bakış*. Ankara: Doğu Batı.
- Owen, R. (2005). Orta Doğu Perspektifinde Modernleştimeci Projeler. Bozdoğan, S. & Kasaba, R. (Edt.), *Türkiye'de Modernleş-*

me ve Ulusal Kimlik içinde.(s.200 – 206). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Pamuk, Ş. (2016). *Türkiye'nin 200 Yıllık İktisadi Tarihi: Büyüme, Kurumlar ve Bölüşüm*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Paçacı, G. (1998). Cumhuriyetin Sesli Serüveni. Paçacı, G. (Eds.) *Cumhuriyetin Sesleri* içinde.(s. 10 – 29) İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Rogan, E. (2009). *The Arabs A History*. USA: Basic Books.

Said, E. (2003). *Şarkiyatçılık* . İstanbul: Metis.

Stokes, M. (2000) East, West, and Arabesk. Born, G. & Hesmondhalgh, D. (Eds.) *Western Music and its Others: Difference, Representation and Appropriation in Music* içinde. (s. 213 – 233) London: University of California Press.

Tekelioğlu, O. (1998). Ciddi Müzikten Popüler Müziğe Musiki İnkılabının Sonuçları. Paçacı, G. (Eds.) *Cumhuriyetin Sesleri* içinde. (s. 146 – 153) İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Thomas, A.E. (2007, August). *Intervention and Reform of Arab Music in 1932 and Beyond*. Paper presented at the meeting of the Conference on Music in the world of Islam, Assilah.

Turan, N.S.(2006). Mısır'da Ulusal Bir Sembolün Oluşumu: "Mısırın Dördüncü Piramidi: Ümmü Gülsüm". *Folklor Edebiyat*. (12)46, 291-311.

Ünsaldı, L. (2008). *Türkiye'de Asker ve Siyaset*. İstanbul: Kitap Yayınevi.

Zürcher, E. J. (2015). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. İstanbul: İletişim.

Yeni Savaş Konsepti Olarak: Hibrit Savaşlar

Gaffar Türkoğlu*

Öz: Zaman ve mekâna bakmaksızın en az iki aktör arasında görülen şiddet içerikli çatışma haline savaş denir. Küreselleşme ve soğuk savaşın sona ermesiyle birlikte konsept değişikliği geçiren savaş olgusu birtakım yeni kavramsal arayışları da beraberinde getirmiştir. 90'lı yıllardan günümüze değin ön planda olan 'yeni savaşlar' tartışması, savaşın tanımından aktörlerine ve kullanılan taktik ve stratejilerine kadar çok yönlü bir perspektif sunmuştur. Gücün devlet tekelinden çıkıp özelleşmesi, siyasi otoriteler arasındaki savaşlar yerini iç savaşlara bıraktı ve enformel gruplar savaşın temel aktörleri haline gelmesiyle beraber savaşın amaç ve motivasyonunda önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Şiddetten ve etnik/dinsel farklılıklardan yararlanarak savaş ekonomisinin faydalanan silahlı gruplar yerel otoriteler haline gelmiştir. Bu yeni savaş konsepti ön-hibrit savaş olarak da tanımlanmıştır. Hâlihazırda, 'bir savaş hibrit yapan faktörler nelerdir?' sorusuna cevap arayacak olursak; Hibrit savaş, ekseriyetle düzenli silahlı kuvvetlerin hareket doktrinini, düzensiz birliklerin hareket doktrinini aynı anda bir düşmana karşı kullanılması şeklinde tanımlanabilir. Tarih boyunca gerçekleşen tün savaşları, çoğu zaman literatüre hibrit savaş olarak geçirilme eğilimin olduğu görülmüştür. Son zamanlara kadar, aslında ne ordular ne de diğer silahlı topluluklar, bizim *hibrit savaş*, *hibrit ordu* veya *hibrit silahlı grup* olarak adlandırabileceğimiz bir karışım, geçişken ve bütünleşik ikili/ çoklu bir organizasyon ve doktrin oluşturamamışlardır. Mello'ya göre; yeni savaşlar eski geleneksel savaşlardan ayrıran; asimetrik yöntem, terörizm, devletin meşru güç kullanma tekelinin erozyona uğraması gibi birbirleriyle yakın ilişkili içerisinde olan konular bunlardan sadece bir kaçıdır. Savaşın bu yeni konsepti üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Savaş, Savaş Kuşakları, Savaş Konsepti, Hibrit Savaş.

Giriş

Savaşın niteliği, şekli, doğası, kaynakları, sonuçları ve türleri gibi konular her dönem tartışıl-
lagelmıştır. Modern öncesi dönemde savaşlar kapsam ve etkileri bakımından sınırlılıkların-
dan dolayı, bu tür konular daha çok siyasetçi ve düşünürlerin oluşturduğu dar çevreler içe-
risinde tartışılmıştır. Ancak etkilerini yalnızca savaşan taraflarının hissettiği savaşlar dönemi
modern çağa birlikte ortadan kalkmıştır.

Savaş meydanlarında başarı elde etmek için ilk günden bu yana savaşta kullanılan teçhizatı
geliştirmek için tüm imkânlar seferber edilmeye çalışılmıştır. Belli bir döneme kadar savaşlar-
da sadece cephedekiler ciddi bir şekilde etkilenmiş ve etkileri cephe gerisine çok da yansı-

* Selçuk Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, Yüksek Lisans, gaffar-turkoglu30@hotmail.com

mamıştır. Ancak birinci ve ikinci dünya savaşlarında kullanılan silah ve teçhizatlar ile birlikte bu durum değişmiştir. Her geçen gün teknolojiye ilerlemeler artmakta ve savaş sanayisinin muazzam boyutlara ulaştığı göz önüne alındığında olası bir savaşın çıkması sadece savaşan taraflardan ziyade tüm dünyayı tehdit edebilecek kapasiteye çoktan ulaşmıştır.

Tarih boyunca savaş meydanında kullanılan teknoloji ve teçhizatlar savaşları birbirinden ayırmış ve araştırmacılar da daha iyi araştırma yapabilmek için savaşları sınıflandırmışlardır. Bu sınıflandırma şu şekilde yapılmıştır; birinci kuşak savaşlar, 15. ve 16. yüzyıllarda özellikle de Napolyon savaşlarıyla birlikte zirve yaptığı savaşlardır. İkinci kuşak savaşlar ise daha çok hızlı manevra kabiliyetinin gösterildiği savaşlardır. Üçüncü kuşak savaşlar ise manevra kabiliyetinin yanında bilginin ön plana çıktığı savaşlardır. Dördüncü ve son kuşak savaşlar ise artık bilginin yanında siber uzayın da işin içine girdiği “her zaman her yerde herkese karşı” (*bellum omnium contra omnes*) olunan savaşlardır.

Zaman ve mekânın bu kadar sıkıştırıldığı bir çağda savaşın doğası da her geçen gün değişmektedir. Sayıdan çok niteliğin önemli olduğu ve ilk dönemlere kıyaslandığında yıkıcı etkisini çok daha geliştirmiş yeni ordular ortaya çıkmıştır. Genellikle modern çağdaki savaşların toprak kazanma gibi bir amaçları bulunmamakla birlikte, bu savaşlar çok yönlüdür ve bir o kadar da karmaşıklaşmıştır.

Çalışmanın amacı; savaşın doğasının nasıl değiştiğini, bu değişiklikte hangi faktörlerin rol oynadığını, yeni savaş türlerinin eskilerine nazaran ne gibi avantaj-dezavantajlar getirdiğini ve bu yeni savaş türlerinden sayılan “*hibrit savaş*” konseptinin mahiyetini açıklamaya çalışmaktır.

Savaşın Kavramsal Çerçevesi

Savaş, insanlık tarihinin en eski etkileşim biçimlerinden biridir. Başka bir deyişle; savaş, insanlıkla birlikte var olup tarih boyunca değişen, yöntem ve uygulama bakımından farklılaşan, kapsamlı ve dinamik olgu olmuştur. İlk çağlardan imparatorluklara, ulus-devletlerin doğuşundan günümüz dünyasına değin savaş, toplumların ve devletlerin yaşadığı doğal bir gerçeklik olmuştur. Hedefe giden yolda en etkili araç olarak görülen savaş, kimi zaman değer ve inançları korumada, kimi zamansa zenginlik ve şöhreti kazanmada bir anahtar olarak algılanmıştır. Dolayısıyla savaş, siyasal toplulukların bir davranış biçimidir. Bu davranış biçimi tarihsel süreç içerisinde değişen, koşullara göre yeniden şekillenen, sıklığı artan-azalan, yöntemi farklılaşan bir olgudur (Daver, 1992: 181; Ereker, 2004: 2-4). Nesilden nesle değişiklik göstermesi savaş; tanımlamayı, anlamayı ve incelemeyi de zorlaştırmıştır.

Tarih boyunca savaş çok farklı anlamlarda kullanılmıştır. Kimilerine göre savaş tekrarlanmaması gereken bir hata, kimilerine göre ise yok edilmesi gereken büyük bir kötülüktür. Aynı şekilde savaş bazılarına göre cezalandırmanın bir aracı iken bazılarına göre ise insanoğlunun yazgısıdır. Savaşa olumlu bir anlam katanlar da vardır; onlara göre ise savaş en önemli

ilerleme aracıdır (Wright, 1941: 3). Savaş neredeyse insanoğlu kadar eskidir ve insanoğlu yaşadıkça da devam edecektir.

Keegan'a göre savaş kişinin amaç ve gururunu ön plana çıkarttığı, duygularını mantığın önüne geçirdiği ve insan yüreğinin en derinliklerine kadar nüfuz eden bir süreçtir (1993: 15-18). Aristo insanı politik bir hayvan olarak tanımlamıştı, aynı mantığı sürdüren Clausewitz ise politik hayvanın aynı zamanda savaşan hayvan olduğunu da belirtmiştir. Clausewitz "*Savaş Üzerine*" adlı eserinde savaşı sistematik bir şekilde ele almış ve şu şekilde tanımlamıştır:

"Savaş çok genişletilmiş bir düellodan başka bir şey değildir. (...) Düello yapan iki kişiden her biri, fiziksel gücüyle diğerine kendi iradesini kabul ettirmeye çalışır. Onun ilk amacı düşmanı mağlup etmek ve böylece daha sonra bir direnç gösteremeyeceği bir duruma sokmaktır. O halde savaş, düşmanın irademizi kabule zorlamak için girişilen bir kuvvet kullanma eylemidir. O halde savaş, devletin amacına ulaşma sürecinin bir eylemidir."

Amaca ulaşmayı, iradeyi kabullenmeye zorlama olarak açıklayan Clausewitz, *savaşı, politikanın sadece başka araçlarla devamıdır* şeklinde tanımlamaktadır (1990: 17-19). Wright'ında, Clausewitz tanımına farklı bir tanım yaparak savaşa çok daha kapsamlı bir anlam yüklenmiştir.

"*Bir Savaş Çalışması*" adlı eserinde Wright'ın ucu açık bir tanım yapmış ve savaşı şu şekilde tanımlamıştır; *en basit anlamda birbirinden farklı ancak benzer oluşumların şiddetli iletişimidir*. Bu tanıma göre yıldızların çarpışması, iki hayvanın dövüşü, ilkel kabilelerin mücadelesi ve modern ulus devletlerinin çatışmasına kadar hepsi bu tanımlamanın kapsamına girer. Wright uluslararası ilişkiler disiplini perspektifinden baktığında savaş tanımını daha da daraltarak, birden fazla düşman grubunun arasındaki çatışmanın artarak silahların da işin içine dâhil edilerek meşru bir zeminde sürdürülmesi şeklinde tanımlamıştır (Wright, 1941: 8). Savaşın meşru olma durumu devlet eliyle olmasındandır.

Oppenheim'de Wright'inkine benzer bir tanım yapmıştır. Ona göre savaş;

"birbirlerine boyun eğdirmeye ve kazananın istediği şekilde barış koşullarını dayatma amacıyla iki ya da daha fazla devletin silahlı güçleri arasında gerçekleşen mücadeledir." (2004: 4).

Oppenheim'in tanımından dört temel unsur çıkarılabilir. Öncelikle (a) tarafların her ikisi devlet ve bu ikisi arasında geçen bir *mücadele* olmalı, (b) her iki devletin *silahlı güç* kullanmasının gerekliliği, (c) tarafların birbirlerine karşı *üstünlük mücadelesi* vermesi ve kazananın barış hükmünün geçerli olması, (d) birbirlerine karşı tümüyle düşman olmalarına rağmen, tarafların benzer beklenti içerisinde olması gerekmektedir

Wright ve Oppenheim'in birbirlerine karşı savaşan her iki tarafın devlet olması gerektiğini ifade eden bu iki düşünürün tanımları eksik görülebilir. Dünyadaki çatışmalarının büyük bir çoğunluğunu oluşturan iç savaşlar bu iki düşünürün yapmış oldukları tanımın dışında kalmaktadır. Bu yüzden uluslararası ilişkiler çalışmalarında bu iki düşünürden ziyade Hedley Bull'un yapmış olduğu tanım çok daha fazla referans gösterilmektedir. Bull, kısaca savaşı;

“siyasal birimlerin birbirlerine karşı sürdürdükleri örgütlü şiddet eylemi” olarak tanımlamaktadır (1977: 178).

Siyasal birimler terimi bir devlet ile başka bir siyasal amaçlı örgütlenmenin silahlı mücadelesini de kapsamaktadır. Ancak Bull bu durumda, her silahlı çatışmanın da birer savaş olamayacağını belirtmektedir. Dolayısıyla Hedley Bull savaşı daha detaylı bir biçimde açıklamak yerine savaşın ne olmadığını ortaya koymakta ve örneklendirmektedir. Ona göre;

“Savaş, bir siyasal birim adına uygulanmadıkça savaş değildir. Savaş esnasında işlenen bir öldürme fiilini cinayetten ayıran şey, onun arkasındaki resmi ve temsili karakteridir. Yine aynı şekilde, bir siyasal birim tarafından uygulanan savaş, bir başka siyasal birime yönelmedikçe savaş olarak kabul edilemez. Bir devletin bir mahkûmu infaz etmesi ya da bir korsanla girilen askeri mücadele dahi doğrudan bireylere yöneldiğinden bir savaş olarak kabul edilmez.” (1977: 178).

Savaşın Evrimi

Tarih boyunca insanoğlu daha iyi savaşabilmek için elindeki tüm imkânları seferber etmiştir. Ok ve kılıçla başlayan bu serüven nükleer silahlara hatta uzayın keşfine kadar sürmüştür ve sürmektedir. Bu yarışta genellikle son sözün teknolojik anlamda üstün olanlar söylemiştir. Her iki taraf eşit teknolojiye sahip ise genelde elindeki envanteri iyi kullanabilenlerin üstün geldiği görülmüştür. Sonuç olarak tarih boyunca lider ve stratejistler savaş meydanında galip gelebilmek için sürekli daha iyi doktrin ve strateji geliştirmek zorunda kalmışlardır. Her yeni doktrin ve strateji ile beraber savaşın doğası da değişmiş ve değişmeye de devam etmektedir. Kısaca savaşta kullanılan teknoloji savaşın kategorisini de belirlemiştir (Gürcan; 2014: 71-73).

Tablo 1.

Savaşın doğasını ve evrimini açıklamaya çalışan teoriler

Teorisyen	1. Aşama	2. Aşama	3. Aşama	4. Aşama	5. Aşama
Martin Van Creveld (1991)	Aletler çağı	Makineler çağı		Sistemler çağı	Otomasyon çağı
J. Hanle (1989)	Ortaçağ Dönemi (Fiziksel beceriler)	Klasik Dönem (grup becerileri)	Erken Modern Dönem (teknik beceriler)	Geç Modern Dönem (sevk ve idare becerileri)	Nükleer Dönem (sosyal beceriler)
Toffler (1993)	1. Dalga: Tarım Toplumu	2. Dalga: Endüstri Toplumu		3. Dalga: Bilgi Toplumu	
Arquilla ve Rondfelt (2000)	Kılıç Dönemi	Kitle ve Endüstri Savaşları Dönemi		Manevra Savaşları Dönemi	Birbirinden Türeyen Savaşımı Çatışmalar
Qiao Liang ve Wang Xiangsui	Sınırlı Ortaçağ Savaşları	Sınırlı imparatorluklar ve ulus-devlet savaşları (Zirve noktası 1991 Körfez Savaşı ve Kara-Hava Muharebe doktrini)			Sınırsız Post-modern Savaşlar

(Gürcan; 2014: 76)

Modern çağda yaşanan savaşlara bakıldığında, “savaşın değişen doğasıyla çelişen klasik savaş paradigması varlığını ne kadar korumaktadır?”, “Uluslararası ilişkilerden hangi yaklaşım mevcut küresel savaş ortamını daha iyi açıklayabilir?”, “Hâlihazırda yaşanmakta olan savaş/ çatışmalar, klasik savaş paradigmalarına ne ölçüde etki etmektedir?” gibi sorular çoğaltılabilir, fakat bu tür soruların cevaplarının araştırılması bu çalışmanın kapsamını aşacağını düşündüğümüz için sadece liste olarak vermeyi tercih ettik.

Birinci Kuşak Savaşlar

Yaklaşık 1648 yılında gelişen bu savaş biçimi, ilkel ateşli silahlar ile klasik ordu nizamını temel alıyordu. Bu savaş nesli, doğrusallığı ve ateş gücünü en üst düzeye çıkarttı, bu yüzden dayanıksız küçük ordular uzun süre bu çarpışmaya dayanamıyordu. İlginçtir ki, düşük eğitim seviyeleri ve büyük insan gücü olan Fransız devrimci orduları bu kuşağa dâhil edilmiştir (Bunker, 1995: 2; Hammes, 2005: 2).

Birinci nesil savaşta tercihen sayıca fazla piyadenin ellerinde yivsiz musket tüfeği ile çizgisel bir düzeyde ve belli hatlar şeklinde omuz omuza savaştığı, cephede azami ateş gücünün toplanmasının gerektiği ve manevranın ve teknolojinin çok sınırlı kullanıldığı savaş alanıdır. Tüfek ve topçu atışlarının barut gazlarından savaş meydanını yoğun bir sis perdesiyle kapladığı alanda, topçu ve süvari piyadeyi sınırlı olarak destekleyebilirdi. Birliğinden ayrı düşerek hat düzenini bozan askerler ya kendi arkadaşları ya da düşman tarafından öldürülürdü. Birinci nesil savaş alanında kazanan birkaç gün içinde belli olmakta, savaş meydanında mevzilenme, manevra ve aldatma hoş karşılanmamaktaydı. Askerin temel hedefi ise her ne pahasına olursa olsun bir bölgenin hâkimiyetini ele geçirmek (Luvaas, 1999: 3-5).

Birinci nesil savaşlarda, askeri düzenin oluşturulması ve düzen kültürünü güçlendirebilmek için katı kurallar uygulanmıştır. Bu savaş türü her ne kadar günümüzde eski savaş özelliği olarak adlandırılrsa da Birinci Nesil taktik kalıntıları günümüzde, özellikle de sıklıkla karşılaşılan, doğrusallık, düzen ve savaş alanındaki merkezîyetçilik varlığını hala sürdürmektedir (Jayachandran, 2009: 169-170).

Bu tür savaşlar Westfalya Barış’ından Amerika’nın iç savaşına ve daha sonraki zamanlarda da varlığını sürdürdü. Bizim için bugünkü önemi, Birinci Nesil savaş alanının genellikle bir muharebe meydanı olduğunu ve emir alanında devlet ordularında bir düzen kültürünün yaratılmış olmasıdır. Birinci Nesil savaş sonuçları, askeri bir kültüre takviye etmek için varlığını sürdürür, tıpkı çoğu devlet ordusu hala diğer devlet orduları ile savaşmak üzere tasarlandığından, Birinci Nesil düzen kültürünü de somutlaştırmaya devam ediyor. Birinci Nesil’de, savaş alanıyla tutarlı olan askeri kültür, zamanla onunla çelişkili hale geldi. Bu çelişki, devlet ordugâhlarının Dördüncü Neslin savaşta zorluk çekmesinin sebeplerinden biridir; yalnızca savaş alanının karışıklığı değil, aynı zamanda çatışmanın yaşandığı tüm toplumlar aynı kaderi paylaşmıştır (Fleet Marine Force Manual-1 (FMFM-1), 2009: 83-84).

Savaşların resmi ve düzenli olduğu, sıra ve sütun taktikleri savaşı, kabaca 1648'den 1860'a arasında sürmüştür. Birinci Nesil'in önemi, savaş alanının askeri bir kültür düzenini yaratması gerçeğinden kaynaklanır. Askeri sivil-üniforma, selamlaşma, dikkatli sıralama ve dereceleri ayıran şeylerin çoğu Birinci Neslin ürünüdür. Temel amaç düzen kültürünü güçlendirmektir. 19. yüzyılın ortalarında, savaş alanı bozulmaya başladı. Kitle orduları, aslında savaşmak isteyen askerler; tüfekleri, daha sonra makaralı ve makineli tüfekleri yok etmiş, eski sıra ve sütun taktiklerini yozlaştırmış daha sonra bu düzen ortadan kaldırılmıştır. O zamandan beri sorun, askeri kültür ile savaş alanındaki artan düzensizlik arasında gittikçe artan bir çelişki olmuştur. Bir zamanlar onun içinde bulunduğu çevreyle tutarlı olan düzen kültürü, onunla daha da karmaşık hale geldi (Lind, 2004: 12).

İkinci Kuşak Savaşlar

İkinci Nesil savaşlar da askeri kültüre ait düzenini korudu. İkinci Kuşak savaşlar; askeri emirler, kurallar, süreçler ve prosedürler üzerine odaklanır. İkinci Nesil askeri kültür, Birinci nesil askeri kültür gibi, inisiyatif yerine itaat ister ve dayatılan disipline güvenirdi (FMFM-1, 2009: 84-85).

İkinci nesil *"tüfekli tüfek, makbuz toplayıcıları, dikenli tel, makina tabancası ve dolaylı ateş yayılımına"* bir cevaptı. Savaşta taktik, birliklerin yan olarak dağılmasıyla ateş ve hareket yaygınlaşsa da esasen doğrusal kaldı. Dolaylı yayılım ateşi, savaş alanına hâkim olmaya başlamıştı, kitlesel insan gücünün yerini toptan ateş gücü alıyordu. Bu nesil, Prusyalılar tarafından tasarlanan operasyon sanatının resmen tanınması ve kabulünün bir göstergesiydi (Bunker, 1996: 2).

İkinci Nesil Savaş, Birleşik Devletler'deki ateşli silahların toplu ölümleri gerçekleştirmek için ilk defa askeri bir çözüm olarak görülmüş ve askeri amaçlar için kullanılmıştır. Koordineli bir savaşta taktikler ateşe ve harekete dayalıdır ve esas olarak doğrusal kalınmalıdır. İkinci Nesil taktiklerin ruhu, Fransız zirvesinde *"topçu hazırlar ve piyade işgal eder"* olarak özetlenmiştir. Fikirler, İkinci Nesil taktiklerin gelişiminde bir rol oynamasına rağmen değişimin başlıca itici gücü değildi. İkinci Nesil savaş taktikleri bugün bile çok fazla sayıda taraftar arasında topçu ve hava ateş gücü olarak hala kabul görmektedir (Jayachandran, 2009: 170). Dünyanın büyük güçleri tarafından hızla benimsenen, ikinci kuşak savaşlarda ateş gücü hâkimdi ve Birinci Dünya Savaşı'nda sona erdi (Echevarria, 2005:1).

İkinci nesil savaş, tüfekli tüfeklere bir cevaptı, taktik ateşlere ve harekete dayandı, aynı zamanda doğrusal da kalmıştır. Savunma hala bütüne nüfuz etmeyi önlemeye çalıştı ve saldırdı küçük gruplar halinde dolaşarak dağınık bir çizgide ilerledi. İkinci nesil taktik 1980'li yıllara kadar ABD doktrininin temelini oluşturdu ve hala sahadaki çoğu Amerikan birimi tarafından uygulanıyor. Fikirler, ikinci nesil taktiklerin geliştirilmesinde önemli bir rol oynamasına rağmen teknoloji, değişimin başlıca itici gücüydü. Teknoloji, nitelikli olarak daha ağır toplar ve bombalama uçakları gibi kantitatif olarak bir endüstrileşmiş ekonominin

malzeme savaşı kabiliyetinde kendini gösterdi. İkinci nesil, başta Prusya ordusu tarafından resmi olarak tanınmış ve savaş meydanında uygulanmıştı. Aynı zamanda, fikir ve teknoloji değişime ön ayak oldu. Fikirler, büyük oranda Napolyon'un saldırılarıyla ilgili Prusya çalışmalarından çıkıyordu. Teknolojik faktörler, Von Moltke'nin modern taktik ateş gücünün kuşatma savaşlarını, demiryolunu ve telgrafın yeteneklerini kullanmaya zorunlu kılmıştır (Lind, vd, 1989: 23-25).

İkinci Nesil Savaş, aynı zamanda düzen kültürü ve askeri çevre arasındaki çelişkinin bir yanıtıydı. Birinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında Fransız Ordusu tarafından geliştirilen İkinci Nesil savaş, çoğunlukla dolaylı topçu ateşi olan kitlesel bir ateş gücü için bir çözüm arıyordu. Merkezi kontrol altındaki ateş gücü, piyade, tanklar ve topçu silahları için senkronize edildi. İkinci Nesil savaş, askeriye için büyük bir rahatlama getiriyordu, çünkü düzen kültürü hala korunuyordu. Daha çok kurallara, süreçlere ve prosedürlere odaklanılıyordu (Lind, 2004: 12-13).

Üçüncü Kuşak Savaşlar

Üçüncü nesil savaş veya manevra savaşı; kavramsal olarak 1918'in ilkbaharında Alman taarruzuyla başladı. Bu savaşta ateş gücünden ziyade hız ön plana çıkmaktadır. Düşmanın hiç beklemediği bir anda saldırıp hem fiziksel hem de zihinsel olarak zarar vermeye çalışılır. İlk defa üçüncü nesil piyadelerle doğrusal olmayan taktiği Alman ordusu uygulamıştır. Savunmada hizaya girmek yerine, düşmanları kendine doğru çekerek etrafını kuşatmayı tercih etmişlerdi. Almanlar'ın 1918'deki saldırısı da bu taktik sayesinde hızlıca düşmanı çevrelemiş ve düşmanın derinliklerine sızmayı başarmıştı. Birinci Dünya Savaşı piyade taktikleri, İkinci Dünya Savaşı sırasında zırhlı ve mekanik oluşumlar tarafından kullanıldığında "*Blitzkrieg*"¹ olarak adlandırıldı (FMFM-1, 2009: 85-87).

Üçüncü Nesil Savaşlar; askeri duruma, düşmana ve durumun gerektirdiği sonuca odaklanırdı. Askeri eğitim süreçleri veya yöntemleri öğretmek değil, askeri yargı geliştirmek üzere tasarlanmıştır ve çoğu eğitim kuvvetli serbestlik oyununa dayanırdı, çünkü yalnızca serbest oyun savaşın bozukluğuna yaklaşır. Üçüncü Nesil askeri kültür aynı zamanda itaatsizliğe karşı inatçılıkları, yanlışlıklardan kaynaklanmadığı sürece hataları tolere eder ve sadece kendi kurallarını dayatmak yerine savaşın gelişimine göre de askerlerin inisiyatif almaları da beklenirdi (FMFM-1, 2009: 85-87).

1940 yılında Alman ordusu ile Fransız ordusu karşı karşıya geldiğinde, Fransız ordusu çok çabuk yenilgiye uğratıldı çünkü almanlar üçüncü nesil savaş tekniklerini kullanırken Fransızlar hala ikinci nesil savaş tekniklerini kullanmaktaydı. Aslında her iki orduda envanter

1 II. Dünya Savaşı'nda Almanların savaş doktrininin amacı hızlı ve ani saldırılarla, düşmanın düzenli bir savunma kurmasını engelleyip sonra da hızlı bir şekilde yok etmektir.

bakımında eşit sayılıyordu ancak Almanlar hızlı kararlar alıp uygulayarak savaşta kısa sürede üstünlüğü sağlamıştı. Üçüncü Nesil savaşın belirleyici üstünlüğü 60 yıla aşkın süredir kanıtladığı gerçeğine rağmen, devletlerin silahlı kuvvetlerinin çoğu İkinci Nesil tekniklerini kullanmaktadır. Bunun nedeni ordugahlardaki kültürüdür çünkü üçüncü nesil taktiklerde ordu düzenine pek önem verilmez (FMFM-1, 2009: 85-87)

Üçüncü nesil savaşta, teknolojiye ziyade fikirlere ön plana çıkarılırdı. Birinci Dünya Savaşı'nda almanlar tarafından uygulanan sızma taktikleri doğrusal değildi, bunun aksine manevra ağırlıklıydı. Bu taktikler daha sonra tankın geliştirilmesine uygulanmış ve İkinci Dünya Savaşı'nda yer merkezli olmaktan ziyade merkezleştirilmiş savaş öncesi kampların temelini oluşturmak üzere operasyonel seviyeye indirildi (Bunker; 1996: 2).

Üçüncü nesil savaş, aynı zamanda savaş alanındaki ateş gücünün artmasına verilen cevaptır. Bu yüzden Üçüncü nesil taktikler, yıpranmadan ziyade manevraya dayalı ilk gerçek doğrusal olmayan taktiklerdi. Sonuçta kara ve hava hareketliliğinin mükemmel bir kombinasyonu olan üst düzey genel personel planlaması olan *blitzkrieg* taktiğiydi. Üçüncü nesil savaş dinamizm, inisiyatif gibi temel unsurları vurgular ve yüksek düzeyde durumsal farkındalık yaratır. Aynı zamanda savaş prensiplerinden yola çıkılarak hazırlanan manevra savaş teorisi, düşmanlığın önlenmesi, bozulması ve yerinden olma algısı üzerindeki düşüşü düşmana atlatmak için vurgulanıyor. Böylece düşmanı yenmek için fiziksel hareketliliğe odaklanan manevra teorisi, düşmanı dışlamak ve iradesini yenmek için tasarlanmış kasıtlı eylemlere dönüştürüldü. Manevra teorisinin Kautilya, Sun Tzu ve Machiavelli teorileri ile ortak zemin bulduğu yer tam da burası olabilir (Jayachandran, 2009: 170-172).

Üçüncü nesil savaş, ateş gücü ve yıpranma yerine, hızlı, sürpriz, zihinsel ve fiziksel olarak yerinden etme üzere kurulmuş, taktik olarak saldırıda Üçüncü nesil askeri düşmanın arka alanlarına girmeye ve arkadan ileri doğru çökmeye çalışır. "*Kapat ve yok et*" yerine, "*atlatma ve çöküş*" sloganını geliştirdi. 20. yüzyıldaki savaşlar sırasında Alman subayları, yalnızca emirlere uymamakla çözülebilecek problemleri düzenli bir şekilde inisiyatif olarak üstesinden geldiler, çünkü inisiyatif itaatten daha önemliydi (Lind, 2004: 3).

Dördüncü Kuşak Savaşlar: Hibrit Savaş

Savaş, sahip olduğu yapısal ve sabit özellikler kadar değişken bir karakter de göstermektedir. Soğuk Savaş'ın bitimiyle uluslararası siyasal sistemde meydana gelen kırılmaların derinliği bu değişkenliği bir adım daha öteye götürmüştür. Küreselleşmenin etkisi ve iki kutuplu sistemin ortadan kalkması savaşın doğasını derinden etkileyerek yepyeni bir boyut kazandırmıştır. Soğuk Savaş'ın bitmesiyle '*tarihin sonunun*' geldiği, kapitalist düzenin tüm küreye yayılıp savaşların sona ereceği ve ebedi barışın hâkim olacağı düşüncesi büyük bir yanılgı olmuş, asıl sona eren devletlerarası eski savaşlar iken savaşın kendisi farklı tezahürlerle yeniden nüksetmiştir. Dünyanın farklı yerlerinde meydana gelen çalışmalar bu durumu

doğrulamıştır. Bu çatışmalarda savaşın yapısının, araçlarının ve taraflarının ciddi dönüşüm geçirdiğinin fark edilmesiyle yeni bir kavramsallaştırma ihtiyacı doğmuştur. Sonraları birçok yazarın benimseyerek tartıştığı “*yeni savaşlar*” kavramı Mary Kaldor ve Herfried Münkler gibi isimlerin öncülüğünde literatüre kazandırılmıştır. Benzer nitelikleri haiz başkaca kavramlar yine o tarihlerden günümüze farklı yaklaşımlarla analiz edilmiştir (Münkler, 2010: 190).

Temelde Clausewitzci yaklaşımın eleştirisi üzerine inşa edildiği söylenen yeni savaş kavramı, küreselleşme, iktisadi faktörler, ulus-devletin aşınması, teknolojinin rolü ve şiddetin özelleşmesi gibi belirleyicilerle açıklanmıştır. Kaldor’un 1998’de basılan “Eski ve Yeni Savaşlar” (*Old & New Wars*) adlı eseri ve Münkler’in 2002 yılında yayımlanan *Yeni Savaşlar* (*Die Neuen Kriege*) kitabı ‘yeni savaşlar’ kavramını literatüre kazandıran iki temel yapıttır. Kaldor’a göre yeni savaşlar, küreselleşmenin yaygınlaşmasıyla değişen sosyo-politik, ekonomik ve kurumsal yapının ulus-devletin mekanizmalarını ve askeri güç kullanma tekeli elinden alınmasıyla ortaya çıkmıştır. Bu ortamda türeyen devlet-dışı aktörler olarak terör grupları, yerel savaş lordları suç örgütleri ve çeteler yeni savaşın temel aktörleridir. Savaşın devlet-dışı aktörlerce yürütülür hale gelmesine mukabil artık devletlerarası değil, devlet içi savaşlar ön plana çıkmıştır. Düzenli ordulara bağlı üniformalı askerlerin yerini alan savaş aktörleri, asker-sivil ayrımının bulanıklaşmasına neden olmuştur (2007: 35-37).

Yeni savaşların öne çıkan yeni özelliklerine bakıldığında ilk olarak etki bakımından eski savaşlardan daha yıkıcı ve aynı zamanda son derece ucuz olmalarından bahsedilebilir. Yeni savaşların, geniş alanlara yayılması, süre bakımından ucu açık olması ve toplumsal tabana derinlemesine nüfuz etmesi nedeniyle klasik savaşlara göre daha vahim yıkımlar doğurmaktadır (Münkler, 2010: 127). İkinci olarak düşük yoğunluklu yapıya bürünen yeni savaşlar, kesintili ve ağır şekillerde süren çatışmalardan ziyade farklı sahnelerle zihinlere kazınıp süreklilik kazanan ve savaşın devam ettiği izlenimini uyandıran bir görünüm kazanmıştır. Genelde geleneksel savaşlarda belli bir süreden veya kaynakların yetersiz kalmasından sonra savaş biter ateşkes yahut barış antlaşmalarıyla düzen sağlanır ve diplomasi masasında çeşitli şartlar mağlup tarafa dayatılır ya da taraflar arasındaki ilişkileri belirleyen yeni bir rejim kurulurdu. Yeni savaşlarda aksine zaman ve mekan sınırlarının belirsiz olmasının yanında, kullanılan yöntemlerin kaos halini tekrar tekrar üreterek potansiyel bir sonsuzluğa sürüklemesi söz konusudur. Dolayısıyla ‘sürekli savaş’ hali olağanlaşırken barış nadiren görülmektedir. Bir bakıma Platon’un söylediği gibi “*bittiğini sadece ölülerin hissettiği*” (Shultz, 2006: 28) bir savaş formu meydana gelmektedir. Yeni savaşlardaki bu süreklilik hali ve uzun sürme eğilimi, geleneksel anlamdaki “zafer” kavramını da anlamsız hale bürüten kontrol dışı bir görünüm almaktadır (Heywood, 2013: 301).

Üçüncü olarak, 21. yüzyılın yeni savaşlarının, devlet kurma ve yıkma çizgisinde ölçeklenen modern savaşların icra yöntemlerinden çoğunlukla sıyrıldığından söz edilebilir. Savaş ilanı, orduların sevk, cephelelerin açılması, topyekûn muharebe, ateşkes yahut barış antlaşmaları gibi olgular neredeyse rafa kalktığı söylenilebilir. Çatışmalar dar sınırlarda yü-

rütüle de kullanılan yöntem ve ilişkiler küresel düzeyde etki sahibi olabilmektedir. Başka deyişle, savaşla doğrudan veya dolaylı bağlantıya sahip aktörler ve savaşı yürütmek için yapılan faaliyetler açısından fiziksel sınırlar ortadan kalkmaktadır. Kaldor'a göre savaşın yeni tanımı şu şekildedir: *"iki ya da daha çok örgütlü grubun siyasi terimlerle şekillendirdiği şiddet eylemidir"*. Yani geleneksel tanımdaki *"devlet"* burada savaşın olmazsa olmazı değildir. Savaş artık hem bir çıkar mücadelesi hem de karşılıklı girişimdir. Çıkar mücadelesidir; çünkü ekonomik kar için savaşılan bir düşman vardır. Karşılıklı girişimdir; çünkü taraflar savaşı sürdürmek, savaş ekonomisi oluşturmak ve bunu korumak için birbirlerine ihtiyaç duyarlar. Yeni savaşlarda düşmanın ortadan kaldırılmak istenmemesinin sebebi bu olabilir. Savaş gruplarının doğrudan çatıştığı nadir görülürken sivillerin hedef tahtasına koyulması bunun kanıtıdır (2010: 274).

Eğer yeni savaşların oluşum süreci bir zincirin halkalarına benzetilirse bunların başında devletin tüm kurum ve mekanizmalarının yıpranarak otoritesini kaybetmesi ve güç kullanma tekeli yitirmesinde bahsedilebilir. Her yönüyle yıpranmaya yüz tutmuş bir devletten geriye kalan güç boşluğu, devlet dışı birçok aktör tarafından doldurulmaya çalışılır ve askeri güç ile şiddet kullanma tekeli çözülmeye uğrar. Yeni savaşların tohumu da ancak böyle bir zeminde yetişerek varlığını sürdürür. Bu yüzden ilk olarak yeni savaşların ne tür devletlerde ortaya çıktığı sorusunun cevabı büyük öneme sahiptir. Buna, siyasi istikrarsızlığa saplanmış, yönetimin meşruiyetinin ciddi manada sorgulandığı, ekonomik yönden başarısızlığa sürüklenmiş ve bunların sonucunda rejime karşı büyüyen toplumsal muhalefetin kendisini artan sayıdaki gayri-meşru devlet-dışı aktörle ifade ettiği devletler demek verilebilecek en ideal cevap olabilir. Kaldor'a göre yeni savaşlar küreselleşme çağına ait savaşlardır ve tipik olarak geç dışı açılan, zayıf, otoriter, devletlerde ortaya çıkmaktadır (2010: 2). Küreselleşme ve liberal ekonomik güçlerin etkisiyle oluşan sosyal dönüşüm karşısında başarısızlığa uğrayan devletler, yeni savaşların muhiti haline gelmiştir.

Bu süreçte yalnızca malların, sermayenin, bilginin, teknolojinin ve insan hareketlerinin iç içe geçtiği bir ağ oluşmamış; bu esnek koşullarda suç örgütleri, savaş lordları, terör grupları, silah, uyuşturucu ve insan kaçakçıları ile radikal etnik-dinsel hareketlere bağlı oluşumlar hareket kolaylığı kazanmıştır. Sonuçta devletler, küreselleşmenin bir uzantısı olarak hem yukarıdan hem de aşağıdan olmak üzere iki tür aşınma sürecine maruz kalmıştır. Kaldor'un tasnifine göre yukarıdan aşınma, devletlerarasındaki karşılıklı bağımlılık, silah ticareti, istihbarat paylaşımı, ittifaklar ve savunma sanayindeki işbirliğinin sonucunda görülür. Aşağıdan aşınma ise meşruiyeti sorgulanan devlet içinde suç örgütlerinin, paramiliter grupların, çete ve gayri-meşru ekonomik faaliyetlerde bulunan organizasyonların türemesi ve bozulan iktisadi yapının yolsuzlukla anılması demektir (2007: 5-6). Buharlaşan devlet otoritesi karşısında güçlenen bu aktörlerin giderek savaşlardaki aktif taraflardan biri haline gelmesi ise aşınmanın tamamlandığını ve *"yeni savaş"* durumuna geçildiğini göstermektedir.

20. yüzyılın sonlarına kadar savaşın tarafları denildiğinde iki ya da daha fazla devletten başkasının olması düşünülemezken, günümüzde devlet-dışı aktörlerin doğrudan veya dolaylı bir şekilde savaşların içinde olması doğal hale gelmiştir. Savaşı yönlendiren ve icra edenlerin resmi görevliler ve askerlerden ayrılıkçı hiziplere, paralı askerlere ve radikal gruplara geçmesi, devletin güç kullanma tekelinin erozyona uğrayışını simgelemektedir. Bu erozyonun en derin görüldüğü alan ise ordulardır. Devletin ve kurumlarının başarısızlığa uğrayarak yıpranmasının ordudaki izdüşümü, hiyerarşi ve disiplinin bozulması ve yerel komutanların bir tür savaş lorduna dönüşmesidir (Kaldor, 2007: 97-98). Savaşın gevşek bir örgütlenmeye sahip ve kurallarına göre savaşmayı reddeden düzensiz savaşçılar tarafından yürütülmesi artık büyük ve ağır donanımına sahip orduları küçük savaş klikleri karşısında handikaplı pozisyona düşürmektedir (Heywood, 2013: 292). Cephenin ortadan kalktığı, düşmanın belirsizleştiği, savaş alanının bilinmez hale geldiği ve asker-sivil mefhumları arasındaki bulanıklığın arttığı şu halde, savaş lordlarının yeni yöntemleri düzenli ordu mantığına ters düşmektedir.

Hali hazırda bir savaş hangi faktörleriyle diğerlerinden ayrılıp 'hibrit savaş' olarak tanımlanır: Hibrit savaş, ekseriyetle düzenli silahlı kuvvetlerin hareket doktrininin, düzensiz birliklerin hareket doktrini aynı anda bir düşmana karşı kullanılması şeklinde tanımlanabilir. Tarih boyunca gerçekleşen tün savaşları, çoğu zaman literatüre hibrit savaş olarak geçirilme eğilimin olduğu görülmüştür. Ancak bu noktada Hoffman tespiti yerindedir. Ona göre: *"yakın zamanlara kadar gerçekleşen savaşlar bileşik savaşlarsa da hibrit savaş değildir."* Birleşik savaşlar belki de bir ön hibrit savaş olabilir. Son zamanlara kadar, hem ordu da hem de diğer silahlı grupların hiç birinde, 'hibrit savaş', 'hibrit silahlı grup' veya 'hibrit ordu' olarak adlandırabileceğimiz bir karışım, geçişkenlik veya bütünleşik bir organizasyon veya bu anlamda bir doktrin oluşturulmuş değildi (2009: 2-5). Alana oldukça hâkim olan Hoffman 2007 yılında yayınlamış olduğu bir makalesinde hibrit savaşın tanımını şu şekilde yapmıştır:

"Konvansiyonel silahların, düzensiz taktiklerin, terörizm ve kriminal davranış ve taktiklerin herhangi bir düşman tarafından eş zamanlı olarak politik hedeflere ulaşma gayesiyle savaş alanlarında kullanılmasıdır." (Footsoldier, 2015: 1-2).

Münih'te yalın Güvenlik Konferansı'nda liderler hibrit savaşa karşı, enformasyon, diplomasi, askeri, ekonomik, emniyet ve istihbarat gibi daha birçok etmenin uyum içerisinde kullanılması gerektiğinin altı çizilmiştir. Bu nokta da savaşın yapısı ve karakterindeki değişimin gün yüzüne çıkarılması açısından büyük bir öneme haizdir. Politik güç kazanmak için savaşa başburulduğu görülmüştür. Savaş bu anlamda, içerisinde birçok çelişkiyi barındıran oldukça tehlikeli bir formdur. Hibrit savaşın karakteristik yapısı ise, durağan olmayıp, sürekli değişim geçirmektedir (Footsoldier, 2015: 3-4).

2006 yılında Lübnan ve İsrail savaşında Hizbullah'ın uyguladığı savaş stratejisi bugün hibrit savaş olarak tanımlanan savaşın tüm emarelerini taşımaktaydı. Aynı şekilde Kırım iç savaşındaki gruplarda yeni savaş konsepti olan hibrit savaşın birer örneğidir (Akin, 2017: 1) .

Suriye’de 2011 yılında patlak veren iç savaşın devamında bir çok grubun ortaya çıkması ve bu grupların hemen hemen hepsinin enformel grupların olması ve bu gruplarında enformasyon ve lojistik yardımı da başka ülkelerden alarak resmen iç savaşı bir vekalet savaşına dönüşümü gerçekleştirmiştir (Avar, 2016: 65-67).

Hibrit savaşlar yukarıdaki genel özelliklerini yeni teknoloji ile birleştirilirse, yıkıcılığı ve etki alanı çok daha büyüyecektir. Teknolojik olarak, çok az sayıda askerin mevcut bir tugay ile savaş meydanında aynı etkiyi yaratabilir. Robotiklerin, uzaktan kumandalı araçların, kesme iletişim olasılığının düşük olması ve yapay zekânın gelişmesi, taktiklerin kökten değiştirilmesi için bir potansiyel oluşturabilir. Bu tür teknolojilere bağımlılığın artması, bilgisayar virüslerine karşı savunmasızlık gibi yeni güvenlik açıklarının kapılarını açabilir. Yüksek teknoloji silahlarıyla silahlanmış çok akıllı askerlerden oluşan küçük, oldukça hareketli ögeler, kritik hedefler arayan geniş alanlarda olabilir. Hedefler sivil alanda askeri sektöre kıyasla daha fazla olabilir. Ön-arka terimleri hedeflenmemiş hedeflerle değiştirilecektir. Bu durum, askeri Hizmetlerin örgütlenip yapılandırılma biçimini radikal bir şekilde değiştirebilir (Lind, vd., 1989: 23-26). Birlikler keşif ve grev işlevlerini birleştireceklerdir. Önceden programlanmış yapay zekâyâ sahip uzaktan “akıllı” varlıklar önemli bir rol oynayabilir. Aynı zamanda, en büyük savunma güçleri bu varlıkları gizlemek ya da gizlemek için olabilir. Rakibin siyasi altyapısı ve sivil toplumu savaş alanı hedefleri haline geldikçe taktik ve stratejik seviyeler harmanlanır. Düşmanları kendi vatanından ayırmak kritik öneme sahip olacak, çünkü az sayıda insan çok kısa sürede büyük zarar verebilecek. Liderler hem savaş sanatı hem de teknolojinin ustaları olmak zorundalar, çünkü iki farklı zihniyetin karışımı zor bir kombinasyondur. Her seviyedeki komutanların karşı karşıya kaldıkları birincil zorluklar arasında, hedef seçimi (yalnızca bir askeri olmayan karar değil siyasi ve kültürel), aniden çok geniş bir dağılıma konsantre olma ve en azından zorlukları yönetebilen astların seçimi bulunmaktadır. Hızla değişen bir ortamda denetimsiz büyük bir zorluk, operasyonel ve stratejik hedefleri görmezden gelmeksiz muazzam potansiyel bilgi aşırı yükünü ele alıyor olacak (Lind, vd., 1989: 23-26).

Sonuç

Savaş insanlık kadar eski bir olgudur. Bu yüzden her dönemde savaşla ilgili farklı tanımlamalar yapılmış ve yapılmaya da devam edilmektedir. Ancak daha önce yapılan tanımlamaların bugünkü savaşları açıklamakta yetersiz kaldığı görülmüştür. Çünkü modern savaşlarla kıyaslandığında günümüzdeki savaşların gerek aktörleri gerekse de yapısı önemli farklılıklar arz etmektedir.

Tarih boyunca liderler, topluluklar, imparatorluklar, devletler, bölgelerin ve sistemlerin her biri savaş olgusuna ayrı ayrı etki etmiş ve ondan etkilenmiştir. Çoğu zaman savaşı başlatmak liderin tercihi olsa da milyonlarca insan bu tercihten doğrudan veya dolaylı şekilde etkilenmiştir. Savaşların bu kadar yıkıcı olduğu herkes tarafından bilinen bir gerçek iken

neden hala bu kadar kolay savaşa karar verilir? Aslında bu sorunun cevabı kanımızca savaşa karar verenler her şeyi en ince ayrıntısına kadar inceleyen veya planlayanların rasyonel bireyler olmadıklarındandır. Tarihe baktığımızda sadece liderin kibrinden dolayı yok olan birçok devlet vardır.

Realizm teorisi insan rasyonalitesine dayalı önermeleri, çoğu kez reddedilmektedir. Yani savaşın çıkması kolaylıkla hesaplanabilecek bir durum değildir. Bunda yerel ve uluslararası hatta bireysel ve toplumsal faktör rol oynayabilir, bu da savaşı karmaşık bir hal almasına neden olur.

Uluslararası arenada her devlet hayati çıkarları söz konusu olduğunda nihai noktada güç kullanabilmekte veya savaş yoluna başvurabilmektedir. İnsanlık tarihinin bilinen yaklaşık 3500 yılının yaklaşık 270 yılının savaşız geçmesi de toplumsal planda savaş olgusunu tüm çıplaklığıyla gözler önüne sermektedir. Dolayısıyla savaş geleceği insanlık tarihinin uzun yüz yıllar deneyiminin bir sonucudur. Tarihteki en istikrarlı medeniyetler dahi savaşı ya da daha küçük ölçekte çatışmayı dışlamamaktadır. Diğer bir tabirle, uluslararası ilişkilerde savaş olağan, barış durumu ise istisnadır.

İnsanlık tarihi savaşlar tarihidir demek kanımızca abartı olmaz çünkü dünya tarihinde ortalama her on senede bir savaş yaşanmıştır. İlk dönemlerde kullanılan teknoloji sınırlı olduğu için savaşların etki alanı da bu paralel şekilde sınırlı kalmıştı. Ancak zamanla teknoloji gelişmeye başlamış ve yapılan savaşların yıkıcılığı da artmaya başlamıştır. Hatta ileri teknolojiye sahip olmak bile bazen yetersiz kalınabiliyor, bunu bilgi ve stratejiyle desteklemek de gerekiyordu. Çünkü savaş meydanında yanlış bir karar telafisi olmayan sonuçlar doğurabilir. Bu yüzden birçok savaş stratejisti savaş öncesinde olası durumları değerlendirip üst makamlara bildirirdi. Devletin bütün birimleri arasında hiç olmadığına daha fazla bir uyum içerisinde olması gerekiyor. Sivil askeri birimler kurulmalıdır. Sürekli bir savaş hazırlığının olması gerekir. Ordular yeni savaş konseptine göre eğitilip ve onu göre donatılmalıdır. Halk yeni savaş konsepti hakkında bilgilendirilmeli. Yabancı ülkelerin yurttaşların ülkeye alınırken daha dikkat edilmeli ve sürekli bir takip sistemi uygulanmalı (özellikle mülteci veya sığınmacılarda). Aksi takdirde doğası ve karakteri her geçen gün daha da değişen savaşlarda başarı beklemek hayalden öte bir şey olmayacaktır.

Kaynakça

Akın, A. (2017), Hibrit savaş konsepti nedir? Nerede ve nasıl uygulanır?, <http://www.stratejikanaliz.com/hibrit-savas-konsepti/> (Erişim Tarihi: 05. 02. 2018)

Avar, B. (2016), Zemberek, İstanbul, Remzi Kitapevi.

Bull, H. (1977), The Anarchical Society, Columbia University Press.

Bunker, R. J. (1996), Generations, Waves, And Epochs Modes Of Warfare And The Rpm, Airpower Journal-Spring 1996, 1-10.

Clausewitz, C. V. (1975), Savaş Üzerine, (çev, Şiar Yalçın), İstanbul: May Yayınları.

- Daver, B. (1992), Savaş ve Barış Üzerine, Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi, Yıl: 1992 Cilt: 03 Sayı: 10, 181-186.
- Echevarria, A. J. (2005), Fourth-Generation War And Other Myths, United States Code, Section 105. November 2005, 1-27.
- Ereker, F. A. (2004), İlkçağlardan Günümüze Haklı Savaş Kavramı, Uluslararası İlişkiler, Cilt 1, Sayı 3 (Güz 2004), 1-36.
- Fleet Marine Force Manual -1 (2001), Fourth Generation War, November, 2001, <https://www.Traditionalright.Com/Wp-Content/Uploads/2013/09/Fmfm-1a-Revised-17-Jul-09.Pdf> (Erişim Tarihi: 19. 08.2019)
- Footsoldier, D. H. (2015), When Is A War Not A War? When It's Hybrid, <https://www.thinkdefence.co.uk/2015/02/war-not-war-hybrid/> (Erişim Tarihi: 23. 09. 2017).
- Hammes, T. X. (2005), Insurgency: Modern Warfare Evolves Into A Fourth Generation, Strategic Forum, No. 214, 1-9
- Herfried, M. (2010), Yeni Savaşlar, (Çev. Zehra Aksu Yılmaz), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Heywood, A. (2013), Küresel Siyaset, (Çev. Haluk Özdemir ve Nasuh Uslu), İstanbul: Adres Yayınları.
- Hoffman, F.G. (2009), Hybrid Vs. Compound War, October 1, <http://Armedforcesjournal.Com/Hybrid-Vs-Compound-War/> (Erişim Tarihi: 21. 06. 2017)
- Gürçan, M. (2014), Savaşın Evrimi Ve Teorik Yaklaşımı, http://www.Bilgesam.Org/Images/Dokumanlar/0-163-201404072m_Gurcan.Pdf (Erişim Tarihi: 17. 04. 2017).
- Jayachandran, C. J. (2009), Evolution Of War Into The Fourth Generation: A Historical Perspective, Claws Journal.
- Luvaas, J. (1999), Napoleon On The Art Of War, New York: The Free Press.
- Lind, W. S. (2004), Understanding Fourth Generation War, September –October, Military Review.
- Lind, W. S. ; Keith N. ; John F. S.; Joseph W. S. (1989), The Changing Face Of War: Into The Fourth Generation, Marine Corps Gazette (Pre-1994); Oct 1989; 73, 10; Proquest Direct Complete.
- Kaldor, M. (2007), News & Old Wars, Second Edition, California: Stanford University Press.
- Kaldor, M. (2010), Inconclusive Wars: Is Clausewitz Still Relevant In These Global Times?, Global Policy, C. 1, Sy. 3.
- Keegan, J. (1993), Savaş Sanatı Tarihi, (Çev: Füsun Doruker), İstanbul: Gençlik Yayınları.
- Münkler, H. (2010), Old And News Wars, The Routledge Handbook Of Security Studies, Myriam Dunn Cavelty Ve Victor Maver (Eds.), London: Routledge.
- Oppenheim, L. (2004), International Law, (Akt.) Yoram Dinstein, War: Aggression And Self-Defense, 3rd Edition, Cambridge University Press, Cambridge.
- Shultz, R. H. Ve Andrea J. D. (2006), Insurgents, Terrorists And Militias: The Warriors Of A Contemporary Combat, New York: Columbia University Press.
- Wright, Q. (1941), A Study Of War, Chicago, The University Of Chicago Press, Vol. 1.,

Necmettin Erbakan ve Laiklik

Hüseyin Arslan*

Öz: Kutsal Roma İmparatoru VI. Henrich ile Papa VII. Gregor arasında büyük bir mücadele yaşanmıştır. İmparatorlukla kilise arasında yaşanan bu mücadele Avrupa'da din ve devletin birbiriyle olan ilişkisinin sorgulanmasına neden olmuştur. Papa VII. Gregor'un "*çifte kılıçlar*" teorisinde görülebileceği üzere mücadele kilisenin galibiyeti ile sonuçlanmıştır. Kilise ve devlet arasında yaşanan mücadele de Salisburyli John, kilisenin üstünlüğünü dile getirirken kendisinden sonra gelen Dante ise kilise ve devletin birbirinden mutlak anlamda bağımsız olduğunu ifade etmiştir. Ockhamlı William, Dante'nin belirttiği şekilde kilise ve devletin iki ayrı kurum olamayacaklarını ve iki kurumun da sahip olduğu meşruiyetin denk olduğunu söylemiştir. Padovalı Marsilius ise devlet içinde devlet olamayacağına göre kilisenin devlete yani prence tabi olması gerektiğini vurgulamıştır. Yukarıda hülâsa olarak dile getirilen Orta çağ Avrupa siyaset kuramcılarının kilise ve devlet arasındaki mücadele ile ilgili nazariyeleri göz önünde bulundurulduğunda devletin kilise üzerinde hâkimiyet kurması gerektiğine dair fikirlerin giderek yayılmaya başladığı fark edilmektedir. 1648 yılında imzalanan Westfalya Antlaşması ile birlikte kendi egemenliğine sahip modern devletler ortaya çıkmıştır. Böylece belli bir millete dayanan modern devlet 1789 Fransız İhtilâli ile birlikte *ulus devlet* olarak tecessüm etmiştir. Bu anlamda tarihsel sürece bakıldığında kilise ile devlet arasındaki mücadele doğal olarak Avrupa'da laiklik kavramının ortaya çıkmasına ve benimsenmesine neden olmuştur. Lakin İslam ülkelerine bakıldığında İslam inancının enfüsi yapısının böyle bir çatışmaya izin vermemesi nedeni ile laikliğin benimsenebileceği bir ortamın tezahür etmediği fark edilmektedir. Türkiye'de 1937 yılında anayasaya dâhil edilen laikliğin, anayasada bir tanımının olmaması nedeni ile yürütme erkini elinde bulunduranlar ve laik rejiminin muhafızı olarak kendini gören üst düzey askeri yöneticiler laiklik kavramına keyfi anlamlar yüklemişlerdir. "*Laik devlet niteliğinin ve Atatürk devrimciliğinin korunması prensiplerine*" aykırı olduğu gerekçesiyle üç partisi kapatılan Millî Görüş Harekâtı bu keyfi uygulamalardan en çok etkilenen hareket olmuştur. Bu bildiride Laiklik kavramının tarihsel sürecine ve Türkiye'de kavramın nasıl anlaşıldığına değinildikten sonra Necmettin Erbakan'ın laiklik kavramına bakışı değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Millî Görüş, Necmettin Erbakan, Laiklik.

Giriş

Türkiye'de 1937 yılında anayasaya dâhil edilen laikliğin, anayasada bir tanımının olmaması nedeni ile yürütme erkini elinde bulunduranlar ve laik rejiminin muhafızı olarak kendini gören üst düzey askeri yöneticiler laiklik kavramına keyfi anlamlar yüklemişlerdir. Bu nedenle birçok kişi, parti veya kurum haksızlıklarla karşılaşmıştır. Bundan dolayı ülkedeki laiklik uygulaması sürekli eleştirilmiştir. Söz konusu uygulamalara eleştiri getirenlerin bazıları Millî Görüş Harekâtı mensuplarıdır.

* İstanbul Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi ABD.

Millî Görüş partilerinin üç tanesi (Millî Nizam Partisi, Refah Partisi ve Fazilet Partisi) laikliğe aykırı davrandığı ve laikliğe aykırı eylemlerin odağı haline geldiği gerekçesiyle kapatılmıştır. Bu nedenle başta Millî Görüş Harekâtı'nın lideri Erbakan olmak üzere hareketin önde gelenleri sürekli laiklik tartışmalarının odağında yer almışlardır. Erbakan ve arkadaşları muhakkak laikliğin anayasada tanımlanması gerektiğini savunmuşlardır. Uygulamalara baktıklarında laiklik adı altında İslam karşıtı eylemlerin yürürlüğe konulduğunu dile getirmişlerdir. İslam dinini referans almaları ve söylemlerini bu doğrultuda inşa etmelerinden dolayı kendilerine "irtica" yaftası vurulmuştur. Her ne kadar Erbakan ve arkadaşları "(i)herkes dininde hür olacak" ve "(ii) hiç kimse kendi inancını başkasına kabul ettirmek için şiddet yoluna başvurmayacak" anlayışıyla hareket ettiklerini dile getirseler de söz konusu yaftalardan kurtulamamışlardır.

Bu bildiri de laiklik kavramına, Batı'da ve Türkiye'de yaşadığı tarihsel sürece değinildikten sonra Necmettin Erbakan ve kurmuş olduğu Millî Görüş Harekâtı'nın laiklik anlayışının söylemsel analizi yapılacaktır.

Laiklik ve Sekülerizm Kavramları

Laiklik kelimesi Türkçeye her ne kadar Fransızcadan geçmişse de aslında kelime köken olarak Yunancadır. Tevrat çevirilerinde rahipler ve kendisini özel olarak Tanrı'ya adanarlardan oluşan Leviler dışında kalan halk yığını olan "laca" isminden (Pehlivan, 2007, s. 16) türetilen "laikhos" kavramı eski Yunanca'da laiklik yerine kullanılırdı. Laikhos, "toplum, topluluk, halk ile ilgili olan" gibi anlamları ihtiva eder. "Laikhos" kavramının Latince karşılığı "laicus"tur ve kendisiyle aynı anlamı barındırır. Sözcüğün yalın biçimi ise Yunanca "laos"tur, bu da "toplum, topluluk" ve özellikle "halk" kavramının karşılığı olarak kullanılmıştır. Sözcüğün kökeni, anlam ağırlığı "halk" denilen, büyük çoğunluğa atıf yapar. Bundan dolayı "laikhos\laixos" "halkla, toplumla ilgili işler, onlarla bağlantılı olan" sıfatı olarak kullanılır (Eyuboğlu, 1994, s. 23). Söz konusu kavramlar "Hristiyanlık döneminde clericus yani din adamları dışında olan kişiler için kullanılırdı" (Berkes, 2004, s. 18).

Laiklik kavramının etimolojisi incelendiğinde kastedilenin din adamları dışında kalan halk olduğu fark edilmektedir. Bu anlamda laiklik "kutsal" ile "kutsal dışı" arasındaki ayrıma işaret eder (Berkes, 1997, s. 25). Kısacası "laik kavramı ruhban sınıfına ve ruhaniyete ait olmayan düşün ve yaşam biçimini" ifade eder (Dursun, 1989, s. 85). Buradan hareketle laiklik kavramının sekülerizm kavramıyla ilişkili olduğu rahatlıkla fark edilmektedir. Çünkü laikliğe dair yapılan tartışmalar "seküler", "sekülerizm" ve "sekülerleşme" çerçevesinde yapılmakta ve bu kavramlar ile değerlendirilmektedir. Sekülerizm bir olgu iken laiklik, söz konusu olgunun etik bir ilkesidir. Sekülerizm sosyolojik bir niteleme iken laiklik siyasi bir nitelemedir (Dündar, 2017, s. 7).

Seküler kavramı, dünyevî zamanı, yüce zamana herhangi bir atıf yapmadan ifade eder (Taylor, 2017, s. 52). Seküler kavramı her ne kadar dinin karşıtı olarak düşünülse de bu kavramın kökeni dinle değil sonsuzlukla bağlantılıdır. Bu kavram, “yüzyıl” veya “çağ” anlamına gelen ve Fransızcada *siècle* olarak ifade edilen *saeculum* teriminden türetilmiştir. Zamanla seküler, dünyevî varlık ilişkilerini ifade etmiş ve Orta çağ’da ruhban sınıfı ile dünyevî olarak hizmet eden keşişleri ayırt etmek için kullanılmıştır (Calhoun, VanAntwerpen & Juergensmeyer, 2017, s. 19). *Secular* terimi, “zaman” ve “mekân” anlamlarını ihtiva eder. Kavramın “zaman” anlamı şimdi oluşuna, hazır oluşuna; “mekân” anlamı ise dünyada ve dünyevi oluşuna işaret eder. Buradan hareketle *seaculum*; “bu çağ” veya “şimdiki zaman” anlamına gelir ve “bu çağ” veya “şimdiki zaman” içerisinde bu dünyadaki olay ve olgulara işaret eder; yani “çağdaş vakıalar” anlamında kullanılmaktadır. Burada vurgu, tarihsel süreç olarak görülen dünyada belirli bir zaman veya döneme yöneliktir. Seküler kavramı dünyanın bu belirli bir zaman veya dönemdeki veyahut çağdaki durumunu gösterir (el-Attas, 2003, s.40). Genel olarak bakıldığında sekülerlik Türkiye’deki akademik çalışmalarda ve literatürde iki anlamda kullanılmıştır. Birincisi laiklik kavramının eş anlamlısı olarak kullanılır. İkinci kullanımı ise “dünyevileşme” anlamındadır ve daha çok ilahiyat ve din sosyolojisi alanına girmektedir (Kırman, 2005, s. 54).

Laiklik ile sekülerizm arasındaki felsefi bağa değinen Ioanna Kuçuradi’ye göre “laiklik ile sekülerizm, aynı fikrin birbirini tamamlayan iki yüzü olmuştur: Laiklik bir devletin örgütlenmesini ve işleyişini, nelerin belirlenmemesi gerektiğini; sekülerizm ise nelerin belirlenmesi gerektiğini söylüyor: ‘çağın’ felsefi düşüncesinin oluşturduğu fikirler, ortaya koyduğu bilgiler. Konuya biraz daha geniş zaman boyutunda bakıldığında, bunlar, Kant’ın anladığı anlamda aydınlanmanın ürünü olan veya aydınlanmanın ön plana getirdiği fikirlerdir. İşte burada, laikliğin, kurumları çağdaşlaştırmanın nasıl ön koşulu olduğunu; laiklik olmadan çağdaşlaşmanın neden gerçekleşemeyeceğini görebiliyoruz” (Kuçuradi, 2011, s.218). Mehmet Ali Kılıçbay ise laiklik ile sekülerizmin anlamsal yapılarının nihai olarak örtüşeceğini söyler. Ona göre “laiklik en azından kavramın başlangıcı itibarıyla, insanların kiliseye veya daha doğru bir ifadeyle, din alanına mensup olup olmamalarına göre bir ayrım olmaktadır. Zaten laiklikle eşanlamlı olan *seculaire* (*secular*) kelimesi Latincenin *saeculum* (yüzyıl) teriminden türeyen *seacularis*’inden gelmektedir ve yüzyıla ait olma anlamını taşımaktadır. ‘Yüzyıla ait olmanın’ şifresi çözülünce, karşımıza bu dünyaya ait olma, dünyayı yaşama anlamları çıkmaktadır” (Kılıçbay, 2007, s. 16-17).

Batı’da Laiklik Kavramının Tarihsel Süreci

Orta çağ döneminde Batı’da hükümdar meşruluğunu Tanrı’dan almaktaydı. Hükümdarın sahip olduğu güç Tanrı’nın yeryüzündeki temsilcisi “kilise” tarafından kendisine takdim edilirdi. Papanın önderliğinde düzenlenen ve Avrupa’daki devletlerin destek verdiği haçlı seferleri bu durumun bir tezahürüdür.

12. yüzyılın ortasından itibaren Hohenstaufen von Weiblingen hanedanının üç güçlü imparatoru, I. Friedrich Barbarossa, VI. Heinrich ve II. Friedrich, Papalık ile sürekli bir çatışma halinde bulunmuşlardır. İmparatorların, kendileri üzerindeki kilise baskısını kaldırmak ve kendi toprakları üzerindeki yüksek din adamlarını atamak istemeleri bu çatışmaların başlıca nedenleri arasındadır. Bunun üzerine Kilise, I. Friedrich'i bir kez, II. Friedrich'i iki kez aforoz etmiştir. Papalık ile hükümdarlar arasındaki çatışma Fransız monarşisinin Roma Kilisesi karşısında güçlü bir konum elde etmesiyle nihayete ermiştir. Daha sonra ise İmparator IV. Ludwig ile Papa XXII. Johannes arasında çatışmalar devam etmiştir (Ağaoğulları, 2013, s. 264-266, 270-272). 18. Yüzyılın ikinci yarısından sonra Kilise ile devlet arasındaki çatışmanın şiddeti artmıştır. Yaşanan bu çatışmalar sonucunda Kilise hâkimiyetini yitirmiştir. Nihayetinde 1789 yılında gerçekleşen Fransız İhtilâli ile birlikte halka dayalı yani meşruluğunu halkından alan devletin tezahür etmesi sonucunda devlet ile kilise arasındaki çizgi netleşmeye başlamıştır. "Bunu Almanya'daki kilisenin mağlubiyeti takip etmiştir. Sonunda devlet ile kilise birbirinden ayrılmıştır" (Seray, 2002, s.48). Bu dönemde yapılan yasal düzenlemeler sonucunda başta Fransa olmak üzere birçok Avrupa ülkesinde laik dönem başlamıştır. Kısacası "Fransız Devrimi İsa'nın emrine uyararak din ve devlet işlerini birbirinden ayırmıştır" (Tanyol, 1989, s. 115).

Kral-Papa ya da İmparator-Kilise arasında yaşanan söz konusu çatışmalar birçok Avrupalı düşünürün ilgi odağı olmuştur. Bu çatışmalardan hareketle kimi düşünürler ortaya koydukları nazariyelerde Kilise'nin üstünlüğünü savunurken diğer bir kısım düşünürler ise Kral, İmparator veya devletin üstünlüğünü dile getirmişlerdir.

Augustinus, "Tanrı Devleti Üzerine" başlıklı eserinde "Tanrı Devleti" (Civitas Dei) Tanrı'ya inanan yurttaşlardan kurulacağını belirtmiştir. Buna karşı olan "Yeryüzü Devleti" (Civitas terrena) ise, Şeytan'a boyun eğmiş, uymuş olanları kapsayacağını vurgular. Yaşanan tüm insanlık tarihinin, "Tanrı'nın Devleti" ile "Şeytan'ın Devletinin" (Civitas Diaboli) gitgide birbirlerinden ayrılmalarını sağlayan süreci bize göstereceğini ifade eder. Kilisenin yeryüzündeki amacı "Tanrı'nın eğitimi altında Tanrı ülkesini hazırlayan -gelip geçici ve eksik de olsa- bu ülkeyi yansıtan bir yeryüzü topluluğu kurmak" olduğunu dile getirir. Bu ifadeleriyle Augustinus, Hristiyan Kilisesi'nin anlam ve görevini teorik olarak temellendirmektedir" (Gökberk, 1998, s. 138). Ona göre Tanrı Devleti zaman üstü olması nedeniyle yok olmayacak devlettir. Yeryüzü Devleti ise ilk günahın bir bedeli olarak ortaya çıktığından şeytana ve nefse uyanların devletidir. Yeryüzü Devleti ve Kilise'nin amacı Tanrı Devleti'ne hizmet etmektir (Yalçınkaya, 2013a, s. 220, 222).

Papa Gelasius'tan etkilenen Papa VII. Gregor, kendisiyle VI. Henrich arasında yaşanan çatışma sonucunda "Çift Kılıç Teorisini/İki Kılıç Kuramını" ortaya sürmüştür. Söz konusu teoriye göre iki kılıç metaforu ruhanî ve dünyevî olmak üzere iki otorite alanını temsil etmektedir.

Tanrı bu iki kılıcı Papa'ya teslim etmiştir. Papa da buradan hareketle kendisine verilen dünyevi kılıcı İmparator'a ya da Kral'a emanet etmiştir. Bundan dolayı mezkûr nazariyeye göre Papa, dünyevî iktidarı denetleyebilir ve gerekli görmesi durumunda kılıcı geri alıp başka birisine verebilirdi. Bu nedenle Papa VII. Gregor, dünyevî iktidarı tamamen kilisenin emrinde görmüştür. Buna karşın VI. Henrich taraftarlarıysa Tanrı'nın ruhanî kılıcı Papa'ya, dünyevî kılıcı ise İmparator'a teslim ettiği tezini savunmuşlardır. (Gönenç, 2008, s. 276, 277).

Avrupalı düşünürlerin nazariyeleri hülâsa olarak ifade edilecek olursa Kilise ve devlet arasında yaşanan mücadelede Salisburly John kilisenin üstünlüğünü dile getirirken kendisinden sonra gelen Dante ise kilise ve devletin birbirinden mutlak anlamda bağımsız olduklarını ifade etmiştir. Ockhamlı William, Dante'nin belirttiği şekilde kilise ve devletin iki ayrı kurum olamayacaklarını ve iki kurumun da sahip olduğu meşruiyetin denk olduğunu söylemiştir. Padovalı Marsilius ise devlet içinde devlet olamayacağına göre kilisenin devlete yani prence tabi olması gerektiğini vurgulamıştır (Yalçınkaya, 2013b, s. 250-263; Ağaoğulları, 2013, s. 272-286).

Türkiye'de Laikliğin Tarihsel Süreci

Türkiye'de laikliğin yaşadığı tarihsel sürecin anlaşılması için Osmanlı İmparatorluğu'nda batılılaşma hareketlerinin başladığı 18. yüzyıldan günümüze bir incelemenin yapılması gerekmektedir. Lale Devri olarak nitelenen dönemde başlayan kısmi reformlar, bir süre sonra devletin her kurum ve uygulamalarına yansımıştır. Özellikle Tanzimat ve Islahat fermanları sonucunda farklı inançtaki insanların eşit statüde kabul edilmesi ve Fransa'ya eğitim için gönderilen gençlerin "laiklik" anlayışını benimseyerek yurda geri dönmeleri Osmanlı'da din-devlet ilişkisinin yeniden düzenlemeye tâbi tutulmasına neden olmuştur. Türkiye Cumhuriyeti devletinin kurulması ile birlikte Osmanlı aydınlarının söz konusu düşünceleri yeni devleti şekillendirmede önemli rol oynamıştır.

1921 Anayasası'nda "egemenliğin kayıtsız şartsız millete ait olduğu"nun kabul edilmesiyle birlikte devletin meşruluğunu milletten aldığı kabul edilmiştir. 29 Ekim 1923 tarihinde "cumhuriyet"in resmen ilan edilmesiyle birlikte devletin rejimi belirlenmiştir. 1924 anayasasının 2. maddesinde "Türkiye Devletinin dini, din-i İslamdır" hükmüne yer verilmiştir. Aynı anayasının 26. maddesi Türkiye Büyük Millet Meclisi'ni *şer'i hükümlerin uygulanması* hususunda da görevli kılmış, anayasının 16. ve 38. maddeleri gereğince milletvekillerinin ve cumhurbaşkanının yemin metinlerinde "vallahi" kelimesine yer vererek metinleri dini içeriğe bağlamıştır (Tanör, 1997, s. 110; Alkan, 2011, s. 33).

30 Kasım 1925 tarihinde çıkarılan 677 sayılı Kanunla birlikte tekke ve zaviyeler kapatılmış ve bütün tarikatlar yasaklanmıştır. Kanun'da "şeyh, mürit, derviş" gibi unvanlar da yasaklar

içerisine dâhil edilmiştir. Şapka İnkılâbı ile birlikte ise fes ve sarık takılması yasaklanmıştır. 1928 yılına gelindiğinde ise Arap alfabesi kaldırılarak yerine Latin alfabesi getirilmiştir. Türk Harflerinin Kabul ve Tatbiki hakkında Kanun çıktığı dönemde “Harf Devrimi Kanunu’na aykırı olarak Arap harfleriyle eğitim yapmak için gizli veya aleni dersane açanların ve bu dershanelerde eğitim verenlerin, Türk Ceza Kanunu’nun 526’ncı maddesi gereğince üç aya kadar hafif hapis ve 10 liradan 200 liraya kadar hafif para cezasıyla cezalandırılacağı” ifade edilmiştir (Dikici, 2008, s. 164).

Dönemin yasama ve yürütme erkini elinde bulunduran siyasi iktidar, Hıyanet-i Vataniye Kanunu’na eklediği madde ile “dinin politikaya alet edilmesi” suç sayılmasına ve bu filli gerçekleştirenlerin “vatana ihanet suçu” işlediklerinin kabul edilmesine neden olmuştur (Akgün, 2006, s. 256). Takrir-i Sükûn Kanunu ise hükümete, “irtica ve isyana ve memleketin nizam-ı içtimaisi ve huzur ve sükunu ve emniyet ve asayişini ihlale” yönelik gördüğü her türlü örgütlenme ve yayını, bu yönde alınmış herhangi bir mahkeme kararı aranmaksızın, salt cumhurbaşkanının onayı ile yasaklama yetkisi vermiş ve bu tür faaliyetlerde bulunduğu iddia olunan kimselerin İstiklal Mahkemesi’ne sevkini öngörmüştür. Kendine verilen bu yetkilerden yararlanan hükümet kendisine karşı muhalefet eden gazete ve neşriyatları yasaklamış ve 17 Kasım 1924 tarihinde Kâzım Karabekir tarafından kurulan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası’nı kapatmıştır (Kuru, 2011, s. 14). İslam Hukuku’ndan mülhem hazırlanan Mecelle yürürlükten kaldırılarak İsviçre Hukuku kaynaklı Türk Kanunu Medenisi ve Borçlar Kanunu kabul edilmiştir. Bir süre sonra da anayasada yer alan “Türkiye Devletinin dini, din-i İslam’dır” hükmü ile milletvekili ve cumhurbaşkanı yemin metnindeki “vallahî” kelimesi kaldırılmıştır (Sezen, 1993, s. 26). Bunların yanı sıra TBMM’nin ödevleri arasında yer alan “ahkam-ı şer’iyyenin tenfizi” (şer’i hükümlerin uygulanması) ibaresi de anayasa metninden çıkarılmıştır. Yapılan bu düzenlemelere bakıldığında her ne kadar anayasada *de jure* (hukuki) olarak laiklik dile getirilmese de *de facto* (fiilen) yürürlükte olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Ayrıca 1924 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) kurulmuştur. DİB’in görevi dini işlerle ilgilenmek ve İslamiyeti “modernist” bir şekilde yorumlamaktır. DİB söz konusu görevini (i) cumhuriyet karşıtı düşüncelerin ortaya çıkmasını engellemek amacıyla Cuma hutbelerinin içeriğini belirlemek ve dini görüşleri kontrol altına almak; (ii) devlet ile çatışmayan ve devletin ihtiyaçlarıyla uyumlu “modern İslamiyet” oluşturmaktır (Yavuz, 2011, s. 10-41). Ayrıca din dilinin Türkçeleşmesi için de bazı adımlar atılmıştır. Dönemin Diyanet İşleri Başkanı Rıfat Börekçi ve Ahmed Hamdi Akseki’nin ısrarları üzerine Mehmet Akif Ersoy’a meal, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’a ise tefsir hazırlama (Hak Dini Kur’an Dili) görevi verilmiştir. Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nun kabul edilmesi ile birlikte din dersleri yavaş yavaş kaldırılmaya başlanmıştır. Din dersleri 1924 yılında liselerden, 1927 yılında ortaokullardan ve 1927-1939 yılları arasından da kademeli olarak ilkokullardan kaldırılmıştır (Kara, 2016, s.209).

1934 yılında Şükrü Kaya'nın TBMM'de yaptığı konuşmasında: "Dinler işlerini bitirmiş, vazifeleri tükenmiş, yeniden uzviyet ve hayatîyet bulamayan müesseselerdir" ifadelerini kullanmıştır (Tanör, 1997, s. 104). Atatürk döneminde laiklik yolunda atılan en önemli adımlardan birisi de laiklik ilkesinin dönemin Başbakanı İsmet İnönü ve 153 arkadaşının imzasını taşıyan kanun teklifinin 5 Şubat 1937'de kabul edilmesi sonucunda anayasaya konularak devletin diğer temel niteliklerine eklenmesidir.

Ziya Gökalp'in "Dini Türkçülük", İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun "İslam'ın Türkleştirilmesi", Resit Galip'in "Millî Müslümanlık" adını verdiği reform projeleri, aslında cumhuriyetin kurucu felsefesinin din hakkındaki düşüncelerinin somutlaşmış hâlidir (Yıldırım, 2010, s. 21). Dinde reform çalışmaları temel olarak şu üç başlık altında toplanmıştır: *Türkçe Kur'an*, *Türkçe Hutbe* ve *Türkçe Namaz*'dır. Bunların yanı sıra *Türkçe Ezan*, *Türkçe Tekbir* ile *Türkçe Salât ve Selam* da reform planının diğer gerekleri arasında yer almıştır (Cündioğlu, 2005, s. 25).

Yukarıda görüldüğü gibi Atatürk döneminde başlayan laiklik uygulamaları süregelen zaman içinde daha da ağırlaşarak artmıştır. Bunun sonucunda da Türkiye'de birçok parti laikliğe aykırı eylemleri desteklediği veya odağı oldukları gerekçeyle kapatılmıştır. Bu durumdan en çok etkilenen oluşumlardan birisi söz konusu nedenlerden dolayı üç partisi kapatılan Millî Görüş Harekâtı'dır. Bundan dolayı Millî Görüş Harekâtı'nın laikliğe bakışı merak konusu olmuştur.

Millî Görüş Harekâtı'nın Laiklik Anlayışı

Din ve Vicdan Özgürlüğü

1969 seçimlerinde Necmettin Erbakan'ın Konya'dan bağımsız milletvekili seçilmesi üzerine Millî Görüş Harekâtı siyasi arenada ortaya çıkmıştır. İlk defa "Bağımsızlar Harekâtı" adıyla ortaya çıkan Millî Görüş Harekâtı sırasıyla Millî Nizam Partisi (MNP), Millî Selamet Partisi (MSP), Refah Partisi (RP), Fazilet Partisi (FP) ve Saadet Partisi (Saadet) isimleri altında siyasi faaliyetlerine devam etti. MNP, Refah Partisi ve Fazilet Partisi laikliğe aykırı eylemleri desteklemesinden dolayı kapatıldı ve parti genel başkanlığını yürüten Erbakan ve arkadaşları kimi zaman mahkûm edildiler kimi zaman siyaset yasağına çarptırıldılar.

Erbakan'a göre Türkiye'de üç farklı zihniyet bulunmaktadır. Bunlar sağcı zihniyet, solcu zihniyet ve maneviyat ile mukaddesata önem veren Millî Görüş zihniyetidir (Yeniden Millî Mücadele Dergisi, 1974, s. 6). Millî Görüş Harekâtı'nın ana sloganı "Önce Ahlak ve Maneviyat" olmuştur. Ayrıca hareketin isminde yer alan "millî" ifadesinden kastedilen İslam inancıdır yani milletin kendi özüdür (Hatiboğlu, 2018). Ali Yaşar Sarıbay'a göre "millî" ifadesinden kastedilen "yeniden büyük Türkiye"nin meydana getirilmesinde en büyük etkenin din olduğunun kabul edilmesidir (Sarıbay, 1985, s. 114). Erbakan'ın bazı konuşmalarından anlaşıldığı

gibi “kendi kültürümüz, tarihimiz ve kimliğimiz”den kastettiği “Müslüman kültürü, Müslüman tarihi ve Müslüman kimliği”dir (Erbakan, 1991, s. 28). Erbakan’ın söylemlerine bakıldığında kültürel alanda Avrupai değerlerine karşılık İslam inancından referansla toplumsal ve ahlaki değerleri ortaya çıkartmıştır (Yavuz, 2011, s. 69). Millî Görüş Harekâtı mensuplarının söylemlerine bakıldığında İslâm vurgusu ön plana çıkmaktadır. İslami hassasiyetlere sahip çevre aktörleri, kendi sosyal ve ekonomik karakteristik özelliklerini koruyarak siyaset sahnesine MNP ile çıkmışlardır (Sarıbay, 2004, s. 60). Bu durum, Millî Görüş Harekâtı’nın tabanın da üst yönetimi gibi İslami hassasiyetleri olduğunu göstermektedir. Ancak bu durum Millî Görüş Harekâtı’nın diğer din ve inanç mensuplarına hayat hakkı ve kendi inançlarını yaşama özgürlüğü tanımadığı anlamına gelmemektedir.

Millî Görüş Harekâtı’nın ilk partisi olan Millî Nizam Partisi’nin programına bakıldığında “Vatandaşın dinî inanış, ibadet, öğretim, telkin ve terbiye ihtiyaçlarını karşılayacak bir vicdan hürriyeti anlayışına sahibiz. Din ve vicdan hürriyetinin teminatı olarak tarif edilen lâikliğin, dine baskı ve dindarlara saygısızlık gayesine âlet edilmesine karşıyız” (MNP Programı, t.y., s. 7) gibi ifadelerle karşılaşılmaktadır. Millî Görüş mensupları din, dil, ırk farkı gözetmeden herkesin ihtiyacına koşacaklarını, herkesin düşünce ve vicdan hürriyetine saygı duyacaklarını, her din mensubu inandığı dinin gereklerinin yerine getirecekleri ortamı sağlayacaklarını birçok seçim beyannamesinde ifade etmişlerdir (MSP Seçim Beyannamesi, 1973, s. 20, 22; Refah Partisi Seçim Beyannamesi, 1991, s. 94). Millî Görüş Harekâtı düşünce ve ilim öğrenme özgürlüğünü sınırlandıran ve aykırı davranan tüm eylemleri iptidai kabul etmiş ve fikirlere ancak fikir yoluyla karşı çıkılması gerektiğini savunmuştur (MSP Programı, t.y., s. 8). Refah Partisi’nin 1995 tarihli seçim beyannamesine bakıldığında “inanç hürriyetini koruma kanunu”nun yürürlüğe konulacağını beyan ettikleri fark edilmektedir (Refah Partisi Seçim Beyannamesi, 1995, s. 21). Din ve vicdan özgürlüğünü, hak ve özgürlüklerin temel taşı olarak kabul etmişlerdir. Devletin görevinin dine müdahale olmadığını, aksine insanların benimsedikleri dinleri doğru öğrenmelerini, doğru yorumlamalarını ve doğru yaşamalarını sağlayacak ortamı oluşturmak olduğu ifade edilmiştir (Fazilet Partisi Seçim Beyannamesi, 1999, s. 38). Ayrıca Millî Görüş Harekâtı tarafından kurulan son parti olan Saadet Partisi programında “Saadet Partisi, bu ülkede yaşayan herkesin din ve vicdan özgürlüğünü savunur. Herkes din, kanaat ve vicdan özgürlüğüne, ibadet ve dini vecibelerini bireysel ve toplu olarak yerine getirme hakkına sahip olmalıdır. Din, vicdan ve kanaat özgürlüğü temel insan hakları içinde yer alır. Bu hak, din seçme, dinini tek başına veya topluca, açık olarak ya da özel surette, öğretim, tatbikat ve ibadetlerle açığa vurma ve örgütlenme özgürlüğünü de içerir. Hiç kimse din ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamaz, yine hiçbir kimse ve kurum, din ve kanaatler konusunda bir başkasına zorlama yapamaz.” ifadelerine yer verilmiştir (Saadet Partisi Programı, 2001, s. 6). Genel olarak bakıldığında Millî Görüş Harekâtı’nın herkesin din, inanç ve vicdan hürriyetine saygı duyacağını her dönem ve her seçim öncesi deklare ettiği söylenebilir.

Laiklik

MNP'nin programına bakıldığında laiklik ayrı bir başlık olarak ele alınmamış, vicdan hürriyeti maddesi içerisinde kısa bir şekilde yer almıştır. Burada parti olarak laikliği din aleyhtarlığı şeklinde tatbikata döken her türlü eylem ve düşünceye karşı olduklarını vurgulamışlardır. Ayrıca insanların dinlerini öğrenmesini engelleyecek politikalara karşı olduklarını da belirtmişlerdir. Dini duyguların istismar edilmemesi şartıyla dini eğitimlerin de verileceği bir eğitim ve öğretim politikası takip etmeyi hedeflemişlerdir (MNP Programı, t.y., s. 7). Söz konusu program ve madde incelendiğinde MNP'nin bir laiklik tanımı göze çarpmamaktadır. Laikliğin sadece din ve vicdan hürriyeti ile ilgili kısmına vurgu yapılmaktadır (Maviş, t.y., s. 166). Millî Görüş Harekâtı, MSP döneminde laikliği düşünce ve vicdan hürriyetinin bir teminatı olarak görmüştür. Bu anlamda laiklik bir kısım düşünce ve inanç sahiplerinin diğer inanç sahiplerine vasıtalı ya da vasıtasız yollarla baskı yapılmasını engellemektedir (MSP Programı, t.y., s. 8). Erbakan, Müslümanlığın bizatihi kendisinin diğer din mensuplarına baskı yapılmasını engellediğini dile getirmiştir. Gerek Selahattin Eyyubi gerek Fatih Sultan Mehmet gibi Müslüman hükümdarların uygulamalarına bakıldığında diğer inanç mensuplarına nasıl davranıldığı rahatlıkla fark edilir. Bu anlamda laiklik eğer inançlı insanlara baskı yapılmaması ise bu zaten İslam'da mündemiçtir (Erbakan, 2018a).

Millî Görüş Harekâtı mensupları, laikliğin din düşmanlığı olarak uygulanmasına karşı çıkmışlardır ve bunu her platformda dile getirmişlerdir. 24 Ağustos 2008 tarihinde Kanal D, laikliğe aykırı davranış irticai suçlar işleyen bir devlet memurunu şöyle tanımlamaktadır: (i) içki içmemekte, (ii)eşinin başı örtülü, (iii)kadın eli sıkmamakta, (iii)evinde haremlik selamlık uygulamakta, (iv)eşi çarşaf giymekte, (v)eşi evden dışarı çıkmamakta, (vii)bazı tarikat yurtlarına gitmekte ve oradaki öğrencilerle namaz kılmaktadır (Bulaç, 2009, s. 498). İrticai suçlar olarak görülen yukarıdaki maddelere bakıldığında bunların kişilerin özel hayatı ve inancıyla ilgili olduğu fark edilmektedir. Bir kesim insan sahip olduğu resmi statünün verdiği hakları istismar ederek laiklik adı altında insanların inançlarına müdahale etmektedirler. Normalde laiklik, insanların inançlarına müdahaleyi engellemeyi öngörürken bir kısım üst bürokrat veya siyasi liderler tarafından inançlara müdahale hakkı olarak anlaşılmıştır. Bu nedenden dolayı Erbakan, ülkede laikliği din düşmanlığı olarak takdim edilmesinden rahatsız olduklarını ifade etmiştir (Erbakan, 2018b).

Erbakan'a göre Batı'da "Teokratik devlet" demek, dinî Vatikan gibi, Orta çağ'daki Engizisyon gibi doğrudan doğruya kilisenin yönettiği devlet demektir. Bundan dolayı laiklik, "(i)herkes dininde hür olacak ve (ii)hiç kimse kendi inancını başkasına kabul ettirmek için şiddet yoluna başvurmaz"ları bir yapı olarak tanımlanır. Bu nedenle Amerikalılar, Amerikan Dolarının üzerine "In God We Trust" yazılmasından rahatsızlık duymazlar; Amerika'da ve ba-

tıda devlet başkanı İncil'e el basarak yemin etmektedir; parlamentolarda, üniversitelerde merasimlerde dualar yapılmaktadır; bir kanun yapılacağı zaman, din bu hususta ne söylüyor diye uzun uzun incelendikten ve tartışıldıktan sonra serbest iradeyle kabul edilmekte veya edilmemektedir. Batı'da nikâhların kilisede kılılmasında bir beis görülmemekte, Hristiyanlığa dayalı Hristiyan demokrat partiler rahatlıkla kurulmaktadır, ordularında papazlar bulunmaktadır. Buna karşın Türkiye'de her şeyi Batı'dan taklit edenler, bu meseleye gelince, taklitçiliği bırakmaktadır. Kendilerine göre bir laiklik uygulaması yapmaktadırlar. Bir münevver insan dinden bahsettiğinde, "hemen kaynayan kazan konmuş, etrafında gulu gulu istemezük" denilmektedir (Erbakan, 1993, s.571-574).

Batı İslâm dünyasını sürekli kontrol altında tutmak istemektedir. Bunun için de kendisi bir İslam tanımı yapıp tüm Müslümanların ve insanların bu tanıma göre hareket etmesini istemektedir. "(...) Artık şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: Oyun her yerde ve her İslâm ülkesinde oynanan oyunun aynısıdır. Bu oyunun adı irtica oyunudur." (Erbakan, 1991, s. 149). Bundan dolayı Erbakan'a göre Türkiye'yi "laik-anti laik" diye ikiye bölmek, dış güçlerin planıdır. "Bu açıdan Batılı ve Siyonist güçler, kendilerine göre bir İslam ve Müslüman tarifi yapmışlardır. Onlara göre İslâm, bir insanın kalbiyle Allah arasındaki bağlantıdan başka bir şey değildir. Yani İslam sadece kalpte kalmalı ve sosyal hayata dair herhangi bir söylemi olmamalıdır. Böyle bir İslâm'ı (ılımlı İslâm'ı) Reagan da alkışlamaktadır, Bush da alkışlamaktadır, Gorbacov da, Izak Şamir de!..." (Erbakan, 1993, s. 574). Eski Cumhurbaşkanı Kenan Evren'in ifadesiyle de İslâm'ı sadece ferdi olarak yaşayıp sosyal veya kamusal alanda İslami bir hayat sürmeyen bir kişi sabahlara kadar zikretse de, bütün bir gece namaz kılsa da ona hiçbir zaman dokunulmayacaktır ve hatta ona saygı duyulacaktır. Fakat bu insan üniversitede okumakta olan başörtülü bir kız öğrenciyse, vay onun haline ki, o en başta gerici, yobaz ve mürteci olmuştur. Çünkü bu kişi inancı kamusal alanda yaşamaya çalışmıştır. Bu da kabul edilemez olarak görülmektedir (Erbakan, 1991, s. 146-147). Millî Görüş Harekâtı mensupları Türkiye'deki bu laiklik anlayışının hep karşısında olduklarını ifade etmekten çekinmemişlerdir.

Erbakan'a göre Türkiye'de laiklik ile ilgili en büyük sorun, anayasada yer alan yabancı bir kelimenin tanımlanmamasıdır. Bu anlamda anayasada muhakkak laikliğin bir tanımının yapılması gerekmektedir. Çünkü anayasada resmi dilin Türkçe olduğu vurgulanmasına rağmen Fransızca kökenli bir kelime ne olduğu ve ne kastedildiği belirtilmeden kullanılmıştır. Erbakan, 1971 yılında kendilerinden anayasa teklifi istenildiğinde "laikliğin matematiksel tanımı"nın yapılması gerektiğini ifade etmiştir. Erbakan, diğer ülkelerin anayasaları incelendiğinde laikliğin matematiksel tanımında "(i)herkes dininde hür olacak" ve "(ii)hiç kimse kendi inancını başkasına kabul ettirmek için şiddet yoluna başvurmayacak" ifadelerinin yer aldığını belirtir. Erbakan, kişinin laik olamayacağını savunur. Bu anlamda kişi bazı konularda

kendi inancının buyruğuna başvurabilir ve kendi inancından hareketle teklifler sunabilir. Diğer insanlar bu teklifleri akıl süzgecinden geçirerek kabul edip etmemekte serbestlerdir. İnsan kanaatini herhangi bir dine bakarak değil kendisinin sahip olduğu inancın kaidelerine bakarak ifade eder. Din hürriyeti de özünde böyle bir şeyi ifade eder. Burada din istismarı söz konusu değildir. Kişinin en doğal hakkı din istismarı olarak lanse edilemez. Anayasaya sunacağın teklif bir dinde yer almakta ise teklifin faydalı veya faydasız olmasına bakmaksızın sunmasını engellemektedir. Bu nedenle bir kişi teklif sunduğunda tüm dinlerde böyle bir teklifin olup olmadığını araştırmak zorundadır. Herhangi bir dinde kendi teklifinin bir benzerine rastlaması üzerine teklifini geri çekmesi gerekmektedir. Erbakan, anayasanın 24. maddesinde yer alan “Kimse, Devletin sosyal, ekonomik, siyasi veya hukukî temel düzenini kısmen de olsa, din kurallarına dayandırmaz” ifadesinin anlamsız ve suiistimale açık olduğunu belirtir. Bu maddeye göre dini kitap okuyan, başörtüsü takanın suç işlediği varsayılmıştır. Türkiye’de laiklik Müslüman karşıtlığı olarak tatbik edildiği için halkın rahatsız olduğu vurgulanmaktadır (Erbakan, 2018c). Erbakan’a göre laiklik; “(...) herkesin düşünce hürriyetine, vicdan hürriyetine, ibadet hürriyetine sahip olması (...) Kimsenin, kimseye inancından dolayı tahakküm yapamaması” (Erbakan, 1975, 51-52) ve din düşmanlığı yapılmamasıdır (Erbakan, 1991, s. 143). Bu nedenle Millî Görüş Harekâtı mensupları kendilerine dayatılan ve inançlarını istedikleri gibi yaşamalarını engelleyen laiklik anlayışına karşı çıkmışlardır (Hatiiboğlu, 2018). Anayasa Mahkemesi’nin Refah Partisi’ni kapatma kararında yer alan aşağıdaki muğlâk ifadeleri hep eleştirmişlerdir:

“Lâiklik”, orta çağ dogmatizmini yıkarak aklın öncülüğü, bilimin aydınlığı ile gelişen özgürlük ve demokrasi anlayışının, uluslaşmanın, bağımsızlığın, ulusal egemenliğin ve insanlık idealinin temeli olan bir uygar yaşam biçimidir.-Çağdaş bilim, skolâstik düşünce tarzının yıkılmasıyla doğmuş ve gelişmiştir. Dar anlamda, devlet işleriyle din işlerinin birbirinden ayrılması olarak tanımlansa, değişik yorumlan yapılsa da lâikliğin gerçekte, toplumların düşünsel ve örgütsel evrimlerinin son aşaması olduğu görüşü, öğretide de paylaşılmaktadır. Lâiklik, ulusal egemenliğe, demokrasiye, özgürlüğe ve bilime dayanan siyasal, sosyal ve kültürel yaşamın çağdaş düzenleyicisidir. Bireye kişilik ve özgür düşünce olanaklarını veren, bu yolla siyaset-din ve inanç ayrımını gerekli kılarak din ve vicdan özgürlüğünü sağlayan ilkedir. Dinsel düşünce ve değerlendirmelerin geçerli olduğu dine dayalı toplumlarda, siyasal örgütlenme ve düzenlemeler dinsel niteliklidir. Lâik düzende ise din, siyasallaşmadan kurtarılır; yönetim aracı olmaktan çıkarılır; gerçek, saygın yerinde tutularak kişilerin vicdanlarına bırakılır. Dünya işlerinin lâik hukukla, din işlerinin de kendi kurallarıyla yürütülmesi, çağdaş demokrasilerin dayandığı temellerden biridir. Kamusal düzenlemelerin dinî kurallara göre yapılması düşünülemez. Düzenlemelerin kaynağı dinî kurallar olamaz (Resmî Gazete, 1998, s. 256).

Sonuç

Batı'da yaşanan Kilise/Papa ile Kral/Hükümdar arasındaki mücadele sonucunda laiklik anlayışı ortaya çıkmıştır. 1789 yılında ulusa dayalı devlet sisteminin yaygınlaşması üzerine *de facto* olarak laiklik uygulamaları yaygınlaşmıştır. 18. yüzyıldan itibaren Osmanlı'da başlayan 'batılılaşma' hareketleri ile birlikte tüm dinlerin mensupları eşit statüde değerlendirilmeye başlandı. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla birlikte laiklik *de jure* olmasa da *de facto* olarak uygulanmaya başlandı. 1937 yılında anayasaya eklenen laiklik, Türkiye'de birçok siyasi partinin kapatılma gerekçesini oluşturmaktadır. Söz konusu partilerin başında Millî Görüş partileri gelmektedir.

Millî Görüş partilerinin üç tanesi laikliğe aykırı davrandığı ve laikliğe aykırı eylemlerin odağı haline geldiği gerekçesiyle kapatılmıştır. Bu nedenle başta Erbakan olmak üzere Millî Görüş Harekâtı'nın önde gelenleri sürekli laiklik tartışmasının odağında yer almışlardır. Erbakan ve arkadaşlarının söylemleri incelendiğinde laikliğe karşı bir söylem geliştirmedikleri fark edilmektedir. Ancak Türkiye'deki laiklik uygulamasına karşı çıktıklarını her platformda dile getirmişlerdir. Anayasanın dili Türkçe olmasına rağmen anayasada yer alan laiklik kelimesi Fransızcadır. Bu yüzden Millî Görüş Harekâtı, laikliğin "matematiksel tanımının" yapılması gerektiğini savunmuştur. Kendilerinin önerdikleri laiklik tanımında "(i)herkes dininde hür olacak" ve "(ii)hiç kimse kendi inancını başkasına kabul ettirmek için şiddet yoluna başvuramayacak" ifadelerinin yer alması gerektiği ve herkesin kanaatini bildirerek inancından referansla hareket etme özgürlüğüne sahip olması gerektiğini savunmuşlardır. Kendilerinin de her din ve inanç mensubuna istediği gibi yaşama hakkını sağlayacaklarını belirtmişlerdir. Millî Görüş Harekâtı ve lideri Erbakan'a göre insanlar kendileri dışındaki diğer insanlara bir "dünya görüşü (Weltanschauung)" dayatma gibi bir hakka sahip değillerdir. Böyle bir dayatmaya kendileri dâhil herkesin karşı çıkması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bununla birlikte bürokratların veya hükümet mensupların ellerinde bulundurdıkları resmi statüden hareketle keyfi laiklik tanımlamaları yapmalarının önüne geçilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Erbakan ve arkadaşları kendilerinin tabiriyle bu tarz *faşist (dayatmacı) laiklik* uygulamalarına karşı çıkmışlardır. Kısacası Millî Görüş Harekâtı, laikliğe karşı olmadığını, laikleri düşman görmediğini belirtirken laikliğin 'İslam düşmanlığı' olarak algılanmasına ve söz konusu algılamaya göre hareket edenlere karşı çıktığını, çıkmaya da devam edeceğini vurgulamaktadır.

Kaynakça

Ağaoğulları, M. A. (2013). *Dünyevi İktidara Doğru*. Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler (Ed. M. A. Ağaoğulları) içinde. İstanbul: İletişim Yayınları. 263-288.

Akgün, S. K. (2006). *Halifeliğin Kaldırılması ve Laiklik (1924-1928)*. İstanbul: Temel Yayınları.

Alkan, M. Ö. (2011). *Türkiye'de Hilafetin İlgası ve Mısır Ulemasının Tepkisi*. Toplumsal Tarih Dergisi. Sayı: 207.

El-Attas, S. M. N. (2003). *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları.

- Berkes, N. (1997). *Teokrasi ve Laiklik*. İstanbul: Adam Yayınları.
- Berkes, N. (2004). *Türkiye'de Çağdaşlaşma (Haz: Ahmet Kuyaş)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bulaç, A. (2009). *Göçün ve Kentin Siyaseti (MNP'den SP'ye Milli Görüş Partileri)*. İstanbul: Çıra Yayınları.
- Calhoun C., VanAntwerpen J. & Juergensmeyer M. (2017). *Giriş (Çev. Menekşe Sözbilir)*. Laikliği Yeniden Düşünmek (Der. C. Calhoun, J. VanAntwerpen, M. Juergensmeyer) içinde Ankara: Nika Yayınevi. 11-50.
- Cündioğlu, D. (2005). *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Din ve Siyaset*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Dikici, A. (2008). *Milli Şef İsmet İnönü Dönemi Laiklik Uygulamaları*. Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi. 42. 161-192.
- Dursun, D. (1989). *Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din: Dini İlişkiler Açısından*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Dündar, B. İ. (2017). *Editör'ün Notu: Laiklik-Sekülerleşme Tartışması*. Laikliği Yeniden Düşünmek (Der. C. Calhoun, J. VanAntwerpen, M. Juergensmeyer) içinde Ankara: Nika Yayınevi. 7-8.
- Erbakan, N. (1975). *Milli Görüş*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Erbakan, N. (1991). *Türkiye'nin Temel Meseleleri (Yay. Haz. Hasan Hüseyin Ceylan)*. Ankara: Rehber Yayınları.
- Erbakan, N. (1993). *TBMM Genel Kurul Konuşması*. TBMM Tutanak Dergisi. 24.12.1993. Dönem:19. C.49.
- Erbakan, N. (2018a). <https://www.youtube.com/watch?v=bFXBLy4PVNY>. Erişim Tarihi: 21/02/2018.
- Erbakan, N. (2018b). <https://www.youtube.com/watch?v=UbK2nVN65Ik>. Erişim Tarihi: 21/02/2018.
- Erbakan, N. (2018c). <https://www.youtube.com/watch?v=LuhJfskdypM>. Erişim Tarihi: 21/02/2018.
- Eyuboğlu, İ. Z. (1994). *Atatürk Devrimleri Işığında Laiklik*. İstanbul: Say Yayınları.
- Fazilet Partisi Seçim Beyannamesi (1999). *Günüşiğinde Türkiye*. 18 Nisan 1999 Seçim Beyannamesi.
- Gökberk, M. (1998). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Gönenç, L. (2008). *Ortaçağ Avrupası'nda Anayasacılığın Düşünsel ve Kurumsal Temelleri*. Prof. Dr. Ergun Özbudun'a Armağan. 2. 267-291.
- Hatiboğlu, Y. (2018). Yasin Hatiboğlu ile 16 Ocak 2018 tarihinde yapılan mülakat.
- Kara, İ. (2016). *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam 2*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kılıçbay, M. A. (2007). *Laikliği ya da Bu Dünyayı Yaşayabilmek*. Cogito Dergisi. Sayı: 1
- Kirman, M. A. (2005). *Din ve Sekülerleşme*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Kuçuradi, İ. (2001). *Laiklik ve İnsan Hakları*. Laiklik ve Demokrasi (Der. İ. Ö. Kaboğlu) içinde. Ankara: İmge Yayınları.
- Kuru, A. T. (2011). *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye (Eylem Çağdaş Babaoğlu)*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Maviş, N. (t.y.). *Türk Siyasal Yaşamında Milli Görüşün Doğuşu MNP*. Ankara: Keşif Yayınları.
- MNP Programı (t.y.). Ankara: As Matbaası.
- MSP Programı (t.y.). Ankara: Elif Matbaası.
- MSP Seçim Beyannamesi (1973). İstanbul: Fatih Yayınevi.
- Pehlivan, R. (2007). *Bitmeyen Laiklik Kavgası -Kavramlar, Tarifler ve Tahrifler-*. İstanbul: Motif Yayınları.
- Refah Partisi Seçim Beyannamesi (1991). 20 Ekim 1991 Genel Seçimi Refah Partisi Seçim Beyannamesi. Ankara.
- Refah Partisi Seçim Beyannamesi (1995). 24 Aralık 1995 Refah Partisi Seçim Beyannamesi (Özet).
- Resmi Gazete (1998). 22 Şubat 1998 tarihinde yayınlanan 23266 sayılı Resmi Gazete.
- Saadet Partisi Programı (2001). http://www.esam.org.tr/pdfler/siyasi_dokumanlar/5%20SP/sp_2001_program.pdf. Erişim

Tarihi: 21/02/2018.

Sarıbay, A. Y. (1985). *Türkiye’de Modernleşme, Din ve Parti Politikası: MSP Örnek Olayı*. İstanbul: Alan Yayıncılık.

Sarıbay, A. Y. (2004). *Global Toplumda Din ve Türkiye*. İstanbul: Everest Yayınları.

Seray, M. (2002). *Türklerde Dini ve Kültürel Hoşgörü Atatürk ve Laiklik*. Ankara: Divan Yayıncılık.

Sezen, Y. (1993). *Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat

Fakültesi Vakfı Yayınları.

Tanör, B. (1997). *Kuruluş*. Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık A.Ş.

Tanyol, C. (1989). *Laiklik ve İrtica*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.

Taylor, C. (2017). *Batı Sekülerliği (Çev. Önder Özden)*. Laikliği Yeniden Düşünmek (Der. C. Calhoun, J. VanAntwerpen, M. Juer-gensmeyer) içinde. Ankara: Nika Yayınevi. 51-84.

Yalçınkaya, A. (2013a). *İlahi Siyaset*. Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler (Ed. M. A. Ağaoğulları) içinde. İstanbul: İletişim Yayınları. 197-228.

Yalçınkaya, A. (2013b). *Orta Çağ ve Feodalite: Bitmeyen Tartışma ve Siyasal Düşünce*. Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler (Ed. M. A. Ağaoğulları) içinde. İstanbul: İletişim Yayınları. 237-2262

Yavuz, M. H. (2011). *Erbakan’dan Erdoğan’a Laiklik, Demokrasi, Kürt Sorunu ve İslam (Çev. Leman Adalı)*. İstanbul: Kitap Yayınevi.

Yeniden Milli Mücadele Dergisi (1974). *MSP’li Yöneticiler, AP’ni Nasıl değerlendiriyor?*. Tarih: 24/12/1974. 256. 6.

Yıldırım, A. (2010). *Türkçe Ezan mı Yoksa İslamiyet’in Türkleştirilmesi mi?*. Ezanın Yasaklı Yılları: Yarının Ezanları (Ed. A. Yıldırım) içinde. İstanbul: Özge Yayıncılık.

Kentsel Siyasetin Bir Aktörü Olarak Kamu Kurumu Niteliğindeki Meslek Kuruluşları

Ozan Yetkin*

Öz: Kent yönetimi veya kentsel siyaset, karar verme süreçlerine birden fazla aktörün dâhil olduğu veya dâhil olması gereken bir alanı işaret etmektedir. Bu alanın aktörlerinden bir tanesi de kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşlarıdır. Bu çalışma, kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşlarının kentsel siyaset içindeki konumunu/rolünü incelemek amacıyla yapılmıştır. Çalışma kapsamında ilk olarak kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşlarının anayasal statüsüne ve karakteristik özelliklerine değinilmiştir. Ardından kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşlarıyla ilişkilendirilen “sivil toplum kuruluşu”, “baskı grubu” ve “korporatizm” kavramları ile kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları karşılaştırılmaya çalışılmıştır. Yeni Anayasa tartışmaları ekseninde hazırlanan Anayasa taslaklarında kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşlarının nasıl ele alındığı da çalışma kapsamında incelenen konulardan bir tanesidir. Daha sonra kentsel siyaset veya kent yönetimi denildiğinde akla gelen il özel idaresi ve belediye gibi yerel yönetim birimlerinin hukuki mevzuatlarından hareketle, yerel yönetimlerin karar mekanizmalarında kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşlarının konumu/rolü incelenmiştir. Tüm bu incelemelerden sonra kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşlarının kentsel siyasetteki konumu/rolü, olan ve olması gerekenler üzerinden tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kentsel Siyaset, Kamu Kurumu Niteliğindeki Meslek Kuruluşları, İl Özel İdaresi, Belediye, Sivil Toplum Kuruluşu, Baskı Grubu, Korporatizm.

Giriş

1961 Anayasası ile birlikte anayasal bir kurum olarak düzenlenen, ancak kamu tüzel kişilikleri bu Anayasadan önceki dönemlere uzanan kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları, 1982 Anayasası'nda 135. maddede düzenlenmiştir. İlgili maddenin birinci fıkrasında meslek kuruluşlarının tanımı şu şekilde yapılmıştır:

“Kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları ve üst kuruluşları; belli bir mesleğe mensup olanların müşterek ihtiyaçlarını karşılamak, mesleki faaliyetlerini kolaylaştırmak, mesleğin genel menfaatlere uygun olarak gelişmesini sağlamak, meslek mensuplarının birbirleri ile ve halk ile olan ilişkilerinde dürüstlüğü ve güveni hâkim kılmak üzere meslek disiplini ve ahlâkını korumak maksadı ile kanunla kurulan ve organları kendi üyeleri tarafından kanunda gösterilen usullere göre yargı gözetimi altında, gizli oyla seçilen kamu tüzelkişilikleridir.”

* Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Kamu Yönetimi Bölümü, Doktora Programı, ozanyetkindpu@yahoo.com

Bugün ülkemizde meslek kuruluşları, demokratik bir yapı içerisinde ve kamu kurumu niteliğinde düzenlenmişlerdir. Cumhuriyetin ilk yıllarıyla beraber kamu tüzel kişiliği kazanmaya başlayan meslek kuruluşları esas itibarıyla Cumhuriyet öncesi dönemin ürünüdür. Kökenleri itibarıyla özel bir meslek teşekkülü olarak oluşmaya başlayan meslek kuruluşları, Cumhuriyet döneminde çıkarılan kanunlarla birlikte kamu kurumu niteliği kazanmaya başlamışlardır (Özer, 1994: 1).

Bu çalışma, kentsel siyasette/yerel karar mekanizmalarında kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşlarının etkisini/etkinliğini incelemek üzere hazırlanmıştır. Bunun için, öncelikle Türkiye’de meslek kuruluşlarının yapısını incelemek önem arz etmektedir. Bu bağlamda ilk olarak meslek kuruluşlarının anayasal statüsü ve karakteristik özellikleri ele alınacaktır. Daha sonra, “sivil toplum kuruluşu”, “baskı grubu” ve “korporatizm” kavramlarının meslek kuruluşlarıyla ilişkisi incelenecek ve özellikleri itibarıyla meslek kuruluşları ile karşılaştırılacaklardır. Daha sonra, 2000’li yıllarda hazırlanmış olan çeşitli Anayasa taslaklarında meslek kuruluşlarını ilgilendiren maddelere yer verilecek ve bu maddelerin değerlendirmesi yapılacaktır. Son olarak, çalışmanın ana konusunu oluşturan meslek kuruluşlarının kentsel siyasetteki etkisi, yerel yönetimlerin hukuki mevzuatlarında yer alan hükümler üzerinden incelenecektir. Sonuç kısmında, meslek kuruluşlarının kentsel siyasetteki konumu olan ve olması gerekenler üzerinden tartışılacaktır.

Meslek Kuruluşlarının Anayasal Statüsü ve Karakteristik Özellikleri

Kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları, Anayasanın 135. maddesinde düzenlenmiştir. Meslek kuruluşlarının anayasal statüsünü anlamak için ilgili maddenin bütününe burada görmek yerinde olacaktır. İlgili madde şu şekildedir:

“Kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları ve üst kuruluşları; belli bir mesleğe mensup olanların müşterek ihtiyaçlarını karşılamak, meslekî faaliyetlerini kolaylaştırmak, mesleğin genel menfaatlere uygun olarak gelişmesini sağlamak, meslek mensuplarının birbirleri ile ve halk ile olan ilişkilerinde dürüstlüğü ve güveni hâkim kılmak üzere meslek disiplini ve ahlâkını korumak maksadı ile kanunla kurulan ve organları kendi üyeleri tarafından kanunda gösterilen usullere göre yargı gözetimi altında, gizli oyla seçilen kamu tüzelkişilikleridir.

Kamu kurum ve kuruluşları ile kamu iktisadi teşebbüslerinde asli ve sürekli görevlerde çalışanların meslek kuruluşlarına girme mecburiyeti aranmaz.

Bu meslek kuruluşları, kuruluş amaçları dışında faaliyette bulunamazlar.

Bu meslek kuruluşları ve üst kuruluşları organlarının seçimlerinde siyasi partiler aday gösteremezler.

Bu meslek kuruluşları üzerinde devletin idari ve mali denetimine ilişkin kurullar kanunla düzenlenir.

Amaçları dışında faaliyet gösteren meslek kuruluşlarının sorumlu organlarının görevine, kanunun belirlediği merciin veya Cumhuriyet Savcısının istemi üzerine mahkeme kararıyla son verilir ve yerlerine yenileri seçilir.

Ancak, milli güvenliğin, kamu düzeninin, suç işlenmesine veya suçun devamını önlemenin yahut yakalamanın gerektirdiği hallerde gecikmede sakınca varsa, kanunla bir merci, meslek kuruluşlarını veya üst kuruluşlarını faaliyetten men ile yetkilendirebilir. Bu merciin kararı, yirmi dört saat içerisinde görevli hâkimin onayına sunulur. Hâkim, kararını kırk sekiz saat içinde açıklar; aksi halde, bu idari karar kendiliğinden yürürlükten kalkar.”

Türkiye’de meslek kuruluşları kamu kurumu niteliğinde düzenlenmiştir. Ancak özellikleri itibariyle meslek kuruluşlarının kamu kurumu ve sivil toplum arasında sıkışıp kaldığını belirtmek gerekir. Bu bağlamda meslek kuruluşlarının işlevlerini iki grupta toplamak mümkündür. Bunlardan birincisi, meslek kuruluşlarının üyelerini devlete karşı temsil etmesinin sonucu olarak “yarı sivil” oluşu, ikincisi ise devlet adına üyelerini denetleyen ve kontrol eden özellikleriyle “yarı resmi” oluşudur (Çaha, 2011a: 100; Çaha, 2011b: 215).

Kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşlarının anayasal konumu ve literatürde yapılan tartışmalar ekseninde ayırt edici bazı özelliklerinin ön plana çıktığını söylemek mümkündür. Bu özellikleri, “kanunla kurulması ve kamu tüzel kişiliğine sahip olması”, “kamusal yetkilerle donatılması”, “idari ve mali özerklik”, “zorunlu üyelik” ve “tekel olma” olarak sıralamak mümkündür.

Her şeyden önce kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları kanunla kurulmaktadır ve kamu tüzel kişiliğine sahiptir. Meslek kuruluşlarının bu özelliği üzerinden, ilgili kanunun yürürlüğe girmesiyle birlikte kendiliğinden kuruldukları yorumu çıkarılmamalıdır. Yasama organı, çıkardığı kanunla sadece meslek kuruluşuna bağlamayı istediği meslek ve sanat dallarını belirler ve bunların konu, amaç, yetki, örgüt ve usulleri ile ilgili genel esasları düzenler (Hakyemez, 2011: 59). Kanunun yürürlüğe girmesinin ardından, bir yerde ilgili meslek kuruluşunun kurulması, orada yaşayan meslek mensuplarının hür iradelerine ve statülerinin düzenlenmesi de yine kendi yetkilerine bırakılmaktadır (Duran, 1982: 229-230). Nitekim 5362 sayılı “Esnaf ve Sanatkârlar Meslek Kuruluşları Kanunu”nun 4. maddesinde odaların kurulması için, oda kurulacak yerde çalışmakta olan meslek mensuplarından en az beş yüz kişinin isteği ve Bakanlar Kurulu izni şartları getirilmiştir. Sonuç olarak, odaların kuruluşunun, ilgili kanunun yürürlüğe girmesine ve sonrasında meslek mensuplarının hür iradesine bağlandığı belirtilebilir. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki, üyelerin hür iradesi tek başına yeterli değildir. Yani, kanunla kurulması öngörülmeyen bir kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşunun, üyelerinin iradesi olsa bile, kurulması ve kamu tüzel kişiliği kazanması mümkün değildir (Özer, 1994: 28-29).

Kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşlarının bir diğer özelliği de çeşitli kamusal yetkilerle donatılmış olmalarıdır. Meslek kuruluşları, kamu hukukunun onlara verdiği güç ve yetkiyi üyeleri üzerinde kullanabilmektedirler (Özer, 1994: 32). Meslek kuruluşlarının elinde bulundurduğu yetkiyi “devlete yönelik” ve “mesleğe yönelik” olarak ikiye ayırmak mümkündür. Devlete yönelik olarak ilgili mesleği temsil etme yetkileri vardır. Mesleğe yönelik yetkilerini ise; düzenleme yetkisi, mesleğin yürütülmesini denetleme yetkisi ve disiplin yetkisi olarak belirtmek mümkündür (Gözler, 2006: 246). Oda, birlik, federasyon, konfederasyon gibi türleri olan meslek kuruluşlarının her birinin ayrı ayrı kamu tüzel kişiliği vardır. Bu tüzel kişiliğin verilme sebebini, kamusal yetkilerini kullanarak üyelerine ilişkin mesleki standartları belirlemek ve bunlara uyulmasını sağlamak olarak ifade etmek mümkündür. Anayasada da ifade edildiği gibi meslek kuruluşları, üyelerinin ortak ihtiyaçlarını karşılamak, mesleki faaliyetlerini kolaylaştırmak, mesleki gelişimi sağlamak, üyelerinin birbirleri ile ve halk ile olan ilişkilerinde dürüstlüğü ve güveni tesis etmek için kurulmuştur. Meslek kuruluşları, bu gibi amaçları gerçekleştirmek için çeşitli yetkilerle donatılmıştır. Bu yetkiler, örgüt içi karar alma süreçlerini ve bu kararların uygulanmasını kapsar. Örneğin, üyelerile ilgili aldıkları kararda hâkim kararına ihtiyaç duymazlar veya şartların gerektirdiği hallerde üyelerini yetkili organların kararı ile ihraç edebilirler (Özer, 1994: 33).

Kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları, idari ve mali özerkliğe sahiptirler. Devlet teşkilatı içinde merkezi idareden ayrı örgütlenmiş, hizmet yönünden yerinden yönetim kuruluşlarıdır (https://www.kaysis.gov.tr/Devlet_Teskilat_Semasi). Meslek kuruluşlarının mali özerkliği, kendilerine ait gelirleri ve giderleri olması noktasındadır. Bu kuruluşların kayıt ücreti, yıllık aidat, sınav ücreti, mesleki yeterlik belgesi ücreti, yayın gelirleri gibi gelirleri vardır. Giderlerini de bu gelirleri üzerinden karşılamaktadırlar. Dolayısıyla gelirlerinin bir tür “parafiskal gelir” olduğunu söylemek mümkündür.

Kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları, idari ve mali özerkliğin yanı sıra, idarenin bütünlüğü ilkesine paralel olarak idari vesayet denetimine tabidirler. Anayasanın meslek kuruluşlarını düzenleyen 135. maddesinin altıncı ve yedinci fıkrasındaki hükümler idari vesayet denetimine işaret etmektedir. Ancak meslek kuruluşları üzerindeki denetim bununla sınırlı olup, hiyerarşik veya siyasi denetim söz konusu değildir (Özer, 1994: 35).

Bir meslek dalında kurulmuş olan meslek kuruluşuna üyelik zorunludur. Anayasanın 135. maddesinin 2. fıkrasında “Kamu kurum ve kuruluşları ile kamu iktisadi teşebbüslerinde asli ve sürekli görevlerde çalışanların meslek kuruluşlarına girme mecburiyeti aranmaz” hükmü yer almaktadır. Dolayısıyla bu madde, adı geçen kişiler dışındaki tüm meslek mensuplarının kendi meslek dallarıyla ilgili kurulmuş olan meslek kuruluşlarına üye olmalarının zorunlu olduğunu çağırıştır (Özdemir, 2004: 40). Zorunlu üyelik, meslek kuruluşlarının kanunlarında da düzenlenmiştir. 1136 sayılı Avukatlık Kanunu’nun 7. maddesine göre, baro

levhasına yazılmak isteyen avukatın başvurusu reddedilirse, o kişi avukatlık mesleğini icra edemez. Yani bir avukat adayının, avukatlık mesleğini icra edebilmesi için baroya kayıtlı olması zorunludur ve üye olabileceği alternatif bir örgüt söz konusu değildir. Bu durum, meslek kuruluşlarının bir mesleki örgütlenme mi yoksa bir mesleki dayatma mı olduğu tartışmalarını gündeme getirmektedir (Ediğ, 2011: 228-230).

Kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşlarının alternatifsiz örgütler olmaları onların “tekel olmaları” sonucunu doğurmaktadır. Bir meslek dalında oluşturulan bir meslek kuruluşu ilk olmasının yanında tek olma unvanına da sahip olmaktadır. Dolayısıyla bir yerde aynı meslek iki farklı örgüt tarafından temsil edilemez. Bunun tek istisnasının Esnaf ve Sanatkar Odaları ile Ticaret ve Sanayi Odaları’nda olduğu söylenebilir. 5362 sayılı Kanun’un 6. maddesinde, esnaf ve sanatkarlar odasına kayıtlı olanların, ticaret ve sanayi odalarına, bu odalara kayıtlı olanların da esnaf ve sanatkarlar odasına kayıtlı olamayacağını belirtilmektedir. Burada, aynı anda iki meslek kuruluşuna da üye olmanın yasaklanmasının bir sonucu, üyenin bu iki farklı meslek kuruluşundan birini tercih edebileceği yorumunun yapılmasına imkân tanımaktadır.

Bir meslek dalındaki üyelerin tek bir meslek kuruluşu tarafından temsil edilmesinin çeşitli sorunları olabilir. Meslek kuruluşunun yürüttüğü faaliyetlerden ve izlediği politikalarından hoşnut olmayan üyeler olabilir ve bu kimseler için alternatif bir meslek kuruluşu söz konusu değildir. Bu sorunun en çarpıcı yansıması 28 Şubat sürecinde yaşanmıştır. 28 Şubat sürecinin en etkin aktörlerinden biri olan ve dönemi içinde “beşli çete” adını alan oluşumun içinde, TOBB ve TESK gibi ulusal ölçekte örgütlenmiş iki büyük meslek kuruluşu da bulunmaktaydı. Bu meslek kuruluşlarının siyasi iktidara karşı yürüttüğü faaliyetler sonucu dönemin iktidardaki partisi istifaya zorlanmıştır (Koç, 1999). Dönemin iktidar partisini destekleyen ve aynı zamanda bu meslek kuruluşlarına da üye olan meslek mensuplarının var olduğu gerçeği, meslek kuruluşlarının alternatifsiz örgütlenmeler şeklinde var olmalarının temsil açısından ciddi problemlere yol açtığını/açacağını göstermektedir.

Meslek Kuruluşlarının Çeşitli Kavramlar İle İlişkisi

Kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşlarını, çeşitli özellikleri nedeniyle, sivil toplumun bir parçası gibi tanımlayanlar bulunmaktadır. Benzer şekilde baskı grubu ve korporatizm kavramları da sıklıkla meslek kuruluşları ile birlikte anılan kavramlar olagelmıştır. Çalışmanın bu bölümünde kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları, sivil toplum kuruluşu, baskı grubu ve korporatizm kavramları ile karşılaştırılacaktır.

Sivil Toplum Kuruluşları ve Meslek Kuruluşları

Kamu Yönetimi Sözlüğünde sivil toplum kuruluşu, “belli toplumsal, kültürel, sanatsal, bilimsel amaç ya da amaçlar çerçevesinde gönüllü olarak bir araya gelen, örgütlenen ve o

amaçlar doğrultusunda faaliyette bulunan kişilerin oluşturduğu, tüzel kişiliği ve sürekliliği olan örgütsel yapı” olarak tanımlanmıştır (Bozkurt, 2008: 90).

Günümüzde kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşlarının çoğu zaman sivil toplum kuruluşu olarak adlandırıldığını görmekteyiz. Türkiye’de sivil toplum kavramının öneminin artmasıyla beraber birçok toplumsal hareket, kendini sivil toplum kuruluşu olarak tanımlamaya başlamıştır. Devlet teşkilatı içinde yer alan ve kamu tüzel kişiliği olan meslek kuruluşları da özellikle 1990’lı yıllardan itibaren kendilerini sivil toplum kuruluşu olarak nitelendirmişlerdir (Çaha, 2011a: 87).

Hakyemez’e göre sivil toplum, “devletten ayrı ve devletin müdahale edemediği, kamusal sorunların dile getirilip tartışıldığı, müzakere edildiği gönüllü birliktelik alanı biçiminde tezahür etmektedir” (Hakyemez, 2011: 52). Bu tanım kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları ile sivil toplum kuruluşları arasındaki farkları görebilmek açısından önemlidir. Tanımdan hareketle sivil toplum kuruluşlarının temel özelliklerini, devletten ayrı bir örgüt olması, devletin müdahale (vesayet) alanından sıyrılması ve üyelerinin gönüllü olarak bir araya gelmesi şeklinde sıralayabiliriz. Kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları bu üç özelliğe de sahip değildir. Meslek kuruluşları, devlet teşkilatı içerisinde bulunan ve kurulduğu meslek dalındaki herkesin üye olmasının zorunlu olduğu örgütlerdir. Bununla birlikte merkezi idarenin vesayet denetimine de tabidirler. Sivil toplum kuruluşları, meslek kuruluşlarının ilgili alandaki tek örgüt olmasının aksine, alternatif örgütlerin kurulabilmesinin her zaman mümkün olduğu bir nitelik taşımaktadır. Çaha’nın da ifade ettiği gibi, sivil toplum kuruluşları çeşitlilik arz eden örgütlerdir ve alternatif örgütler mevcuttur. Hiçbir sivil toplum kuruluşu kendi alanında tek örgüt olma yetkisine sahip değildir. O an itibarıyla tek olabilir, ancak ikinci bir örgütün kurulması için hiçbir engel yoktur. Dolayısıyla bu alanlardan birini diğer örgütlere kapatmak, sivil toplum anlayışına aykırıdır (Çaha, 2011a: 92).

Sivil toplum kuruluşları ile meslek kuruluşlarının bu farklılığına rağmen ortak bir yönleri de mevcuttur. Sivil toplum kuruluşlarının yönetici kadroları ve karar organları kendi üyeleri tarafından demokratik usullerle seçilirler. Meslek kuruluşlarında da yönetici kadroların ve karar organlarının seçiminde aynı ilke benimsenmiştir.

Son tahlilde, meslek kuruluşları ile sivil toplum kuruluşları arasındaki benzerlik ve farklılıklar gözden geçirildiğinde iki örgüt yapısının da birbirinden net bir şekilde ayrıldığını söylemek mümkündür. Her ne kadar iki örgütün de karar organları seçimle işbaşına gelse de meslek kuruluşlarının kanunlarla kurulması, kamu tüzel kişiliğine sahip olması ve zorunlu üyelik şartı gibi özelliklerinin yanı sıra anayasal statüsü itibarıyla de sivil toplum kuruluşlarından net bir şekilde ayrıldığı söylenebilir (Devlet Denetleme Kurulu, 2009: 250).

Baskı Grupları ve Meslek Kuruluşları

Baskı grubu, “siyasal partiler gibi bir siyasal güç olarak kabul edilmiş olmakla birlikte; kuruluş amacı iktidara gelmek olmayan, siyasal karar organlarını belirli amaçlar doğrultusunda etkileyip yönlendirmeye çalışan örgütlü topluluk” olarak tanımlanabilmektedir (Yıldız, 2003: 67).

Kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları, üyelerinin mesleki çıkarlarını korumak için faaliyette bulunabilirler. Bu bağlamda, sosyal medyayı aktif biçimde kullanmak, gösteri yürüyüşleri düzenlemek, boykot ve grev uygulamalarına başvurmak, kamuoyu oluşturmak, lobicilik faaliyetleri yürütmek gibi, baskı gruplarının siyasal karar alma sürecini etkileme yöntemlerinden birine başvurabilirler (Bilgici, 2010: 56-62).

Kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşlarının, sıklıkla baskı grubu olarak tanımlandığı görülmektedir. Kısmen doğru olmakta birlikte, baskı grubu ile meslek kuruluşlarının arasında çeşitli farklılıklar nedeniyle yapılacak bu tanımlar tartışmalı olacaktır. Baskı gruplarını, ortak menfaatler için bir araya gelen, bunları gerçekleştirmek için girişimlerde bulunan ve amacına ulaşınca da kendiliğinden dağılan topluluklar olarak tanımlamak mümkündür. Çünkü baskı grubu olmak için bir ortak çıkar olması ve siyasal gücü elinde bulunduranlara bu çıkarlar için baskı yapıcı faaliyetlerde bulunulması gerekmektedir. Alınan kararlar bu grubun çıkarları doğrultusunda ise, zaten bu gruplara gerek kalmaz. Dolayısıyla, baskı gruplarının ömrünün hedeflenen çıkarın gerçekleşmesi ile sınırlı olduğunu söylemek gerekir. Baskı gruplarının bu nitelikleri, meslek kuruluşlarından farklı olan iki noktaya işaret etmektedir. Bunlardan birincisi, baskı grubu üyelerinin gönüllü olarak bir araya gelmesi, ikincisi ise bu grupların geçici örgütlenmeler olmalarıdır. Kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşlarının bu iki özelliklikle de bağdaşmadığı kolaylıkla söylenebilir. Dolayısıyla kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşlarına bir baskı grubu demektense “baskı grubu gibi faaliyette bulunan kuruluşlar” şeklinde ifade etmek daha doğru olacaktır.

Bu meseleyi bir örnek ile açıklamakta yarar vardır. Kütahya Belediye Meclisi, 02.12.2014 tarih ve 439 no’lu karar ile Kütahya’da erkek kuaförlerin pazar günü, bayan kuaförlerin salı günü hafta tatili yapmalarına ve bu karara uymayanlara da cezai işlem yapılacağına ilişkin bir karar almıştır (<https://www.kutahya.bel.tr/duyuru.asp?id=36>). Karar metni incelendiğinde, bu kararın Kütahya Berberler Odası’nın talebi doğrultusunda alındığı ifade edilmiştir. Burada ilgili meslek kuruluşunun üyelerinin taleplerini, bir yerel karar mekanizması olan belediye meclisine iletmesi ve talebi doğrultusunda karar aldırması söz konusudur. Bu yönüyle bir ortak çıkar için baskı uygulayarak yerel karar alma mekanizmasını etkilediği söylenebilir. Ancak bu durum ilgili meslek kuruluşunu baskı grubu olarak tanımlamak için yeterli değildir. Çünkü bu karar için belediyeye sunulan imza listesinde, odaya kayıtlı bütün üyelerin (berber/kuaför) imzası yoktur. Dolayısıyla ilgili grubun ortak çıkarı söz konusu de-

ğildir. Ancak grubun çoğunluğunun talebi sonucunda böyle bir talebin iletilmesi yönüyle de baskı gruplarını çağrıştırmaktadır. Buradan hareketle iki kavram arasındaki farklar sebebiyle meslek kuruluşlarına baskı grubu demektense, baskı grubu gibi faaliyette bulunan örgüt demek daha doğru olacaktır.

Korporatizm ve Meslek Kuruluşları

Korporatizm, iş çevreleri ve sendikalar gibi çıkar gruplarının hükümet sistemine eklemlenmesini savunmaktadır. Korporatif bir sistemde, meslek grupları vb. kuruluşlar özel teşekküller olmaktan çıkarılarak, devlet teşkilatı içerisine yerleştirilirler ve yarı resmi kuruluş haline getirilirler (Yayla, 2003: 140). Türkiye’de, özellikle tek parti döneminde, meslek kuruluşlarına kamu tüzel kişiliği verilmeye başlanması ile korporatizm kavramı arasında bir ilişki kurulmuştur. Nitekim meslek odalarının ilk kez kamu tüzel kişisi olarak anılması ve odalara üyeliğin zorunlu hale getirilmesi 1924 yılında kabul edilen 655 sayılı Ticaret ve Sanayi Odaları Kanunu ile gerçekleşmiştir. Bu kanun, Cumhuriyet döneminde tüccar ve sanayicilerin üye olmasını zorunlu tutan, bir takım kamu hizmetlerini gerçekleştirmeyi de bu odalara veren ve örgütleyen ilk kanundur (Öncü, 1983: 1567).

Türkiye’de meslek kuruluşlarının yapısı, kimi noktalardan korporatizmi çağrıştırmaktadır. Gerçekten de meslek kuruluşlarının devlet teşkilatı içinde ve kamu tüzel kişisi olarak yer almaları, mesleki temsil esasına dayanmaları, üye olmanın zorunluluğu, her meslek dalında sadece bir meslek kuruluşunun kurulmasına izin verilmesi gibi özellikleri itibarıyla korporatizmi çağrıştırmaktadır. Türkiye’de meslek kuruluşlarının siyasi sistem içerisinde bir siyasal temsil işlevinin olmaması ise bu kuruluşlarının korporatizmle bağdaşmayan yönüne işaret etmektedir (Hakyemez, 2011: 72).

Anayasa Taslaklarında Meslek Kuruluşları

Sivil Anayasa çalışmaları, ülkemizde uzun bir süreden beri tartışılan bir konudur. Bu bağlamda farklı siyasi partiler, sivil toplum kuruluşları ve meslek kuruluşları tarafından hazırlanmış Anayasa taslakları bulunmaktadır. Bu çalışma kapsamında, 2007 yılında Barolar Birliği’nin hazırlamış olduğu anayasa taslağı, yine aynı yıl Adalet ve Kalkınma Partisi tarafından Ergun Özbudun başkanlığındaki bir heyete hazırlattırılan anayasa taslağı ve 2013 yılında Ankara Tabip Odası, Ankara Diş Hekimleri Odası ve Ankara Bölgesi Veteriner Hekimler Odası tarafından desteklenen Metin Günday başkanlığındaki bir komisyonun hazırladığı “Kamu Kurumu Niteliğindeki Meslek Kuruluşları Raporu”nda meslek kuruluşlarının anayasal statüsüne ilişkin öneriler incelenecektir.

Türkiye Barolar Birliği, 2007 yılında bir anayasa taslağı hazırlamıştır. Taslakta kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşlarına 144. maddede yer verilmiştir (2007: 252-253). İlgili maddede şu şekildedir:

"Kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları ve üst kuruluşları; kanunla kurulan, organları kendi üyeleri arasından kendilerince ve kanunda gösterilen usule göre yargı gözetiminde seçilen, kamu tüzelkişileridir.

Bu kuruluşların, seçilmiş organları, bir yargı kararı olmaksızın geçici veya sürekli olarak görevlerinden uzaklaştırılmaz.

Kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları ile bunların üst kuruluşlarının yönetim organlarında kadınlar ve erkekler, söz konusu kurumlardaki sayılarının en az üçte ikisi oranında temsil edilir.

Bu kuruluşların yönetim ve işleyişleri kanunla belirlenir. Düzenleyici işlemleri ve çalışma ilkeleri demokratik kurallara aykırı olamaz.

Kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları, belli bir mesleğe mensup olanların ortak gereksinimlerini karşılamak, mesleki etkinliklerini kolaylaştırmak, mesleğin genel menfaatlere uygun olarak gelişmesini sağlamak, meslek mensuplarının birbirleriyle ve halkla ilişkilerinde dürüstlüğü ve güveni egemen kılmak amacıyla oluşturulur.

Kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşlarının üyeleri hakkındaki disiplin kovuşturmalarında, suçlamanın ilgilie açıkça ve yazılı olarak bildirilerek, yazılı savunmasının istenmesi zorunludur."

Barolar Birliği'nin hazırladığı bu anayasa taslağında meslek kuruluşlarını ilgilendiren maddenin ayırt edici yönü, kadın ve erkeklerin bu meslek kuruluşlarında temsiline ilişkin koyduğu hükümdür.

Barolar Birliği, bu maddenin gerekçesini ise şu şekilde ifade etmektedir (2007: 253-254):

"1961 Anayasası'ndaki hüküm esas alınmıştır. 1982 Anayasası'nın müdahaleci tutumu benimsenmemiştir. Meslek kuruluşlarının, mesleki çalışmalarını kolaylaştırmak, mesleğin kamu yararına uygun olarak gelişmesini sağlamak, meslek mensuplarının birbirleriyle ve halkla olan ilişkilerinde dürüstlüğü ve güveni egemen kılmak amacıyla kanunla oluşturulması benimsenmiştir. Kadınlar ve erkekler arasındaki temsil eşitsizliğini giderici bir hüküm bu maddeye de konmuştur. Eşit temsil esasının yalnızca Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde kabul edilmesi, kadınlar ve erkeklerin toplumsal yaşamın her alanında eşitliğini sağlamak bakımından yeterli değildir. Bu madde ile getirilen asgari temsil oranı, söz konusu eşitliğin çalışma hayatında ve meslek örgütlerinde hayata geçmesini sağlayacaktır."

Barolar Birliği bu Anayasa taslağında kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşlarını sadece bu maddeyle sınırlandırmamıştır. Aynı taslakta iptal davasına ilişkin şu hüküm yer almaktadır (2007: 285-286):

" (...)Türkiye Barolar Birliği ile kendi varlık ve görevlerini ilgilendiren alanlarda Hâkimler Yüksek Kurulu ve Savcılar Yüksek Kurulu, yüksek mahkemeler, Sayıştay ve üniversiteler, Kamu Denetçiliği Kurulu, kamu kurumu niteliğindeki meslek üst kuruluşları da Anayasa Mahkemesine doğrudan doğruya iptal davası açma hakkına sahiptir. (...) "

Barolar Birliği'nin hazırladığı Anayasa taslağının bu maddesinin meslek kuruluşları açısından önemli olan noktası ise meslek kuruluşlarına kendi varlık ve görevlerini ilgilendiren alanlarda Anayasa Mahkemesi'ne doğrudan doğruya iptal davası açma hakkı verilmesidir.

Adalet ve Kalkınma Partisi, 2007 yılında Prof. Dr. Ergun Özbudun başkanlığındaki bir komisyona anayasa taslağı hazırlatmıştır. Bu taslakta kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları 102. maddede düzenlenmiştir (Aktaran: Günday vd., 2013: 21-22). Madde şu şekildedir:

- (1) Kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları ve üstkuruluşları, kanunla kurulan ve organları kendi üyeleri tarafından kanunda gösterilen usullere göre yargı gözetimi altında, gizli oyla seçilen kamu tüzelkişilikleridir.
- (2) Kamu kurum ve kuruluşlarında çalışanların meslek kuruluşlarına üye olma mecburiyeti aranmaz.
- (3) Siyasî partiler, Meslek kuruluşları ile üst kuruluşlarının organlarının seçimlerinde aday gösteremezler.
- (4) Devletin Meslek kuruluşları üzerindeki idarî ve malî denetimine ilişkin kurallar kanunla düzenlenir.
- (5) Kanunlara aykırı faaliyet gösteren meslek kuruluşlarının sorumlu organlarının görevine, kanunun belirlediği merciin veya Cumhuriyet savcısının talebi üzerine mahkeme kararıyla son verilir ve yerlerine yenileri seçilir.
- (6) Millî güvenliğin, kamu düzeninin, suç işlenmesini veya suçun devamını önlemenin yahut yakalamanın gerektirdiği hallerde gecikmede sakınca varsa, kanunla yetkili kılınmış bir merci, meslek kuruluşlarını veya üstkuruluşlarını faaliyetten men edebilir. Bu merciin kararı, yirmi dört saat içerisinde görevli hâkimin onayına sunulur. Hâkim, kararını kırk sekiz saat içinde açıklar; aksi halde bu karar kendiliğinden yürürlükten kalkar."

1982 Anayasası, meslek kuruluşlarına üyelikten muaf tuttuğu kesimi asli ve sürekli faaliyetlerde çalışanlar demek suretiyle 657 sayılı Devlet Memurları Kanunu'nun 4/a maddesine göre istihdam edilen devlet memurları olarak belirlemiştir. Ergun Özbudun başkanlığındaki komisyonun hazırladığı taslakta ise "kamu kurum ve kuruluşlarında çalışanlar" denilmek suretiyle, üyelik muafiyeti kapsamına sözleşmeli personel ve işçi sınıflarının da dâhil edildiği görülmektedir. Bu hüküm dışında taslak, büyük oranda mevcut anayasadaki hükümlerle benzerlik arz etmektedir.

Bu çalışma kapsamında incelenecek son anayasa önerisi 2013 yılında Metin Günday başkanlığındaki bir komisyonun hazırladığı "Kamu Kurumu Niteliğindeki Meslek Kuruluşları Raporu"dur. Ankara Tabip Odası, Ankara Diş Hekimleri Odası ve Ankara Bölgesi Veteriner Hekimler Odası tarafından desteklenen ve 12 Şubat 2013 tarihinde düzenlenen bir basın toplantısı ile kamuoyuyla paylaşılan raporda kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları ile ilgili bir anayasa maddesi önerisine yer verilmiştir (2013:29-30):

“(1) Kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları kanunla kurulan, amaçları ve görevleri bu kuruluş kanununda düzenlenen, idari ve mali özerkliğe sahip kamu tüzelkişileridir. Mali denetimleri kuruluş kanununda gösterilen usullere göre yapılır.

(2) Meslek kuruluşlarının organları kendi üyeleri arasından yargı gözetiminde seçilir, seçilmiş organlar yargı kararı olmaksızın geçici ya da sürekli olarak görevden uzaklaştırılmaz.

(3) Mesleki ilkeleri düzenleme ve denetimleri yapma yetkisi meslek kuruluşlarına aittir. Meslek kuruluşlarının düzenleyici işlemleri, çalışma ilkeleri ile üyelerinin hak ve yükümlülükleri demokratik ilkelere aykırı olamaz.

(4) Meslek kuruluşlarının, amaçlarını gerçekleştirmek ve yönetimi etkilemek için başkaca kişiler ya da örgütler ile işbirliğine gitmesi, toplantı ve gösteri düzenlemesi, hukuksal ve yargısal yollara başvurusu kısıtlanamaz.

(5) Kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları, kendi varlık ve görev alanlarını ilgilendiren kanunlar ile kanun hükmünde kararnamelerin Anayasaya aykırı olduğu iddiası ile Anayasa Mahkemesinde iptal davası açabilir.

(6) Bu kuruluşların her türlü eylem ve işlemlerine karşı yargı yolu açıktır.”

Bu Anayasa taslağını, mevcut Anayasa’dan ve bu çalışmada aktarılan Anayasa taslaklarındaki hükümlerden ayıran nokta, herhangi bir meslek grubuna üyelik muafiyeti tanımaması, bununla doğru orantılı olarak zorunlu üyeliğe ilişkin bir hüküm içermemesidir. Ayrıca Barolar Birliği’nin hazırladığı taslakta olduğu gibi varlık ve görev alanını ilgilendiren konularda meslek kuruluşlarına Anayasa Mahkemesi’ne başvurma hakkı verilmiştir. İncelenen üç tasarı içinde, meslek kuruluşlarını en çok güçlendiren ve sivil toplum kuruluşlarına yaklaştıran düzenlemenin bu rapor olduğunu söylemek mümkündür.

Yerel Karar Mekanizmalarına Meslek Kuruluşlarının Katılımının Hukuki Dayanağı

Kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşlarının yerel karar mekanizmalarına katılımı, çeşitli kanunlar ile güvence altına alınmıştır. 5393 sayılı Belediye Kanunu, 5216 sayılı Büyükşehir Belediye Kanunu ve 5302 sayılı İl Özel İdaresi Kanunu, bu meslek kuruluşlarının yerel yönetimlerin karar verme süreçlerine katılımına ilişkin hükümler içermektedir.

İlk olarak, üç yerel yönetim biriminin de ihtisas komisyonlarında, kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşlarının oy hakkı olmaksızın kendi görev ve faaliyet alanlarına giren konuların görüşüldüğü toplantılara katılabilmesi öngörülmüştür. İlgili düzenleme; 5393 sayılı Belediye Kanunu’nun 24. maddesinde, 5216 sayılı Büyükşehir Belediye Kanunu’nun 15. maddesinde ve 5302 sayılı İl Özel İdaresi Kanunu’nun 16. maddesinde yer almaktadır.

İkinci olarak, 5393 sayılı Belediye Kanunu’nun kent konseylerini düzenleyen 76. maddesi belirtilebilir. Kent konseyleri, kentsel siyasetin önemli kurumlarından bir tanesi olarak ön plana çıkmaktadır. Belediye Kanunu’nun 76. maddesi gereği, kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları kent konseylerine katılabilmektedirler.

Stratejik plan, kentin geleceğine yönelik politikaların belirlendiği, önemli bir plan türüdür. Nitekim Belediye Kanunu'nun 41. maddesinde, stratejik planların hazırlanması sürecinde meslek kuruluşlarının da görüşlerinin alınması hükme bağlanmıştır.

5216 sayılı Büyükşehir Belediye Kanunu'nda da kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşlarının kentsel siyaset sürecine katılımı konusunda önemli hükümler yer almaktadır.

5216 sayılı Büyükşehir Belediye Kanunu'nun 8. maddesi gereği, büyükşehir içindeki alt yapı hizmetlerinin koordinasyon içinde yürütülmesi amacıyla alt yapı koordinasyon merkezlerinin kurulacağı öngörülmüştür. İlgili maddenin devamında alt yapı koordinasyon merkezi toplantılarına gündemdeki konularla ilgili görüşleri alınmak üzere kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşlarının temsilcilerinin de davet edilebileceği hükme bağlanmıştır.

5216 sayılı Büyükşehir Belediye Kanunu'nun ulaşım koordinasyon merkezini düzenleyen 9. maddesi, kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşlarının kentsel siyaset içinde söz hakkının en güçlü olduğu alanı işaret etmektedir. İlgili madde gereği büyükşehir içindeki kara, deniz, su, göl ve demiryolu üzerindeki her türlü taşımacılık hizmetlerinin koordinasyon içinde yürütülmesi amacıyla ulaşım koordinasyon merkezlerinin kurulacağı belirtilmiştir. Diğer maddelerde olduğu gibi, bu merkezin toplantılarına gündemdeki konulara göre kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşlarının davet edilebileceği ifade edilmiştir. İlgili maddenin diğerlerinden ayrıldığı nokta, bu merkezin toplantılarına bir meslek kuruluşunun oy hakkı da olacak şekilde katılmasıdır. O da Türkiye Şoförler ve Otomobilciler Federasyonu'nun görevlendireceği ilgili odanın temsilcisidir.

5216 sayılı Büyükşehir Belediye Kanunu'nun, meslek kuruluşlarını ilgilendiren son maddesi, imar denetimine ilişkin düzenlenen 11. maddedir. Buna göre, büyükşehir belediyeleri imar denetimi konusunda meslek kuruluşlarından yararlanabilmektedir.

5302 sayılı İl Özel İdaresi Kanunu, kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları açısından, Belediye Kanunu'nda düzenlenmiş hükümlerden farksızdır. İlk olarak, biraz önce değinildiği gibi, il özel idaresi ihtisas komisyonlarında meslek kuruluşları, oy hakkı olmaksızın, görüş bildirmek üzere ilgili toplantılara katılabilmektedir.

Son olarak, yine Belediye Kanunu'ndaki ilgili hükümle benzer olarak, stratejik plan hazırlama sürecinde meslek kuruluşlarının görüşlerinin alınması 5302 sayılı İl Özel İdaresi Kanunu'nu 31. maddesinde düzenlenmiştir.

Sonuç

Kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları, müzakereci ve uzlaşmacı bir yerel demokrasinin sağlıklı işleyebilmesi için, karar süreçlerinde yer alması gereken önemli aktörlerden bir tanesidir. Yerel yönetimlerin alacağı kararlardan etkilenecek vatandaşların ve bu vatandaşları temsil eden kamu kurum ve kuruluşlarının bu süreçlere katılımının sağlanması, yerel demokrasi açısından son derece önemlidir.

Gerek ihtisas komisyonlarının toplantıları gerek stratejik planların hazırlanması süreci, gerekse büyükşehir belediyeleri özelindeki alt yapı koordinasyon merkezi toplantılarında ve imar denetimi hususunda, kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşlarına sınırlı da olsa söz hakkı tanınmıştır. Büyükşehir belediyelerinin ulaşım koordinasyon merkezi toplantılarında ise bir meslek kuruluşuna oy hakkı olacak şekilde söz hakkı verilmiştir.

Meslek kuruluşlarının yerel karar mekanizmalarındaki konumunun sağlıklı işleyebilmesi, ilgili kuruluşların iç yapısının değiştirilmesine de işaret etmektedir. Nitekim zorunlu üyelik ve tekelci yapılarıyla meslek kuruluşları, kentsel siyasette ne kadar güçlü olurlarsa olsunlar, bu yapıları nedeniyle yerel demokrasinin gelişiminde temsil açısından sorunlar devam edecektir.

Tüm bunlardan hareketle çalışmada ortaya konulan bulgular ışığında meslek kuruluşlarının yapısı ve kentsel siyasetteki konumuna ilişkin şu öneriler getirilebilir:

- Bir meslek dalında sadece tek bir meslek kuruluşuna izin verilmesi ve bu meslek kuruluşuna üyeliğin zorunlu olması temsil açısından ciddi sorunlara neden olmaktadır. Burada çözüme kavuşturulması gereken nokta zorunlu üyelik değil, farklı örgütlerin oluşumunun (yine de herhangi birine üyeliğin zorunlu tutulması ve oluşturulan her meslek kuruluşunun kamu kurumu niteliğinde olması kaydıyla) önünün açılmasıdır. Meslek kuruluşlarının yürüttüğü bazı politikalar, üyelerinin tamamınca benimsenmeyebilir. Bu da temsil açısından ciddi problemler oluşturmaktadır. Dolayısıyla, kamu tüzel kişiliği olması kaydıyla, meslek kuruluşlarında alternatif örgütlerin oluşturulmasının önünün açılması gerekmektedir.
- Meslek kuruluşlarının mesleki standartları belirlemek ve haksız rekabeti önlemek gibi, kamusal alana ilişkin son derece önemli görevleri vardır. Dolayısıyla, meslek mensuplarına alternatif örgütlere üye olma imkânı sağlanmakla birlikte bunlardan herhangi birine üye olma zorunluluğu getirilmelidir. Bununla paralel olarak mesleki standartları belirlemek ve haksız rekabeti önlemek hususunda meslek kuruluşlarının uygulamalarının bir kanun çerçevesinde ortak bir standarda kavuşturulması gerekmektedir. Bu doğrultuda tüm meslek kuruluşlarını bağlayıcı bir çerçeve kanun hazırlanabilir.
- Meslek kuruluşlarının kentsel siyasetteki rolü/konumu sorunludur. Meslek kuruluşlarının kentsel siyasetin çeşitli mekanizmalarına katılımının yasal güvenceye bağlanması bir yönüyle olumlu olmakla birlikte, bu süreçlere oy hakkı olmaksızın katılmaları nedeniyle karar süreçlerini etkileme konusunda yeterince etkili olmadıkları söylenebilir. Dolayısıyla, tıpkı büyükşehir belediyesi ulaşım koordinasyon merkezlerinde Türkiye Şoförler ve Otomobilciler Federasyonu'nun ilgili yerdeki oda başkanlığına verildiği gibi, meslek kuruluşlarının yerel karar süreçlerinde temsil ettikleri meslek mensuplarını ilgilendiren konuların görüşüldüğü toplantılarda oy hakkı da olacak şekilde yer almaları

son derece önemlidir. Temsil ettikleri meslek mensuplarını doğrudan ilgilendiren kararın/kararların alınacağı süreçlere oy hakkı olacak şekilde katılımının zorunlu tutulması, ilgili meslek mensuplarının karar süreçlerinde daha güçlü temsil edilmesini sağlayacaktır. Ancak, alternatif örgütlerin var olması durumunda hangi örgütün karar sürecine dâhil olacağı konusu ayrı bir sorun alanı olarak ortaya çıkmaktadır. Buradaki önerimiz ise ilgili yerleşim yerindeki meslek mensuplarının çoğunluğunu bünyesinde barındıran meslek kuruluşunun sürece dâhil edilmesidir. Bu uygulama; meslek kuruluşlarının kent-sel siyasette etkin bir şekilde yer alabilmek adına, üyelerini en iyi temsil edebilmenin yollarını aramaları ve bu arayış sürecinde işlerliklerini ve temsil kabiliyetlerini arttırmaları yönünde bir olumlu bir etki yaratacaktır.

Kaynakça

- Bilgici, Özcan, (2010), "Baskı Gruplarının Siyasi Karar Alma Organları Üzerindeki Etkisi: Türkiye Barolar Birliği Örneği" (Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Bozkurt, Ömer, (2008), "Sivil Toplum Kuruluşu", "Kamu Yönetimi Sözlüğü", Ömer Bozkurt, Turgay Ergun, Seriy Sezen (Ed.), Ankara: TODAİE
- Çaha, Ömer, (2011), "Türkiye'de Meslek Odaları: Oligarşinin Merkez Üsleri", Liberal Düşünce Dergisi, S. 63
- Çaha, Ömer, (2011), "Kamu Kurumu Niteliğindeki Meslek Kuruluşları ve Sivil Toplum", "Türkiye'de Kamu Kurumu Niteliğindeki Meslek Kuruluşları, Sivil Toplum ve Demokrasi, Atilla Yayla, Bican Şahin (Ed.), Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu Derneği
- Duran, Lütfi, (1982), "İdare Hukuku Ders Notları", İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları
- Ediğ, Halit Hakan, (2011), "Türkiye'de Meslek Odaları: Özgürlük mü Kısıtlama mı?", Liberal Düşünce Dergisi, S. 63
- Gözler, Kemal, (2006), "İdare Hukuku Dersleri", Bursa: Ekin Yayınevi
- Günday, Metin vd., (2013), "Kamu Kurumu Niteliğindeki Meslek Kuruluşları Raporu: Anayasanın 135. Maddesinin Karşılaştırmalı Değerlendirilmesi ve Bir Öneri"
- Hakyemez, Yusuf Şevki, (2011), "Anayasal Demokrasi Açısından Kamu Kurumu Niteliğindeki Meslek Kuruluşları", "Türkiye'de Kamu Kurumu Niteliğindeki Meslek Kuruluşları, Sivil Toplum ve Demokrasi, Atilla Yayla, Bican Şahin (Ed.), Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu Derneği
- https://www.kaysis.gov.tr/Devlet_Teskilat_Semasi
- <https://www.kutahya.bel.tr/duyuru.asp?id=36>
- Koç, Yıldırım, (1999), "Türkiye'de Değişen Toplumsal-Siyasal Saflaşma ve Beşli Girişim", Mülkiyeliler Birliği Dergisi, C. 22, S. 213
- Öncü, Ayşe, (1983), "Cumhuriyet Döneminde Odalar", "Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi", C.6, s.s. 1566-1576, İstanbul: İletişim Yayınları
- Özdemir, İbrahim, (2004), "Meslek Kuruluşlarının Kamu Kurumu Niteliği", Ankara: TOBB Yayınları
- Özer, Atilla, (1994), "Türkiye'de Kamu Kurumu Niteliğindeki Meslek Kuruluşları (Anayasa Hukuku Açısından)", Ankara: TÜGİAD Yayınları
- T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Denetleme Kurulu, "Kamu Kurumu Niteliğindeki Meslek Kuruluşlarının Teşkilat ve Mali Yapıları, Denetimleri, Organlarının Seçimlerine Dair Esasların Değerlendirilmesi ile Bunların Etkin ve Verimli Şekilde Hizmet Yürütmelerinin ve Geliştirilmesinin Sağlanması Amacıyla Alınması Gereken Tedbirler"
- Türkiye Barolar Birliği, (2007), Türkiye Cumhuriyeti Anayasa Önerisi", Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları
- Yayla, Atilla, (2003), "Siyasi Düşünce Sözlüğü", Ankara: Adres Yayınları
- Yıldız, Zekeriya, (2003), "Politika Sözlüğü", İstanbul: Timaş Yayınları

Suriye Kaynaklı Sığınma Hareketleri Sonrası Türkiye’de Göç Araştırmaları ve Lisansüstü Çalışmaların Durumu

Kaan Akman*

Öz: Türkiye bulunduğu jeopolitik konumu nedeniyle bölgesel ve küresel gelişmelerden yakından etkilenen bir ülkedir. Türkiye’nin sosyal ve siyasal değişmelerin sıkça yaşandığı Balkanlar ve Ortadoğu coğrafyasındaki ülkelere komşu olması, bu ülkeler ile tarih boyunca yakın ilişkilerinin bulunması gibi nedenlerle bu değişimlerin sonuçlarından çeşitli şekillerde etkilenmektedir. Nitekim bu sonuçlar arasında en önemlilerinden biri de yaşanan sığınma hareketleridir. Son yıllarda Suriye’de iç savaşın, başta Türkiye ve Lübnan olmak üzere bölge ülkeleri üzerinde önemli etkileri olmuştur. Türkiye, iç savaş sürecinde sayıları milyonları bulan sığınmacıya ev sahipliği yapmıştır. Bunun sonucunda kitlesel sığınma hareketlerinin yönetilmesi sorunu ortaya çıkmış, sorunların giderilmesi için politikalar hazırlanmaya başlanmıştır. Bu süreçte birlikte merkezi yönetim tarafından çeşitli yasal ve kurumsal düzenlemeler yapılmıştır. Aynı zamanda üniversiteler de konuyu öncelikle ele almış, bilimsel çalışmalar yaygınlaşmış ve politikaların oluşturulması sürecine katkı sağlamıştır. Göç olgusu birçok farklı disiplinin çalışma alanına girmektedir. Siyaset, sosyoloji, psikoloji, ekonomi, tarih, kamu yönetimi gibi birçok alanda göç olgusu incelenmektedir. Çünkü ülkelerin yaşamış oldukları göç hareketleri vatandaşların siyasal tercihlerini etkilemekte, ekonomik krizlere yol açmakta, sosyal ve kültürel çatışmaların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Göç araştırmaları bu gibi birçok nedenle önem kazanmaktadır. Göç araştırma merkezleri gerek devlet desteği ile gerekse sivil toplum kuruluşları aracılığıyla kurulmaktadır. Göçler sonrası lisansüstü çalışmalar kitap, makale, tez gibi farklı şekillerde hazırlanmaktadır. Bu bildiride Suriye kaynaklı kitlesel hareketler sonrası Türkiye’de Suriyeli sığınmacılara yönelik yapılan çalışmalar incelenecek ve literatürün durumu ele alınacaktır. Bildiride amaçlanan, Türkiye’yi uzun yıllardır etkileyen Suriye kaynaklı sığınma hareketlerin yönetimi noktasında katkı sağlayacak bilimsel çalışmaların durumunu araştırmak, eksik olan noktaları tespit etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Göç, Suriye, Araştırma, Sığınmacı, Lisansüstü.

Giriş

Türkiye’de göç üzerinde yapılan akademik çalışmalar uzun yıllar boyunca genellikle iç göç araştırmaları üzerine odaklanmaktaydı. Özellikle 1950 sonrası başlayan kırdan kentte göçün yaratmış olduğu etkiler üzerine her alanda kapsamlı çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaların kamu politikası hazırlayıcılarına birçok katkısı olmuştur. Nitekim iç göç araştırmaları, ekonominin üretim biçiminde ve şehirlerin mekânsal yapılarında meydana gelen dönü-

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi, kaanakman94@gmail.com

şümelerin çözömlenmesinde önemlidir. Diğer yandan bu araştırmalar kentlerdeki toplumsal ve kültürel değışim sürecini ortaya koyarak, gelecek hakkında planlama yapımında yetkili kuruluşlara fayda sağlamaktadır.

İç göç hareketlerinin dinamik bir olgu olduğu düşünöldüğünde, bu hareketlerin toplumların siyasal, ekonomik, sosyal ve kültürel yapısı üzerinde yarattığı etkisi de sürekli olacaktır. Bu etkileri araştırmak amacıyla iç göç araştırmaları Türkiye’de akademik çalışmalara sıkça konu olmuştur. Göçün sosyal, kültürel ve fiziksel olarak yarattığı sorunları konu alan materyaller bu süreçte artmıştır. Uzun yıllar süren kırdan kentte göçlere zamanla kentten kentte göçlerde eklenmiş, özellikle 2000’li yıllar sonrası göçü etkileyen faktörlerin çeşitlenmesi nedeniyle göç hareketlerini incelemek daha önemli hale gelmiştir.

Türkiye’nin toplumsal yapısını derinden etkileyen iç göç hareketlerini konu alan çalışmalara yanında belli aralıklarla gerçekleşen sığınma hareketleri de akademik çalışma konusu olmuştur. Fakat Suriye’de başlayan iç savaş boyunca yaşanan sığınma hareketleri sonucunda sığınmacılık konusu farklı alanlarda daha detaylı ele alınmaya başlamıştır. Nitekim Suriye iç savaşının bölgesel gelişmelere, küresel siyasette etkileri gibi tartışmaların yanında Türkiye’de özellikle Suriyeli sığınmacılar sorunu ön plana çıkmıştır. Bu tartışmalar üniversitelerde de hızla artmış, araştırmacılar uluslararası göç hareketleri hakkında siyasal, ekonomik, toplumsal ve kültürel bağlamda değerlendirmeler yapmıştır. Bu alanda artan araştırmacıların sayısı beraberinde birçok makale, akademik tez ve kitap getirmiştir. Nitekim göç alanında 2016 ve 2017’de tez ve kitap çalışmalarının önemli çoğunluğu dış göç kapsamında Suriyeli sığınmacılar ile ilgili olmuştur. Buradan hareketle üniversitelerin ve araştırmacıların sığınmacılık sorununa duyarız kalmadığını, sorunların tespiti ve çözüm önerilerinde farklı yaklaşımlar ortaya konulduğunu görölmektedir.

Uluslararası göç 21. yüzyıla damgasını vuran konulardan biridir. Disiplinlerarası bir alan olarak göç çalışmaları birçok ölkede ilgi görmektedir. Türkiye’nin de göç ve sığınma sorunu uzun bir süredir ölkede gündeminde yer almakta, bölgesel ve küresel gelişmeler dikkate alındığında bu alanda tartışmaların devam edeceği öngörülmektedir. Bu süreçte Türkiye’de toplumun en önemli kurumlarından biri olan üniversiteler, Suriyeli sığınmacılar konusu hakkında politika oluşturma sürecine yönelik çalışmalar yapmaktadır.

Gerçekleşen sığınma hareketlerinin etkisi her alanda yaşanıldığı için farklı disiplinler sığınmacılar konusunu kendi açılardan ele almıştır. Sosyoloji, kamu yönetimi, uluslararası ilişkiler, iktisat gibi birçok bilim dalı Suriyeli sığınmacıların durumlarını analiz etmiş, araştırmacılar yayınlar hazırlamıştır. Bu kapsamda Türkiye’de hem ulusal hem de uluslararası boyutlarda düzenlenen birçok sempozyum, kongre, panel ve konferanslarla söz konusu sorunun çözümüne katkı da bulunulmaya çalışılmıştır. Gerek uluslararası göçü ele alan derslerin üniversitedeki ders programlarında yer alması gerekse üniversite bünyelerinde araştırma merkezlerinin kurulması ile bilimsel ortamlarda sığınmacı konusu popülerlik kazanmıştır.

Bu bildiriye öncelikle göç ve sığınmacılık olguları hakkında kavramsal tanımlamalar yapılacaktır, daha sonra Türkiye’de bulunan Suriyeli sığınmacıların durumları hakkında bilgi verilecektir. Sığınmacılar konusunun üniversitelerin ne kadar gündeminde olduğunun anlaşılabilmesi için araştırma merkezleri, üniversitelerin ders programları, konu ile ilgili bilimsel etkinlikler değerlendirilecektir. Çalışmada Suriyeli sığınmacılar ile ilgili yapılmış tezlerin içerikleri analiz edilecektir. Yapılan çalışmaların avantajları ve kısıtlılıkları üzerinde durulmuş, genel bir değerlendirmede bulunulacaktır.

1. Göç ve Sığınmacılık Olgusu

Türk Dil Kurumu göçü, “*ekonomik, toplumsal, siyasi sebeplerle bireylerin veya toplulukların bir ülkeden başka bir ülkeye, bir yerleşim yerinden başka bir yerleşim yerine gitme işi, taşınma, hicret, muhaceret*” olarak tanımlamaktadır (tdk.com). Diğer bir tanımlama ile ise göç az veya çok sayıdaki bireylerin ya da grupların sınırların ötesine, yeni yerleşim alanlarına ve toplumlara doğru kalıcı hareketidir (Marshall, 1999, s. 685). Uluslararası Göç Örgütü (IOM) tarafından hazırlanan Göç Terimleri Sözlüğü’nde ise göç “*uluslararası bir sınırı geçerek veya bir devlet içinde yer değiştirmek. Süresi, yapısı ve nedeni ne olursa olsun insanların yer değiştirdiği nüfus hareketleri*” şeklinde tanımlanmaktadır (Uluslararası Göç Örgütü, 2009, s. 22).

Göç tanımları arasında farklılıklar olmasına rağmen göçler sadece insanların yer değiştirmesi ile sınırlı bir olgu olarak değerlendirilmemektedir. Göçlerin nedenleri ve sonuçları kapsamlı bir şekilde ele alınmalıdır. Bireyler veya toplumlar göç kararlarını verirken gideceği yerdeki dil, din, kültür durumu, çevre şartları, kazanç olanakları gibi birçok faktörü göz önüne almaktadır (Tekelli, 2008, s. 32). Bu nedenle göç sürecinin iyi yönetilebilmesi ve doğru politikaların uygulanabilmesi için kişinin göç kararını hangi etkenler altında ve nasıl verdiğinin bilinmesi gerekmektedir.

Dünya savaşları, çeşitli ülkelerde yaşanan devrimler, darbeler, bağımsızlık süreçleri, ülkeler arasında kutuplaşmalar tarih boyunca önemli kitlesel hareketlere yol açmıştır. Kitlesel sığınma hareketi, toplumsal yapılarda köklü değişime yol açma potansiyeline sahiptir. Bu hareketler ülkeler için hem bir fırsat hem de bir sorundur. Ülkeler gerek kendi iç güvenliğini sağlamak gerek insani dramlara engel olmak için bu alanda çeşitli düzenlemeler yapmaya başlamışlardır (Kaya ve Eren, 2014, s. 11). Uluslararası göç hareketlerini devletler sınır kontrolleri ile engellemekte, toplumlar göç sonrası sürece yönelik olumsuz tavır alabilmektedir. Bu nedenle uluslararası göç hareketleri oldukça değişken ve karmaşık bir süreçtir.

Sığınma olgusu ise ulusal ve uluslararası düzeyde işbirliği gerektiren, çok boyutlu ülkenin kültürel, ekonomik ve politik durumunu, nüfus yapısını, kamu düzeni ve güvenliğini etkileyen kapsamlı bir olgudur. Sığınmacının kim olduğu üzerinde ulusal ve uluslararası belge-

lerde çeşitli tanımlamalar yapılmaktadır. Göç terimleri sözlüğünde sığınmacı, “*ilgili ulusal ya da uluslararası belgeler çerçevesinde bir ülkeye mülteci olarak kabul edilmek isteyen ve mülteci-lik statüsüne ilişkin yaptıkları başvurunun sonucunu bekleyen kişiler*” olarak tanımlanmaktadır (Uluslararası Göç Örgütü, 2009, s. 49).

Türkiye’de çıkarılan kanun ve diğer yasal belgelerde de sığınmacı tanımı yapılmış, sığınmacıların sahip olduğu haklar belirlenmiştir. Bu bağlamda 1994 yılında çıkarılan Türkiye’ye İltica Eden veya Başka Bir Ülkeye İltica Etmek Üzere Türkiye’den İkamet İzni Talep Eden Münferit Yabancılar ile Topluca Sığınma Amacıyla Sınırlarımıza Gelen Yabancılar ve Olabilecek Nüfus Hareketlerine Uygulanacak Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelikte sığınmacı şu şekilde tanımlanmıştır:

Irkı, dini, milliyeti, belirli bir toplumsal gruba üyeliği veya siyasi düşünceleri nedeniyle takibata uğrayacağından haklı olarak korktuğu için vatandaşı olduğu ülke dışında bulunan ve vatandaşı olduğu ülkenin himayesinden istifade edemeyen veya korkudan dolayı istifade etmek istemeyen ya da uyuşu yoksa ve önceden ikamet ettiği ülke dışında bulunuyorsa oraya dönmeyen veya korkusundan dolayı dönmek istemeyen yabancı olarak tanımlanmıştır (Türkiye’ye İltica Eden veya Başka Bir Ülkeye İltica Etmek Üzere Türkiye’den İkamet İzni Talep Eden Münferit Yabancılar ile Topluca Sığınma Amacıyla Sınırlarımıza Gelen Yabancılar ve Olabilecek Nüfus Hareketlerine Uygulanacak Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelik, 1994).

Ülkelerin göç yönetimini belirlemesinde en önemli faktör karşılaştıkları göç hareketleri sonrasındaki deneyimleridir. Türkiye’nin bulunduğu coğrafya tarih boyunca önemli savaş ve iç karışıkların yaşandığı yer olmuştur. Türkiye bu gelişmelerden doğrudan etkilenen ülkelerin başında gelmektedir. Bu nedenle Türkiye tarih boyunca önemli sığınma hareketlerine ev sahipliği yapmıştır. 1922-1938 yılları arasında nüfus mübadelesiyle Yunanistan’dan 384.000 kişi, 1923-1945 yılları arasında Balkan ülkelerinden 800.000 kişi, 1933-1945 yılları arasında Almanya’dan 800 kişi, 1988 yılında Halepçe katliamından sonra Irak’tan 51.542 kişi, 1989 yılında Bulgaristan’dan 345.000 kişi, 1991 yılında Birinci Körfez Savaşı’ndan sonra Irak’tan 467.489 kişi, 1992-1998 yılları arasında Bosna’dan 20.000 kişi, 1999 yılında Kosova’dan 17.746 kişi, 2001 yılında Makedonya’dan 10.500 kişi Türkiye’ye sığınmıştır (Göç İdaresi Genel Müdürlüğü, 2014, s. 9-11).

Türkiye’ye yönelik son yıllarda gerçekleşen en büyük sığınma hareketi ise Suriye kaynaklıdır. Özellikle Suriye iç savaşı sonrası yaşanan kitlesel akınlar sonrası başta sınır kentleri olmak üzere birçok kentte yerleşmeler başlamıştır. Bunun sonucunda toplumsal yaşamda birçok problemler meydana gelmektedir. Günlük yaşamda ortaya çıkan sorunların giderilmesi ve sığınma hareketleri sonrası gelenlerin uyumunun kolaylaştırılması gibi birçok konunun yönetim sorunu ortaya çıkmıştır. Suriye kaynaklı sığınma hareketleri sonrasında göç sürecinin doğru yönetilememesinin sonucunda birçok çatışma ortaya çıkmaktadır.

Tüm bu gelişmeler düşünüldüğünde Türkiye’nin geçmişten bugüne bir sığınmacılık sorunu ile karşı karşıya olduğunu görülmektedir. Merkezi yönetim, yerel yönetim, sivil toplum kuruluşları, medya gibi birçok aktörü ilgilendiren bu sorunun önemli paydaşlarından biri de üniversiteler ve araştırmacılarıdır. Fakat özellikle uluslararası göç konusunda Türkiye’nin yasal ve idari yapısının tam anlamıyla şekillenmemesi, gelen sığınmacılar tarafından Türkiye’nin genellikle geçiş ülkesi olarak kullanılıp, ülkede kalış süresinin uzun olmaması gibi nedenlerle geniş kapsamlı sığınmacılık sorununa yönelik bilimsel birikim ve literatür oluşmamıştır. Suriye krizi sonrası üç milyonu aşkın Suriyelinin Türkiye’ye sığınması her kurumunda derin etki yaratırken, üniversiteler ve araştırmacıların da bu konuya olan ilgisi artırmaya başlamıştır. Böylece literatüre birçok farklı alanda katkılar yapılmıştır.

2. Türkiye’ye Yönelik Suriye Kaynaklı Sığınma Hareketlinin Durumu

Cumhuriyet tarihi boyunca Türkiye birçok sığınma hareketiyle karşılaşmasına rağmen kapsamı, etkisi ve sonuçları bakımından karşılaştığı en büyük göç dalgası Suriye kaynaklı sığınma hareketleri olmuştur. Suriyeli sığınmacılar Türkiye’ye ilk olarak gruplar halinde 2011’in Nisan ayında gelmeye başlamışlardır. Türkiye bu tarihten itibaren Suriyeli sığınmacılara açık kapı politikası uygulayacağını ilan etmiştir. Bunun sonucunda sayıları her geçen gün artarak devam eden bir sığınmacı sorunu her alanda belirgin olarak ortaya çıkmıştır.

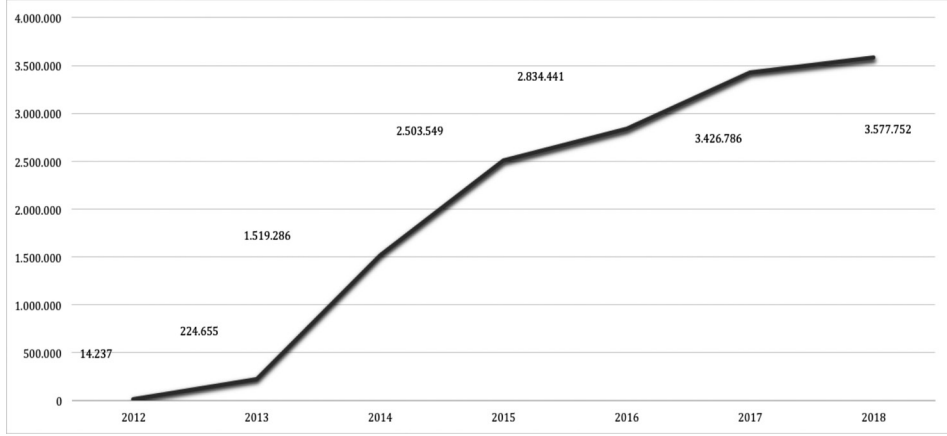
Türkiye’ye sığınan Suriyelilerin ilk karşılaştıkları sorunlardan biri hukuksal statü durumlarındaki belirsizlik olmuştur. Türkiye’de bulunan Suriyeli sığınmacılar herhangi bir uluslararası koruma statüsünü elde edememiştir. Bu statü sorunu çözmek için 2013 yılında Meclis’te kabul edilen ve 2014 yılında yürürlüğe giren 6458 sayılı Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu ile yabancılara ilişkin vize alma zorunluluğu, ikamet izni, vatansızların ve mültecilerin hukuki durumu, Göç İdaresi Genel Müdürlüğü’nün teşkilat yapısı gibi konular düzenlenmiştir. Bu kanunun 41. Maddesinde ise geçici koruma ile ilgili düzenlemeler yer almaktadır (Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu, 2013).

Siyasetçiler ve halk tarafından Suriye’den gelen sığınmacılar öncelikle misafir olarak tanımlanmıştır. Ancak herhangi bir hukuki karşılığı bulunmayan misafir ifadesi çeşitli belirsizlikler yol açmıştır. Bu nedenle Ekim 2011 itibarıyla İçişleri Bakanlığı’nın 1994 Yönetmeliği’nin 10. Maddesi uyarınca Suriyeli sığınmacılar “geçici koruma” statüsüne alınmıştır (Pandır, vd., 2015, s. 5).

Geçici koruma altındaki Suriyelilerin beş yılı aşkın süredir Türkiye’de bulunması artık durumlarının halk ve yönetim tarafından misafir olarak değerlendirilmesi ile açıklanamamaktadır. Fakat bu devletin resmi genelgelerinde mevcuttur. Örneğin AFAD’ın 9.9.2013 tarih ve 2013/8 nolu genelgesinin ismi “Suriyeli Misafirlerin Sağlık Ve Diğer Hizmetler Hakkında” dır. Geçicilik anlamında kullanılan misafir teriminin uluslararası hukukta herhangi bir yeri

yoktur (Altun ve Göre, 2016, s. 14). Sonuç olarak Suriyelilerin Türkiye’de hukuki statüsü uzun süren çalışmaların sonucunda geçici koruma ile belirlenmiştir.

Geçici koruma altındaki Suriyelilerin sayıları sürekli değişim göstermektedir. İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü tarafından sayılar hakkında veriler paylaşılmaktadır. Göç İdaresinin internet sitesinden alınan verilere göre yıllar itibariyle sığınmacı sayısı şu şekildedir:



Şekil 1: Yıllara Göre Geçici Koruma Kapsamındaki Suriyeliler

Kaynak: T.C. Göç İdaresi Genel Müdürlüğü, (05.10.2018 Tarihi itibariyle)

Üç milyonu aşan Suriyeli sığınmacıların demografik özelliklerini bilmek uygulanacak politikaların etkin olması açısından oldukça önemlidir. Örneğin 2016’da Göç İdaresi tarafından yayımlanan Göç raporunda Suriyeli yabancıların yaşlara göre dağılımları incelendiğinde; 2.834.441 Suriyeli yabancıların 321.460’ının 0-4 yaş grubunda olduğu, 170.272’sinin 35-39 yaş grubunda olduğu, 58.838’inin 65 yaş üstünde olduğu görülmektedir. Cinsiyete göre dağılıma baktığımızda ise bu sayının 1.323.054’ünü kadınlar, 1.511.387’sini erkekler oluşturmaktadır (Göç İdaresi Genel Müdürlüğü, 2016).

Kadın ve çocuklar gibi dezavantajlı grupların sayısının fazla olması sığınmacı sorunun önemle ele alınmasını gerektirmektedir. Eğitim, sağlık, barınma, güvenlik, uyum gibi birçok alanda sığınmacıların sorunlarına yönelik çözümler ortaya konulmaktadır. Süreç içerisinde hem Suriyeli sığınmacıları görmezden gelmenin ortaya çıkardığı sorunlar yaygınlaşmakta hem de yerel halkın Suriyelerle etkileşim içine girdiklerinde yaşadığı bir takım olumsuz olaylar halkın tepkilerinin artmasına neden olmaktadır. Bu olayların ortaya çıkmasını önlemek için kamu politikası yapıcı ve uygulayıcılarının Türkiye’de yaşayan Suriyelilerin yerel topluma uyumu üzerine çalışmalar yapması gerektirmektedir.

Geçici koruma altına alınan Suriyeli sığınmacılar ilk başlarda kendileri için kurulmuş kamp-lara yerleşirken zaman içerisinde Türkiye’nin çeşitli kentlerine hareket etmeye başlamışlar-dır. İç savaşın başlamasından sonra gelenler öncelikle sınıra yakın kentlere yerleşmiş, bu kentlerde yoğun bir Suriyeli nüfus oluşmuştur. Sınır kentlerinin yanında Türkiye’nin birçok iline hareket eden Suriyeli sığınmacıların yerleştiği kentlerde barınma, sağlık, eğitim, gü-venlik, istihdam gibi birçok sorun ortaya çıkmıştır. Bu sorunlar içerisinde en önemlisi gelen Suriyeli sığınmacılar ile yerel halk arasındaki uyum sorunudur.

2016 Göç Raporu’na göre, 2016 yılı sonu itibarıyla kayıt altına alınan Suriyeli yabancıların kentlere göre dağılımları incelendiğinde; ilk sırayı 438.861 ile İstanbul, ikinci sırayı 405.511 ile Şanlıurfa ve üçüncü sırayı 379.141 ile Hatay almaktadır. (Göç İdaresi Genel Müdürlüğü, 2016). Dolayısıyla bu kentlerde uyum konusunun öncelikli olarak ele alınması ile birlikte sorunların ortaya çıkması engellenebilecektir.

Sonuç olarak Türkiye’nin yaşadığı bu kitlesel sığınma hareketleri toplumsal yapısını derin-den etkilemiş siyasal, ekonomik ve sosyal birçok sorunu beraberinde getirmiştir. Bu yüz-den yaşanan kitlesel sığınma hareketlerinin yönetilmesi sorunu ortaya çıkmış, sorunların giderilmesi için politikalar yapılmaya başlamıştır. Sayıları milyonları aşan sığınmacıların hu-kuksal statüsünün tanımlanmasından, barınma, eğitim, sağlık, güvenlik, entegrasyon gibi birçok alanda çalışmaların yapılması gerekmektedir. Göç ve sığınmacılık olgusu hakkında genel bir kavramsal tanımlama ve Türkiye’de bulunan Suriyeli sığınmacıların durumunu ele aldıktan sonra lisansüstü çalışmaları değerlendirebiliriz. Üniversitelerin araştırma merkezi, yapılan konferans ve sempozyumlar, üniversitelerin müfredatları ve tez çalışmaları bu kap-samda ele alınacaktır.

3. Türkiye’de Lisansüstü Çalışmalarda Suriyeli Sığınmacıların Durumu

Lisansüstü çalışmaların artması için araştırmacıların sığınmacılar konusuna ilgi duyması gerekmektedir. Bunu sağlamak amacıyla öncelikle çeşitli bilim alanlarındaki ders program-larında ve ders içeriklerinde göç konusuna yer verilmelidir. Diğer yandan kurulacak araştır-ma merkezleri ile araştırmacılara çeşitli destekler sunulmalıdır. Göç hareketlerinin bilimsel ortamlarda tartışılması ve yeni bakış açılarının ortaya çıkması için bilimsel etkinlikler yay-gınlaştırılmalıdır. Yapılacak bu tür çalışmalar ile sığınmacıları hakkında yapılacak lisansüstü çalışmalar artacak, içerikler çeşitlenecektir.

Öncelikle bazı üniversitelerin ders programlarının uluslararası göçe ilişkin güncellediği gö-rülmektedir. Böylece konu müfredata dahil edilerek güncel sorunlar hakkında araştırma-cıların ilgilenmesi sağlanmıştır. Türkiye’de 193 üniversite bulunmaktadır. Bu üniversitele-rin mevcut müfredatlarında uluslararası göç konusu üzerinde derslerin yer verilmesi son

yıllarda söz konusu olmuştur. Genellikle kamu yönetimi, sosyoloji ve uluslararası ilişkiler bölümlerinde çeşitli derslerin içerisinde göç konusu ele alınmaktadır. Türkiye’de kamu yönetimi ve siyaset bilimi ve kamu yönetimi bölümleri üzerinde Gürses tarafından yapılan bir araştırma sonucunda on bölümde uluslararası göçü konu edinen ders tespit edilmiştir. Ders programlarına dünyada göç hareketleri, göç politikaları, göç, kentleşme ve yoksulluk, uluslararası göç ve nüfus hareketleri gibi farklı dersler eklenmiştir (Gürses, 2017a, s. 28). Üniversitelerin bölümlerinde siyaset bilimi ve kamu yönetimi, siyaset bilimi ve uluslararası ilişkiler, kamu yönetimi bölümlerinin toplam sayısı 120 olduğu düşünüldüğünde bu sayı oldukça yetersizdir (yok.gov.tr).

Türkiye’de lisans düzeyinde eğitim veren üniversitelerde uluslararası göçü konu edinen derslere yeterli düzeyde ilgi gösterilmemesinin yanında bu derslerin büyük çoğunluğu programlarda seçmeli statüde yer almaktadır. Bunun sonucunda araştırmacıların göç ve sığınmacılık sorunu hakkında farklı yaklaşımları ortaya koymaları kısıtlı olacaktır.

7. yılını doldurmaya yaklaşan Suriye iç savaşı sonrası, yaşanan sığınmacılık sorununa ilişkin olarak yapılacak çalışmalara akademik bir alt yapı hazırlamak amacıyla farklı disiplinler birçok sempozyum, konferans düzenlenmektedir. 29-30 Mayıs 2015 tarihleri arasında İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi tarafından Disiplinlerarası Göç ve Göç Politikaları Sempozyumu düzenlenmiştir. 12-13-14 Ekim 2017 tarihleri arasında ise 1.Uluslararası Kahramanmaraş Yönetim, Ekonomi ve Siyaset Kongresi göç teması ile toplanmıştır. Uluslararası 11.Kamu Yönetimi Sempozyumu 28-29-30 Eylül 2017 Tarihleri Arasında Fırat Üniversitesi ev sahipliğinde “Uluslararası Göç Ve Mülteci Sorunlarının Çözümünde Kamu Yönetiminin Rolü” başlığı ile gerçekleştirilmiştir. Kilis 7 Aralık Üniversitesi’nde 28-29 Nisan tarihleri arasında “Uluslararası Ortadoğu konferansları: “Ortadoğu’daki Çatışmalar Bağlamında Göç Sorunu” teması ile toplanmıştır. TESAM tarafından Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu “Ekonomik Siyasal Ve Sosyal Boyutları İle Göç” başlığı ile Uludağ Üniversitesi’nde 26-27 Ekim 2016 tarihinde yapılmıştır. Polis Akademisi tarafından iki yıldır düzenlenen göç temalı konferanslardan ikincisi 12-14 Ekim 2017 tarihlerinde Antalya’da “Göç ve Uyum” temasıyla gerçekleşmiştir.

Göç teması ile yapılan sempozyumlar çoğaltılabileceği bu bilimsel etkinliklerin artması araştırmacıların göç konusuna ilgisinin artmasını sağlamaktadır. Bu bilimsel etkinliklerde göç konusu genellikle Suriyelilerin sosyal entegrasyonu, Türkiye’nin sığınmacılara yönelik göç politikaları, kamu yönetiminin merkezi ve yerel düzeyde sığınmacılık sorununa bakışı, sığınmacıların hukuksal statüsü, sığınma hareketlerinin toplumsal, ekonomik yapıya etkisi gibi başlıklarıyla ele alınmıştır.

Türkiye’de göç üzere araştırma yapan merkezler ele alınırsa şuan için Türkiye’de 24 üniversite bünyesinde araştırma merkezi bulunmaktadır. Bu araştırma merkezleri, Balkan Araştırmaları, Diaspora Araştırmaları, Göç ve Sınır Güvenliği Araştırmaları, Göç Araştırmaları, Göç ve Göçmen Politikaları Araştırmaları, Göç ve Kent Çalışmaları, Göç ve Yerel Yönetimler Araştırmaları, Roman Çalışmaları gibi isimlerle kurulmuştur. Suriyeli sığınmacıları isminin doğrudan geçtiği bir araştırma merkezleri bulmamaktadır. Araştırma merkezleri genellikle İstanbul ve Ankara’da bulunan üniversitelerde kurulmuştur (goc.bilgi.edu.tr).

Sığınmacıların yoğun olarak yaşadığı illerde bulunan üniversitelerinde araştırma merkezlerin bulunması gerekmektedir. Böylece yapılacak alan araştırmaları yoluyla sorunların tespiti ve çözüm önerileri daha etkili olacaktır. Bu araştırma merkezlerinden birçoğu Suriye kaynaklı sığınma hareketleri sonrası kurulmuştur. Araştırma merkezlerinin göç konusunda çalışma yapan araştırmacılara gerekli katkıyı vermesi ile birlikte göç alanında bilimsel birikimin artmasına sağlayacaktır. Koç Üniversitesi, Bilgi Üniversitesi, Hacettepe Üniversitesi bu merkezler arasında önemli çalışmaları gerçekleştirmektedir.

Üniversite bünyesi dışında sivil toplum kuruluşları tarafından da gönüllü göç merkezlerde kurulmaktadır. Bu merkezlerinin sayısının artması ile birlikte lisansüstü çalışmalar etkilenecektir. Sonuç olarak araştırma merkezlerinin artması, düzenlenen bilimsel toplantıların yaygınlaşması ve üniversitelerin ders programlarında uluslararası göç hareketlerini konu alan derslerin yaygınlaşması sonucunda lisansüstü çalışmaların niteliklerinin artmasıyla birlikte çözüm önerileri daha etkili olacaktır.

Bugüne kadar yapılan birçok akademik tez sığınmacılık konusunu ele alınmıştır. Suriye krizi öncesinde çeşitli sığınma hareketleri tezlerde ele alınmıştır. Körfez krizi sonrası yaşanan sığınma hareketleri, Iraklı ve Afgan sığınmacılar bazı tezlerde incelenmiştir. Didem Danış tarafından yapılan bir araştırmada 2016 ve 2017 yıllarında savunulmuş göç konulu tüm tezlerin %44’ünün Türkiye’ye dışarıdan gelen göç, %17’sinin Türkiye dışı göç ve %14’ünün de iç göç olduğunu tespit edilmiştir. Toplam 134 tez arasından 70’i Türkiye’ye yönelik uluslararası göç hareketleriyle ilgiliyken, bunlardan içerik bakımından 32’si doğrudan Suriyelilere odaklanmaktadır. Toplam 134 tez arasında sadece 22’si iç göç konuludur (Danış, 2017b, s. 6).

2016 ve 2017 yıllarında yapılan tezlerde incelendiğinde “Suriyeli sığınmacı-mülteci- göçmen” kelime gruplarının geçtiği 27 tezin bulunduğu tespit edilmiştir. Araştırmacılar Suriyelilerin statüsü tanımlarken farklı terimleri çalışmalarının içeriğine göre tercih etmektedirler. 2016 ve 2017 Suriyeliler ile ilgili yapılan tezlerde bu durum şu şekildedir:

	Tez Sayısı
Göçmen	4
Mülteci	9
Sığınmacı	8
Suriye'den Gelen Göç	2
Suriyeli	1
Suriye Kaynaklı	2
Geçici Koruma Altında	1
Toplam	27

Şekil 2: Tezlerde Suriyelilerin Statülerine Göre Tanımlanması

Kaynak: Daniş, D. (2017b). "türkiye'de göç konulu tezler". gar-bülten no:1

Sonuç olarak göç: iç göç, uluslararası göç, zorunlu/isteğe bağlı göç, düzenli/düzensiz Göç, göçmen, sığınmacı ve mülteci gibi kavramlar farklı kişi ve kurumlarca bazı özellikleri ön plana çıkarılarak tanımlanmıştır. Lisansüstü çalışmalarda da bu durumun mevcuttur. Yapılan yüksekisans ve doktora tezlerinin incelenmesi sonucunda şu çıkarımlar yapılmıştır:

Yapılan 27 tezin 1'i doktora, 3'ü tipta uzmanlık, 23 tanesi yüksekisans tezidir.

Yapılan tez tarama sonucunda Suriyeli sığınmacılar hakkında araştırma konuları üç alanda yoğunlaştığı tespit edilmiştir. Bunlardan ilki sığınmacıların hukuksal durumunu ele alan çalışmalardır. İkincisi sığınmacıların ekonomik ve sosyal etkilerini inceleyen çalışmalardır. Sonuncusu ise uluslararası ilişkiler bağlamında Türkiye'nin sığınmacı politikalarını değerlendiren çalışmalardır.

Lisansütü yapılan çalışmalarda saha araştırmaları yaygın olarak kullanılmıştır. Araştırmacılar özellikle Suriyeli sığınmacıların yoğun olarak yaşadığı yerlerde anket ve mülakat teknikleri ile il örneğinde çalışmalar yapmıştır. Yapılan tezlerde bu il ve ilçeler şu şekildedir: Kilis(2) , Hatay (3), Nizip, Fatih, Esenler, Gaziantep (3), Muğla, İzmir, Ankara, Samsun. Çalışmaların daha çok iller özelinde yapılması oldukça önemlidir. Nitekim Suriyeli sığınmacıları uyumu noktasında illerin ekonomik, sosyal ve kültürel yapısı belirleyicidir. Suriye sınırına yakın kentlerde Türkiye'nin diğer bölgelerindeki illerdeki uyumun seviyesi değişkendir. Bu durumda kültürel, sosyal benzerlikler, akrabalık ilişkileri gibi çeşitli faktörler etkilidir. Fakat sınırdan uzak illerde hem uyum sorunları çeşitlenmekte hem de kentsel mekanların ortak kullanımı ile birlikte toplumsal kabul veya dışlanma ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle il örneğinde yapılan çalışmaların önemi artmaktadır. Araştırmacıların sığınmacıların kentler üzerine etkilerini veriler yolu ile tespit etmeli, kent yönetimin paydaşları ile birlikte bu verileri analiz etmelidir.

Suriyeli sığınmacılar ile ilgili yapılan tezlerin içerikleri incelendiğinde çalışmalarda ele alınan temel konular şunlardır:

- Suriyeli Kadın Sığınmacıların Durumu
- Suriyeli Çocukların Eğitimi
- Avrupa Birliği Bağlamında Türkiye’nin Sığınmacı Politikaları
- Uluslararası İlişkiler Kapsamında Türkiye’nin Suriye Dış Politikası
- Suriyeli Sığınmacıların İstihdam Durumu ve Çalışma Hayatına Etkileri
- Suriyeli Sığınmacıların Psikolojik Durumlarının Analizi
- Suriyeli Sığınmacıların Türkiye’ye Etkilerinin İktisadi Açısından İncelenmesi
- Suriyeli Sığınmacıların Sağlık Durumları, Sağlık Hizmetlerine Erişimi
- Suriyeli Sığınmacıların Sosyal Yaşama Etkileri
- Güvenlik Politikaları Kapsamında Suriyeli Sığınmacılar
- Suriyeli Sığınmacıların Siyasi Söylemdeki Yeri Ve İç Politikaya Etkileri
- Türkiye’nin Sığınmacı Politikaları ve Göç Yönetişimi
- Suriyeli Sığınmacıların Medyada Temsili
- Suriyeli Sığınmacıların Sosyal Yaşama Uyumu

Çeşitli statü tanımlamaları ile içerisinde “ Suriye” kelimesi geçen tezler farklı ana bilim dallarında yapılmıştır. Dağılım şu şekildedir:

Anabilim Dalları	Tez Sayısı	Anabilim Dalı	Tez Sayısı
İşletme	2	Sosyoloji	2
Medya Ve İletişim Sistemleri	1	Siyaset Bilimi Ve Kamu Yönetimi	3
Psikoloji	1	Eğitim Bilimleri	1
Siyaset Bilimi Ve Uluslararası İlişkiler	3	Çalışma Ekonomisi Ve Endüstri İlişkileri	1
Uluslararası Ekonomi Politikası	1	Kamu Yönetimi	1
Uluslararası İlişkiler	3	İktisat	1
Uyuşmazlık Analizi Ve Çözümü	1	İletişim	1
Halk Sağlığı	3	Coğrafya	1
Güvenlik Bilimler	1		

Şekil 3: Suriyeliler İlgili Yapılan Tezlerin Anabilim Dallarına Göre Dağılımı

Kaynak: Danış, D. (2017). türkiye’de göç konulu tezler”, gar-bülten no:1

Çalışmalar yoğun olarak sosyal bilimler alanında gerçekleşse de fen bilimleri alanında yapılan tezlerde bulunmaktadır. Örneğin Mimarlık Anabilim Dalı’nda yapılan bazı tezlerde konu ele alınmıştır. Diğer yandan sığınmacıların sağlık hizmetlerine erişimde yaşadığı sorunlar üzerine araştırmalar yapılmıştır. Diğer bir çalışma konusu ise iç savaştan olumsuz etkilenen sığınmacıların psikososyal durumları üzerine yapılan çalışmalardır. Çalışmaların farklı disiplinler tarafından yapılması konun tam olarak anlaşılması adına oldukça önemlidir.

Sonuç olarak sığınmacılık konusunun birçok yönünün olması farklı disiplinlerin sorunu ele almasını zorunlu kılmaktadır. Birçok farklı anabilim dalında çeşitli yaklaşımlar ile Suriyeli sığınmacıların durumu ele alınmıştır. Yapılan tezler genellikle durum tespitine yöneliktir. Ayrıca çalışmalar belirli konularda yoğunlaşmıştır. Türkiye coğrafi konumundan dolayı ileride başka kökenli gruplardan da sığınma talepleri alabilecektir. Bu nedenle sığınmacılık sorununu sadece Suriyeliler üzerinden tanımlamak ve ona uygun yaklaşımları benimsemek yeterli olmayacaktır. Yapılacak lisansüstü çalışmalarda eleştirel bilginin üretilmesi, her açıdan konunun ele alınıp kapsamlı bir yaklaşımın benimsenmesi gerekmektedir. Literatüre özgün çalışma katma açısından çalışmaların iller özellinde ele alınmasında önemlidir. İlgili kurumlardan alınacak istatistiksel verilerle birlikte yüzyüze gerçekleştirilecek görüşmelerle çalışmalarının içerikleri zenginleştirilmelidir.

Değerlendirme ve Öneriler

Akademik çalışmalar araştırmacıların konulara farklı yöntem ve bakışları ile çeşitlenen, birikimli ilerleyen bir süreçtir. Göç çalışmaları da bu kapsamda farklı disiplinlerin katkıları ile gelişmektedir. Dinamik bir olgu olan uluslararası göç hareketlerinin yaratmış olduğu etkileri incelemek için akademisyenlerin yeni kavram, kuram ve bakış açılarını sunması gerekmektedir. Araştırmacılar, Türkiye’de gelişen ve değişen ekonomik, sosyal ve kültürel şartları devamlı takip ederek göç alanının güncel bir şekilde iletmelidir.

Uluslararası göç konusu çok geniş bir çalışma alanı ve farklı disiplinleri bir araya getirme imkanı ve zorluğunu bir arada sunmaktadır. Göçlerin yaratacağı fırsat ve tehditleri seviyesini çalışma yapılan disiplinlerin yenilikçi ve çözüm getiren çalışmaları ile belirlenecektir. Uluslararası ilişkiler, Siyaset Bilimi, Sosyoloji, Psikoloji, Hukuk, Tıp, Coğrafya gibi alanlar göç hareketlerini ele almaktadır. Çalışmalar ortaya çıkan sorunların çeşitlenmesi ile sosyal hizmetler, sağlık, iletişim, kadın ve çocuk gibi farklı alanlarda zamanla yaygınlaşacaktır. Ayrıca araştırma merkezlerinin, hükümetlerin ve üniversitelerin desteği ile alanda çalışanların sayısı artabilecektir.

Suriye iç savaşı Türkiye’de bir sığınmacılık krizi yaratmış, milyonları bulan sığınmacı hareketi sonrası her alanda sorunlar ortaya çıkmıştır. Başlangıçta herkes durumun geçici olduğunu düşünse de sığınmacıların sayısı her geçen gün artmıştır. Bu nedenle Suriyeli sığınmacıların ülkelerine geri döneceği varsayımından yola çıkarak paradigma oluşturmak doğru değildir. Sığınmacıların ülkelerine tekrar dönmesi için Suriye’de sağlanacak kalıcı barışın en az 10-15 yılı alması düşünüldüğünde uzun bir süreç Türkiye’yi beklemektedir. Bu nedenle yapılan çalışmalarda bu durum göz önüne alınmalıdır. Sorun geniş açılardan ele alarak materyal üretilmeli, somut önerilerde bulunulmalıdır. Sığınmacılık konusu siyasal tartışmaların gündeminden alınarak bilimsel metodlarla inceleme alanına getirilmelidir. Böylece bilimsel çalışmalarla birlikte sığınmacılık konusu kurgulanan bir olgudan ve yanlış algılardan kurtulacaktır.

Diğer yandan Orta Doğu ve Orta Asya’da yaşanan siyasal gelişmeler Türkiye açısından potansiyel tehditler içermektedir. 1980’lerde İran Devrimi ve Körfez krizini aksine Suriye iç savaşı Türkiye’yi daha derinden etkilemiştir. Bu nedenle sorunun tüm aktör ve bileşenleri göz önüne alarak çalışmalar yürütülmelidir. Sığınmacılık sorununun çok boyutlu bir problem olduğu unutulmamalıdır. Sorunun çerçevesini ve nedenlerinin iyi belirlemek oldukça önemlidir.

Türkiye göç sosyal bilimlerde popüler bir çalışma alanı haline gelirken, bu konularda çalışma yürüten akademisyenlerin sayısı da hızla yükselmektedir. Nitekim doktora burslarında göç alanında araştırmacılara destek verilmektedir. Bu destekler sonucunda literatüre farklı çalışmalar dahil olacaktır. Bu çalışmalar ile Suriyeli sığınmacılar ile ilgili önermelerin ve algıların bilimsel olarak doğruluğu araştırılmalıdır. Çalışmalarda durum tespitinden ziyade farklı ülkelerin yaşamamış oldukları deneyimlerde incelenenip, karşılaştırmalı bir yöntem kullanılması karar alıcılar için önemlidir. Bilimsel yöntemlerle sorunların nedenlerini iyi tespit etmek ortaya konulacak çözüm önerilerinin işlerliğini sağlayacaktır.

Sığınmacılık konusu ile ilgili çalışmaların artmasının yanında bir diğer önemli konu da sığınmacılık konusunda politika uygulayıcıların bilimsel çalışmaları önemsemesi ve ortaya konan saha çalışmalarını değerlendirmesidir. Bu nedenle çalışmaların teoriden pratiğe geçmesi için bir öneri ve stratejiyi benimsemesi gerekmektedir. Üniversitelerin bu alana yönelik birimleri yaygınlaştırılmalı ve politika üretme sürecinde buralardan sağlanan veriler kaynak olarak kullanılmalıdır. Etkili ve etkin göç politikaların oluşturulması ,uygulanması durumunda ülkeye sığınanların yaratmış olduğu sıkıntıdan daha çok katkılarının da olabileceğinin bilimsel olarak ortaya konulmalıdır.

Sonuç olarak Türkiye’de uluslararası göç yönetilmesi gereken önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Türkiye’de araştırmacılar sığınmacılık sorunu sadece Suriyeliler kapsamında ele almamalıdır. Dünya’da göç hareketlerinin arttığı düşünüldüğünde Türkiye’nin tüm kurumları ile birlikte üniversitelerin de konuyu önemle ele alması gerekmektedir. Göçlerin siyaset, ekonomi, dinler, etnisiteler gibi birçok alanda etkileri olacaktır. Bu nedenle her bilim dalının bilimsel birikim sürecine katkı sağlaması gerekmektedir. Ayrıca Türkiye’de sığınmacıların yaşam durumları roman, belgesel, film ve müzikler ile ifade edilmeli, özgün çalışmalar ile göç alanı çeşitlenmelidir.

Kaynakça:

6458 sayılı Yabancılar Ve Uluslararası Koruma Kanunu”, 11 Nisan 2013 tarih ve 28615 sayılı resmi gazete.

Altun, U. ve Göre, Ö. (2016). *Sığınmacılar ve mülteciler raporu*. Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları : 311.

Danış, D. (2017b). Türkiye’de göç konulu tezler. *Gar-Bülten No:1*. ss. 5- 18.

Göç İdaresi Genel Müdürlüğü (2014). Türkiye ve göç. Erişim tarihi: 12 Ekim 2018. http://www.goc.gov.tr/files/files/goc_tasar%c4%b1m_icler.pdf,

Gürses, F. (2017a). Türkiye’de kamu yönetimi eğitiminde uluslararası göçü konu edinen derslerin incelenmesi . 11. *kaysem sempozyum bildirisi kitabı*. Yatkın, A. (edt.). ss. 25-40.

Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı. Erişim: 12 Ekim 2018. <http://www.yok.gov.tr/web/guest/universiteler>.

Göç araştırma merkezleri. Erişim: 12 Ekim 2018. <https://goc.bilgi.edu.tr/tr/baglantilar/4/universite-arastirma-merkezleri/>

Kaya, I. ve Eren, E. Y. (2014). *Türkiye'deki Suriyelilerin hukuki durumu arada kalanların hakları ve yükümlülükleri*. İstanbul: Seta Yayınları.

Marshall, G. (1999). *Sosyoloji sözlüğü*. (O. Akınhay ve D. Kömürcü, çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Pandır, M., Efe, İ., ve Paksoy, A. (2015). Türk basınında Suriyeli sığınmacı temsili üzerine bir içerik analizi. *Marmara İletişim Dergisi*. 24. ss. 1-26.

T.C. Göç İdaresi Genel Müdürlüğü 2016 göç raporu. erişim: 12 Ekim.2018. http://www.goc.gov.tr/files/files/2016_yiik_goc_raporu_haziran.pdf.

T.C. Göç İdaresi Genel Müdürlüğü. göç istatistikleri. erişim: 12 Ekim 2018. http://www.goc.gov.tr/icerik/goc-istatistikleri_363_378.

Tekelli, İ. (2008). *Göç ve ötesi*. İstanbul : Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Türk Dil Kurumu Sözlüğü. Erişim: 12 Ekim 2018. http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=tdk.gts.5bb3a5add3d351.95773854.

Uluslararası Göç Örgütü (2009). Uluslararası göç hukuku terimler sözlüğü. Erişim: 12 Ekim 2018. http://www.goc.gov.tr/files/files/goc_terimleri_sozlugu.pdf.

Din ve Yerlilik: Said Halim Paşa'nın Müttekabiliyet Eksenli Meşrutiyet Eleştirisi

Muhammed Yasir Okumuş*

Öz: Osmanlı modernleşmesi sürecinde din siyasal reformların meşruiyetini sağlayan bir unsur konumuna gelmiştir. Batılılaşmanın önemli temsilcilerinden olan Namık Kemal, Ziya Paşa, Ali Suavi gibi aydınlar, kökeni itibarıyla Batılı olan anayasa, meclis vb. kavramları Medine Vesikası, şûra gibi İslâmî kavramlara benzeterek meşrulaştırmışlardır. İslâmcılık akımının ideologlarından Said Halim Paşa'nın eserlerinde savunduğu görüşler göz önüne alındığında, bu kavramlar arasında farklılık ilişkisi kurduğu anlaşılmaktadır. Düşünce sistematüğını İslâm ve Batı medeniyetinin farklılıkları üzerine kuran Paşa, Batı menşeiili siyasal kurumların Osmanlı toplum yapısına uymayacağını savunmuştur. Batı ve Osmanlı'yı anlamadan taklitçi bir zihniyet ile girişilen siyasal reformların Osmanlı Devleti'ni mevcut durumundan daha kötüye götüreceğini düşünen Paşa, İslâm'ı temele alan bir yaklaşımla kendi toplumuna özgü olanın arayışı içerisine girmiştir. Avrupa'da doğan ulus-devlet fikrinin toplumsal altyapısını teşkil eden vatan ve millet kavramlarının gelişmediğı Osmanlı toplumunda Batılı siyasal kurumların kurulması ile Osmanlı Batılı bir paradigmaya uyanmıştır. Bu noktada Said Halim Paşa'nın İslâm itikadına ve ahlâkına dayandırdığı düşünce sistematüğü önem kazanmaktadır. Zira Paşa'nın düşüncesindeki İslâm, yerlilik düşüncesinin sabit zemini teşkil etmektedir. Bu sabit zemini dikkate almayan tepeden inme modernleşme çabaları Meşrutiyet rejimini vücuda getirmiş ve fakat Meşrutiyet'in ilanı beklendiğı üzere Osmanlı Devleti'nin bekasını sağlayamamıştır. Bu çalışmada Said Halim Paşa'nın 1913 yılında yayımlanan ve Meşrutiyet rejiminin en erken tenkidi niteliğindeki Meşrutiyet başlıklı eseri onun din anlayışı ve yerlilik düşüncesi etrafında incelenmiştir. İslâmcılık düşüncesi ve yerlilik kavramı arasındaki ilişkinin bu eser üzerinden ele alınması ile yerlilik düşüncesi literatürüne ve Said Halim Paşa literatürüne özgün bir katkı sunmak amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Said Halim Paşa, İslâmcılık, Yerlilik, Meşrutiyet.

Giriş: Osmanlı Modernleşmesi, Avrupa ile Münasebetler ve Sorunlar

Osmanlı Devleti, Batı karşısında askeri açıdan geri kalışını fark etmesi ile birlikte özellikle 18. yüzyıldan itibaren bir dizi ıslahat faaliyetine girişmiş, bu girişimler zamanla devletin değişik kurumlarında ve toplumsal yapıda etkisini göstermiştir. Bu süreç içerisinde devletin bekası üzerine kafa yoran çeşitli fikir akımları ortaya çıkmıştır ve bunlar beka meselesini farklı perspektifler çerçevesinde sorunsallaştırıp çözüm önerileri ortaya koymuşlardır (Okumuş

* Arş. Gör. Muhammed Yasir Okumuş, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, yasir.okumus@asbu.edu.tr
İstanbul Şehir Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Tezli Yüksek Lisans Programı

E., 2017a; Okumuş E., 2017b). Adına Osmanlı Modernleşmesi dediğimiz, değişen dönem şartlarına uyum sağlama ve devleti eski gücüne döndürebilme amacıyla ortaya çıkan ıslahat hareketlerinin bütünü, önce teknolojik atılım yapmak için Avrupalı devletlerin birikimlerinden faydalanma şeklinde tezahür etmiş, zaman içerisinde geniş bir yelpazeye yayılarak siyasal ve toplumsal yapılarda değişim taleplerinin ortaya çıkmasına kadar uzanmıştır. Anayasa ve meclis kavramları 19. ve 20. yüzyılın siyasal tartışmalarında başat kavramlar konumuna gelmiş, nitekim bu siyasal talepler devlet nezdinde karşılık bulmuş ve meşruiyet idaresi ilan edilmiştir. Meşruiyetin ilanı eşzamanlı olarak toplum yapısının devlet adamları ve aydınlar tarafından eleştirel bir üslupla tartışılmasına yol açmıştır.

Modern bir kalkınma ve kurtuluş ideolojisi olan İslâmcılığın ortaya çıkışı bahsi geçen ıslahat hareketlerinin bir neticesidir. İslâmcılık düşüncesi devletin ve toplumun kurtuluşunun kapsamlı bir yenilenme ile gerçekleşebileceğini iddia eder. Özellikle 19. ve 20. yüzyıllarda İslâmî düşüncüyü, söylemi ve eylemi hayata hâkim kılma amacında olan bu akım, akılcı bir yöntem ile başta Osmanlı olmak üzere, İslâm dünyasının Batı karşısındaki yenilgisini sona erdirmeyi ve İslâm ümmetini özgürleştirmeyi amaçlamıştır (Kara, 2013). İslâmcılık ideolojisi topyekûn bir Batılılaşmaya karşı çıkmakta, Batıdan faydalanılacaksa bunun derin analizler neticesinde yapılabileceğini savunmaktaydı. İslâmcılar bir yandan modernleşme hareketlerinin sunduğu Batı menşeli fikir, kurum ve uygulamalara İslâm geleneğine atıf yaparak karşı durmakta, diğer yandan da karşı çıktığı bu fikir, kurum ve uygulamaları yine İslâmî kaynaklardan destek alarak meşrulaştırmaya çalışmakta idi (Kara, 2013). Bir yandan Batı menşeli demokrasi modeli eleştirilmekte, bir yandan da bu modelin olmazsa olmazlarından olan anayasa ve meclis fikri, Medine vesikası ve şûra gibi İslâmî kavramlara benzetilerek meşrulaştırılmaktaydı.¹

İslâmî olandan beslenen meşruiyet arayışları Avrupa ve Osmanlı arasında bir benzerlik ilişkisi kurmayı gerektirmiş, bunun doğal bir neticesi olarak da gelenekten mecburi kopmalar yaşanmıştır. İslâm toplumlarının asırlık tecrübeleri sonucunda ulaşılan siyasal yapının değiştirilebilmesi için bu yapıyı ortaya çıkaran geleneğin sorgulanması Osmanlı ideolojileri için kaçınılmaz bir gerekliliktir. Anayasayı meşrulaştırmak için Medine dönemine atıf yapmak, meclis kurumunu kurabilmek için Peygamber ve dört halife dönemini işaret etmek tarihsel çizginin büyük bir bölümünden koparak Asr-ı Saadet dönemine bakan yeni bir tarih anlayışını ortaya koymaktan geçmektedir. Böyle bir yaklaşım ile İslâm'ın Peygamber ve dört halifeyi kapsayan ilk döneminde vuku bulan meşveret merkezli siyaset yapısı öne çıkarılmış, ilk halifelerin biat ile başa gelmesi seçimlere meşru zemin hazırlamıştır. Bu siyaset

1 Bu dönemde yapılan kültür-medeniyet ayrımı ve Osmanlı'nın Avrupa ile benzerliklerinin öne çıkarılması bu kapsamda değerlendirilebilir.

tarzının zaman içerisinde değişip hanedanlık sistemine dönüşmesi modern ideolojiler açısından geleneğin eleştirilmesini gerekli kılmıştır. Hal böyle olunca İslâmcıların devletin ve toplumun kurtuluş reçetesini İslâm'a özgün olan ilk dönem siyaset tarzına dönüş yapmakta görmeleri normaldir (Kara, 2014).

Avrupa ile benzerlik ilişkisi kurulduktan sonra onu taklit etmenin vicdani sorumlulukları hafiflemiştir. Zira İslâm toplumunun Avrupa'yı taklit etmesinin bir şekilde meşrulaştırılması gerekiyordu. Avrupa'nın toplumsal hafızadaki karşılığı küfür kavramına denk düşmekteydi, Avrupa dârü'l-harb idi. Bu algının canlı olduğu bir toplumsal yapıda Avrupa'dan bilgi, teknik ve tecrübe aktarımının yapılabilmesinin pek de kolay olmadığı takdir edilebilir bir gerçektir.² Böylesi bir toplumsal direnç Avrupa'dan transfer edilebilecek ihtiyaçların önünü kestiği için Avrupa'dan alınacak muhtevanın küfre sevk etmeyecek şekilde yumuşatılması gerekmektedir. Tam da bu noktada -benzerlik ilişkisine ek olarak- bir medeniyet ve kültür ayrışması ortaya çıkmıştır. Bu ayrımın temel iddiası medeniyetin insanlığın ortak malı olduğu, dolayısıyla da Müslümanların Avrupa'nın bilim ve teknoloji alanında ürettiklerini kullanabileceği idi. Bununla beraber toplumsal olan kültür örnek alınmayacak ve doğal olarak da küfre bulaşılmamış olunacaktı. Islahatlar bu şekilde yapılırken tabiri caizse bir tür seküler mantık devreye sokulmuş, taklit edilecek uygulamaların dini tecrübe ve sembollerden ayrılması işlemi başlamıştır.³

Benzerlik ilişkisi ve kültür-medeniyet ayrımının öne çıkarılması toplumun siyasal değişime dair önyargılarının kırılması noktasında önem arz etmektedir. Bu iki yaklaşım ile siyasal değişimin toplumsal meşruiyetini sağlamanın kaçınılmaz bir gereği olarak İslâm ve Batı medeniyeti arasında seçici geçiren bir ilişki kurulmuştur. 18. yüzyılın sonlarına kadar Batı'yla

2 Mesela, Batılılaşmanın önemli temsilcilerinden birisi olan Sultan II. Mahmud'un "Gâvur Padişah" olarak anılması bu toplumsal algılar ile ilişkilidir.

3 Kültür ve medeniyet ayrımı hususunda Said Halim Paşa için bir parantez açmak gerekir. Yazdıklarından yola çıkarak Said Halim Paşa'nın bu husustaki tavrının net olduğunu söylemek güçtür. Risalelerinde "medeniyet" kelimesi sübjektif bir kavrama tekabül eder. Dolayısıyla insanlığın ortak malı gibi bir tanımlamadan bahsedilemez. Burada net bir kültür medeniyet ayrışmasından söz etmek mümkün değildir (Akin, 2011). Paşa, Avrupa'daki siyasal sistemin temellerini Hristiyanlık dininden aldığı savından hareketle kültür ve medeniyet ayrımının yapılamayacağını sezdirmektedir. Paşa'nın kültür ve medeniyet ayrımına yönelik eleştirel duruşu düşünce sistematizindeki hiyerarşi ile yakından alakalıdır. Medeniyet kültürü, kültür de medeniyeti etkiler. Bu durumda da Avrupa'nın ürettiği medeniyet onun kültüründen etkilenmiş olacaktır. Bu nedenle medeniyet ve kültür arasında kesin bir ayrıma gitmek pek de mümkün değildir. "Batı için her yol Roma'ya giderse, İslâm dünyası için de her yol Mekke'ye gider." (Said Halim Paşa, 2015, s. 190) sözü oldukça belirgin bir duruşu göstermektedir. Ancak bu cümleyi sarf eden bir müellifin, bir başka yerde Batı'dan faydalanmak gerektiğini söylemesi bir tezat doğurur. "Bu bilim ve teknik bugün Avrupa'dadır. O hâlde yapacağımız iş açıktır: Bu bilim ve tekniği Avrupalılardan öğrenmek. Evet, gerek unutmuş olduğumuz deney yöntemini, gerek câhili bulduğumuz yeni teknikleri tahsil etmek." (Said Halim Paşa, 2015, s. 210). Her iki alıntıyı göz önüne alınca Paşa'nın sosyal ve siyasal ile teknik arasında bir tür ayrım yaptığı varsayımında bulunulabilir. Paşa, Batı'dan tekniğin alınabilmesine kapı aralıyorsa şayet, o halde kendisini tekniğin siyasal amaçları ya da "kapitalizmin iktisadi rasyonalizmi" (Özel, 2013, s. 163) çerçevesinde eleştirmek mümkündür. Bu konu hakkında İsmet Özel'in Üç Mesele eserine başvurulabilir.

farklılıklar üzerinden kimlik inşa edilirken, Osmanlı Batı'nın zıttı iken, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren benzerlikler öne çıkarılmaya başlanmıştır. Mesela Batı'daki bilimsel gelişmelerin aslında İslâm dünyasından alındığı ve geliştirildiği, dolayısıyla bizim bu gelişmeleri ithal etmemizde bir sakınca olmadığı fikri bu dönemde oldukça popüler bir fikirdir. Tarih boyunca küfür ehli olması hasebiyle düşman olarak tanımlanan Avrupa bu süreç sonrasında bir merci-i taklit konumuna gelmiştir.

Toplumsal sorunların çözümünün ve devletin bekasının dini ihyadan geçtiği savıyla hareket eden İslâmcılığın, modernleşme önerisini dinî bir söylem ile meşrulaştırması anlaşılabilir bir durumdur. İslâmcılık gibi din merkezli bir ideoloji, toplumsal yapı ve kurumları kâinatın temel düzeni ile birlikte ele almakta (Okumuş E., 2010), sosyal olanı eşyanın tabiatı ile ilişkilendirmektedir (Berger, 1975). Böyle bir yaklaşım toplumsal değişimin ve onun bir uzantısı olan siyasal değişimin etki ve sonuçlarını meşru bir zemine oturtmaktadır. Dünyevî bir alan olan siyasetteki değişimler, daha özelde ise rejim değişiklikleri dini inançların, sembollerin ve geleneğin yardımı ile meşrulaştırılabilir.

Said Halim Paşa'nın 1913 yılında yayınladığı *Meşrutiyet* eseri Meşrutiyet rejiminin erken bir tenkidi olması ve satır aralarında İslâmcılığın da aralarında bulunduğu modern Osmanlı ideolojilerinin yaygın argümanlarına eleştirel bir yaklaşım göstermesi açısından önemli bir eserdir. Paşa'nın özgün siyasi yapı talebini ve meşrutiyet eleştirilerini anlamlandırmak için eserlerini bütüncül olarak ele almak ve düşünce sistematüğünü kavramakta fayda vardır. Paşa'nın fikirleri dört basamaklı bir hiyerarşi etrafında örülüdür. Bunlar itikâdî, ahlâkî, içtimai, siyasî basamaklardır. Basitçe anlatmak gerekirse ahlâk itikat temellidir, içtimai yapı ahlâkî prensipler çerçevesinde ortaya çıkar ve siyasî yapı da bu içtimai yapının bir yansıması niteliğindedir (Said Halim Paşa, 2015).⁴ Said Halim Paşa'nın yaşadığı dönemde kendi hiyerarşisi içerisinde en üst katmanda bulunan siyaset -ki o günün koşulları içerisinde devletin bekası olarak nitelendirilebilir- en temel konuma gelmiştir. Dolayısıyla hiyerarşi alt üst olmuş, köklerini itikattan, ahlâktan ve içtimaiyattan almayan bir siyasi mekanizma ortaya çıkmıştır. Dinamikleri itibarıyla toplumun bu hiyerarşinin ilk üç katmanına göre konumu değişmiştir, fakat siyaset arayışı bu katmanlardan kopmuştur. Bu da doğal olarak bir müteakiliyet (karşılıklık) problemini ortaya çıkarmaktadır.

Yerliliğin ana kaynaklarından birisi olan ve varoluşsal bir öneme sahip olan İslâm (Yıldırım, 2010) Said Halim Paşa düşüncesinin en temel basamağıdır. Tanzimat'a kadar Türk ve Müslüman kimliği arasında herhangi bir ayrımın yapılmamış olması hem İslâm'ın kimliğin varoluşsal ana parçası olmasıyla hem de bunun doğal bir uzantısı olarak öteki olanı küfür olarak tanımlamasıyla alakalıdır (Yıldırım, 2010). Paşa'nın din temelli medeniyet yaklaşımının

4 Bu hususla ilgili daha ayrıntılı açıklamalar için bkz. ss. 77-125-145-157.

Tanzimat ile belirginleşen modern kırılmadan önceki dönemden beslendiğini iddia etmek yersiz olmasa gerektir. Bu anlayış, modernleşmenin Osmanlı toplumunun birikimine göre gerçekleşmediği iddiası ile toplumsal ve siyasal olana mütakabiliyet çerçevesinden yaklaşılmamasını gerekli kılmıştır. Said Halim Paşa düşüncesinde bugün adına yerlilik düşüncesi dediğimiz fikri tartışmaların parçacıklarına rastlanılmasının nedeni aynı ortak kaygıların zuhur etmiş olması ve ortak kaynaklardan beslenilmiş olmasıdır.

Yerlilik, İslâm ve İslâmcılık

Modern bir kavram olan yerliliğin izdüşümleri, farklı boyutları ve katmanları olduğu için geniş bir alana yayılmaktadır. Modernleşme ile birlikte idrakine varılan, modernleşmenin karşısında konumlanan; mekânsal, zamansal, sosyal, kültürel, siyasal ve en önemlisi dinî bağlamları olan yerliliğin tanımını yapmanın zorluğundan olsa gerek, ne olmadığı üzerinden kavramsal bir çerçeve çizmek daha sık benimsenen bir yaklaşım olagelmıştır. Tarihsel olarak bakıldığı zaman yerlilik düşüncesinin Osmanlı düşüncesinin modernleşme karşısında kendini koruma çabası ile hissetmeye başladığı, bir tür paradigmal uyum kaygısı olduğu söylenebilir (Erol, 2016). Buradan yola çıkılırsa yerlilik, modernleşme ile kopuşa uğrayan ve bu kopuşla bilincine varılan geleneğin nasıl bir tavırla hangi şekilde tesis edileceği sorusunu cevaplama girişimidir.⁵

Girişte yapılan tanımlamadan da anlaşılacağı üzere İslâmcılığın hareket noktası, İslâm'ın toplumdaki yerleşik yapının kurucu akli olduğudur. Bununla beraber İslâm ulaşılması gereken bir idealdir de (Akin, 2011). Bu iki noktanın iki yansıması mevcuttur. Yerleşik düzenin kurucusu olan İslâm, Batıya ve Batıcı zihniyete karşı korunması gereken bir fenomendir çünkü onu korumak yerleşik düzeni korumaktır. İslâm'ın ulaşılması gereken bir ideal olarak tanımlanması ise İslâmcılığın içe dönük eleştirel tutumunu belirler. Gelenek ile bütünleşen ve İslâm'ın kaynaklarından uzaklaşma ile ortaya çıkan yanlış inanışları ortadan kaldırmak, bir tür öze dönüş başlatmak amacının kaynağıdır.⁶

Geleneğin oluşumu din etrafında gerçekleşir ve gelenekten kopuş da din alanından başlamıştır. Modernleşme ile karşılaşan insan yaşadığı dinin farklı yorum biçimlerine yönelmekte, din ile nostaljik bir ilişki kurmaktadır. Dinin pratiklerini ve dini düşüncüyü içinde bulunduğu zamanın şartlarına uygun hale getirme çabası -bilinçli veya bilinçsiz olarak- tarihsel bir saptamaya dönüşmekte ve zamansal bir yaşanmışlık çizgisi olan geleneğin belli ölçülerde ya da

5 Murat Erol iki tür yerlilikten bahsetmektedir. Bunlardan ilki bir milletin zaman ve mekân bağlamındaki yaşanmışlığı, ikincisi de modernleşme ile karşılaştıktan sonra tepkisel olarak ortaya çıkan bir öze dönüş çabası olan yerliliktir (2016).

6 Bu durum bir anlamda yerliliğin dönüşümü ile eşanlamıdır (Akin, 2011). Çünkü yerlilik toplumun zaman ve mekân bağlamındaki yaşanmışlıklarının toplamıdır (Erol, 2016), bir anlamda gelenek ile yerlilik eşdeğerdir.

bütünüyle yok sayılmasına sebebiyet vermektedir. Kaynağa dönüş fikri, sorunları geleneğe mal eden, zamanın sorunlarına çözüm üretmek isterken kendi zamanına yabancılaşma tehlikesini açığa çıkaran bir sapma olabilmektedir (Erol, 2016). Bu noktada Said Halim Paşa'nın risalelerinde toplumsal mütekabiliyet arayışını destekleyecek bir tarih anlayışının bulunmadığını da belirtmek gerekir. Paşa'nın siyasetin sosyal ve kültürel ile olan ilişkisini kurma çabasında tarihin devreye girmesini beklemek yerindedir, zira bu ilişkiyi taşıyabilecek en geniş ve fonksiyonel alan tarihtir. Fakat Paşa'da tarih konusu bir boşluğa denk gelmektedir. Tarih alanının eksikliği kaynaklara dönüş fikri ile açıklamak en makul seçenek olarak görünebilir fakat eserlerinde böyle bir yaklaşım da açık olarak benimsenmemiştir. Kaynaklara dönüş fikrinin olmayışı kendisini tipik bir İslâmcı söylemden uzaklaştırır.

Osmanlı modernleşmesi mevzu bahis olduğunda toplumsal ve siyasal konuları dinin alanına girmeden tartışabilmek mümkün değildir. Zaten Osmanlı'nın duraklama ve geri kalma devirlerinde din etrafında ciddi tartışmalar yaşanmış, önerilen çözümler bir şekilde dine temas etmiştir. Modernleşme döneminde İslâm, başta Sultan II. Abdülhamid döneminde devletin de resmî ideolojisi konumuna gelen İslâmcılık olmak üzere bütün siyasi ideolojiler için başat bir faktördür. Çünkü sınırların daralması ve göçler nedeniyle artık bir İslâm toplumuna dönüşen Osmanlı'nın küfre karşı konumunu sorgulamak, kimliği önemli ölçüde teşkil eden İslâm'dan bağımsız düşünülemez ve aynı zamanda İslâm değişimi meşrulaştırmanın bir aracıdır. Ziya Paşa, Namık Kemal ve Ali Suavi gibi batılılaşmaya sıcak bakan Osmanlı aydınlarının Batılı çağdaşlarının İslâm'a eleştirilerine karşı ortaya koydukları tavır başka türlü açıklanamaz.⁷ Aynı durum Türkçülük akımının temsilcileri için de geçerlidir. İslâmcılar tarafından İslâm'ı kavmiyetçi bir ideolojinin bir parçası haline getirdiği için eleştirilen Türkçülük de (Tunaya, 1998) İslâmcılık gibi Osmanlı toplumunun kimliğini İslâm'ın teşkil ettiğinin farkındadır (Okumuş M. Y., 2017).

Ahmed Cevdet Paşa (2010) *Ma'rûzât*'ında Avrupa devletlerinin temelini vatan sevgisiyle oluşmuş milletlerin teşkil ettiğini, Osmanlı'da ise vatan ve millet kavramlarının böyle bir olgunluğa erişmediğini belirtmektedir. Cevdet Paşa'ya göre Osmanlı için bu temeli oluşturacak kurum İslâm'dır çünkü İslâm Osmanlı tebaasının paylaştığı en güçlü ortak paydadır (Karpat, 2011). İcat edilmiş bir vatanın aksine, doğal vatan kendisine bir ulus inşa etme gereği duymaz, çünkü onun tarihsel süreç içerisinde kendisi ile eşzamanlı ortaya çıkan bir milleti vardır. Bu milleti oluşturan ana damar da kimliğin esas bileşeni olan İslâm'dır. Ancak her ne

7 Ernest Renan'ın "İslâm terakkiye mânidir" cümlesiyle mütemmim olan yaklaşım Said Halim Paşa'nın yaşadığı dönemin yükselen eğilimlerindendir. Bu fikre karşı ulemeden ve aydınlardan tepkiler yükselirken siyaset içerisinde bu fikri savunanlar da mevcuttu. Namık Kemal'in meşhur Renan Müdafaaanamesi eseri akla ilk gelen reddiyedir. Said Halim Paşa da dinin şartlara göre yüceltilip aşağılanacak bir mefhum olmadığını savunur. Bu anlamda dinin ontolojisi şartlardan bağımsızdır, şartlara göre dine yöneltilecek değer yargıları dini bağlamaz, olsa olsa dini algılayış, yaşayış biçimlerini bağlayabilir.

kadar bu vasıfları taşısa da Osmanlı bir millet-devlet olamamış, netice itibarıyla cumhuriyetin ilanı ile birlikte bir ulus-devlet vücuda gelmiştir. Ulus devlete giden süre Osmanlı'nın Batılı bir paradigmaya uyanmasına sebep olmuş, toplumsal yapı bu paradigmanın gerektirdiği siyasi dönüşümü taşıyamamıştır (Erol, 2016; Okumuş, 2017). Batı menşeli siyasi kavram ve yapıları mevcudun yerine ikame edebilmek için yerleşik anlayış ve yapıları söküme uğratmanın gerekliliği, gelenek çizgisinin zayıflatılmasını ve tarihsel bir kopuşu zorunlu kılmıştır.

Ahmed Cevdet Paşa'nın bu husustaki görüşlerini paylaşan Said Halim Paşa (2015), Hristiyan Batı devletlerindeki ulusallık temelli yapının Osmanlı siyaseti içerisinde karşılık bulamaya-çağını, bunun nedeninin de İslâm birliği ve kardeşliği ilkesi ile ilgili olduğunu düşünmektedir. İslâm dinine özgü bir duygu olarak nitelendirdiği bu kardeşlik ve birlik duygusunun -en azından o dönemin şartları içerisinde- ümmet içerisinde ayrı ayrı ulusların çıkmasını engelleyeceğini düşünmektedir. Buna ek olarak, Batı'nın ulus devleti üretmesinin yüzyıllar içerisinde birbiri ile uyumlu unsurların birleşmesiyle gerçekleştiğini, Osmanlı'da ise siyasal birliğin ayrışık unsurlardan oluştuğunu söyler. Bir İslâm imparatorluğunda farklı dinlere mensup olan milletlerin uzunca bir süre boyunca varlığını sürdürebilmesi İslâm'ın siyasal imkânları ile yakından ilgilidir. Gayrimüslim tebaanın bu siyasal birlikten ayrılması ile elde kalan farklı kavimlerden Müslüman tebaa İslâm kardeşliği, ümmet birliği ilkeleri ile bütün farklılıklarına rağmen uluslaşmayacaktır. Bu düşünce, temsilcisi olduğu İslâmcılık akımının Osmanlı'nın gayrimüslim tebaasını yitirmesini müteakip İslâm milletinin bir arada kalacağı umuduyla birebir ilişkilidir.

Tabii ki bu düşüncenin bir umut düzeyinde kalmaması için İslâm'dan uzaklaşarak içinde bulunduğu duruma düşen Osmanlı toplumunun yeniden İslâmlaşması gerekmektedir. *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye*'de sorunu bu şekilde tespit eden Paşa, *İslâmlaşmak* eseri ile de bir reçete yazmıştır. İslâm'dan zihnen ve ahlâken uzaklaşan toplumun (Bostan, 2011) çöküş nedeni toplumun dine şeklen bağlı olması değil, geleceğini inşa ederken faydalanmaya çalıştığı kaynakların yanlış olmasıdır. Toplumu yanlış kaynaklara yönlendiren de dininin hükümlerini yanlış anlayıp yanlış uygulamasıdır (Said Halim Paşa, 2015). İslâmlaşmanın ne olduğu ve nasıl gerçekleşeceği makalenin ilgi alanına girmemekle birlikte Said Halim Paşa'nın *İslâmlaşmak*'ta muğlak bir kavramı somutlaştırdığını söylemekte fayda vardır (Sala, 2014).

Meşrutiyet'e Dair Soruşturma: Taklitçilik, Mütakabiliyet ve Siyasal Değişimin Dinamikleri

Meşrutiyet başlıklı risalesinde Said Halim Paşa'nın eleştirilerinin temelinde toplumsal ve siyasi sistemin birbirine uyumu vardır. Bu risale Paşa'nın daha önce kaleme aldığı *Mukallidliklerimiz* adlı risale ile bir bütünlük oluşturur. Paşa'nın dört basamaklı düşünce sistemi de her bir basamak kendisinden sonra gelen basamağı belirleyici özelliğe sahiptir. Sistemin itikâdî ve ahlâkî basamaklarında görülecek aksaklıklar toplumsal ve siyasi sistemin işlev-

sizleşmesine yol açmaktadır. Aynı şekilde, alt basamakları hesaba katmadan üst basamaklarda yapılacak tepeden inme değişim girişimleri de sorunlu bir yapıya sebep olmaktadır.

Said Halim Paşa'ya (2015) göre meşrutiyet rejiminin ilanı böyle anormal bir gidişatta, taklitçi bir yöntem benimsenerek gerçekleşmiştir. Bu yaklaşımın mutluluk getirmeyeceğini belirten Paşa, bu sistemin Osmanlı aydınlarının ve siyaset adamlarının içinde bulundukları toplumu tanımlarını dahi engellediğini, elem verici bir sosyal kargaşa ve siyasal anarşiye sebep olacağını belirtir. İslâm dinine mensup olan ve İslâm ahlâkıyla yoğurulan Osmanlı toplumuna meşrutiyet rejimini getirmek, bu sistemin Osmanlı toplum yapısına uygunluğunu hesaba katmadan yapılmış bir hamledir. Batı medeniyetinin iç dinamikleri neticesinde ortaya çıkan siyasal düzeni, tabiatı tamamen farklı olan Osmanlı toplumuna uygulamaya çalışmak başarısız bir girişim olmaya mahkûmdur. Meşrutiyet'in ilanı yöntem itibarıyla eksiklik ve problemler barındırmaktadır ve toplumsal mütekabiliyet ekseninde bir dönüşüm uğraması gerekmektedir. Başka milletlerin tecrübelerinden istifade etmeye kalkışan bir milletin, tamiri imkânsız bir takım hatalara düşmemesi çok güçtür (Said Halim Paşa, 2015). Nitekim toplum ve siyasetin şekillenmesinde öncül sâbite olan İslâm'ın algılanışındaki ve yaşanışındaki problemler toplumsal ve siyasal problemler olarak baş göstermiştir.

Said Halim Paşa'ya göre anayasanın, meclisin ve meşrutiyet rejiminin tesisi gerçekleştiren bunların Batı toplumlarının tarihsel tecrübeleri sonucunda ortaya çıktığı göz önüne alınmamış, Osmanlı toplumuna uygunluğu üzerine yeterince kafa yorulmamıştır. Anayasa ve meclis kurumları Avrupa halkları arasında cereyan eden ayrışma ve çatışmaları sonlandırmak amacıyla yapılan bir sözleşmenin tezahürleridir. Reform ve Rönesans gibi önemli süreçleri geçiren, protestanlaşan, sekülerleşen Avrupa toplumları kendi sorunlarına çözüm bulurken içinde bulundukları şartların gerektirdiği şekilde modeller geliştirmişlerdir. Mesele meşrutiyet rejiminin vazgeçilmez parçalarından olan siyasi partiler Avrupa toplumunun yaşadığı iç çatışmaların, bölünmelerin ve sınıfsal ayrımların bir yansıması olarak ortaya çıkmışlardır (Said Halim Paşa, 2015). Osmanlı siyasetine siyasi partilerin girişi benzer sınıfsal ayrımların bulunmadığı Osmanlı toplumunda işlevselliğinden uzak kalmakta, yapay çatışmalar üretmektedir. Nurettin Topçu'nun (2013) da belirttiği üzere, Osmanlı'da toplum ve devlet aynı çizgi üzerinde bulunmaktaydı ve benzer bir hareket tarzına sahipti.

Meşrutiyet rejiminin mütemmim cüzü olan Osmanlı Kânûn-ı Esâsî'si, Batı'nın değerleri ve toplumsal yapısı anlaşılmadan kanunlarının taklit edilmesi yolu ile yapıldığı için Paşa'nın sert eleştirilerine maruz kalmıştır. Siyaset kurumunun toplumsal tecrübelerden süzülerek ortaya çıktığı ve toplumlara has özellikleri olduğunu savunan müellifin Batı'nın tecrübelerinden süzülerek ortaya çıkan bir siyaset modelinin Osmanlı gibi itikâdî temelinden itibaren Batı'dan farklı olan bir ülkede uygulamaya koyulmasını ciddi bir sıkıntı olarak görmesi normaldir. Kânûn-ı Esâsî'yi hazırlayan devlet adamları ve aydınlar hem Batı'yı hem de

Osmanlı'yı yeterince tanımamaktadırlar. Zaten Paşa'ya göre Osmanlı toplumu ve Avrupa toplumunun farklılığını iyi gözetememek Osmanlı'yı buhranlar içerisinde düşürmüş, devletin yıkılmasına kapı aralamıştır.

Kânûn-ı Esâsî'yi hazırlayanların Batı ve Osmanlı'yı tanımamaları bir kenara, bunları Avrupa'daki reformculardan ayıran yapısal farklılıklar mevcuttur (Said Halim Paşa, 2015). Osmanlı toplumundaki siyaset arayışını Avrupa'daki ıslahat hareketlerinden ayıran en fark özellik Avrupa'da ıslahat hareketlerini burjuva yürütürken Osmanlı'da bunu memur sınıfının yürütmesidir. Burjuva sınıfı devletten bağımsız olması hasebiyle daha hür düşünme imkânına sahipken ve statükoya karşı daha cesur hareket edebilirken, memurlar Osmanlı toplumunun belki de en aydın kesimini oluşturmalarına rağmen devlet otoritesine boyun eğdikleri için ıslahatı yönetecek cesarete sahip değillerdir (Said Halim Paşa, 2015). Uygulanmaya çalışılan modelin Osmanlı'ya uyumu şöyle dursun, aktörler tecrübeleri ve içinde bulundukları şartları bakımından birbirlerine denk bile değillerdir. "Meslekleri gereği ülkenin zararına yaşayan bir alay devlet memurunun (Said Halim Paşa, 2015, s. 48)" burjuva gibi ekonomik özgürlük sahibi bir sınıfın gerçekleştirdiği siyasal reformları gerçekleştirebileceği kanısına varmasının ardında, siyasal reformlar neticesinde toplumsal yapının da değişeceği inancı yatmaktadır. Oysa Paşa'nın savunduğuna göre, toplum siyaseti belirler, siyaset toplumu değil.

Meşrutiyetin olumsuz yanlarına yaptığı atıflara rağmen Said Halim Paşa'da meşrutiyetten vazgeçme durumu söz konusu değildir. Esasen bir yandan meşrutî sistemin devamlılığını dilerken, bir yandan da meşrutiyet için yapılan reformları eleştirmektedir. Modernleşme ile ilgili bir hesaplasmadan ziyade yanlış modernleşme ile bir hesaplasması vardır denilebilir. Paşa Osmanlı siyasal reformcularına ve reform sürecine ciddi tenkitlerde bulunmakta, fakat bunların çözümü noktasında açık bir çözüm sunmamaktadır.

Paşa'nın sıklıkla bahsettiği toplumsal yapı pek tabii tarihsel süreç içinde oluşmuş bir yapıdır. Dolayısıyla toplumsal dinamiklerden bahsederken gelenek bir kenara bırakılamaz. Paşa'da gelenek ve tarih noktası ciddi bir boşluğa tekabül etmektedir. Dolayısıyla ortaya aynı anda hem geleneğin bir tezahürü olan toplumsal yapıya atıf yapılan hem de bu tarihsel sürecin ve gelenek inşasının es geçildiği bir manzara çıkmaktadır. *Meşrutiyet*'te bahsi geçen noktalara referanslar oldukça zayıftır, hatta neredeyse yoktur denilebilir.

Sonuç

Osmanlı modernleşmesi sürecinde ıslahat girişimlerinin muhtevası toplum nezdinde meşrulaştırılmak amacıyla İslâm'a yakınlık kurularak anlatılmıştır. Bu sebeptendir ki anayasa ve meclis kavramları İslâm'ın ilk dönemine vurgu yapılarak açıklanmaya çalışılmıştır. Bu dönemde ortaya çıkan akımlardan olan İslâmcılık da benzer bir meşrulaştırma gayretine girişmiştir. İslâmcı aydın ve devlet adamı Said Halim Paşa risalelerinde benzerlik ilişkisine ve

kültür-medeniyet ayrımına dayanan meşrulaştırma çabalarına karşı eleştirel bir tutum geliştirmiş, düşünce dünyasını Batı ve Osmanlı arasındaki farklılıklar üzerine inşa etmiştir. Din, ahlâk, toplum ve siyaset arasındaki uyum ve buna bağlı olarak siyasal mütekabiliyet eserlerindeki en önemli meselelerdendir. Meşrutiyet'in Osmanlı toplumunun yapısı ile uyuşmadığını ısrarla vurgulamakta, bunu yaparken kültür ve medeniyet kavramlarını birbirinden ayırmadan ele almakta, Batı medeniyetinden illaki faydalanılacaksa buradan alınacak bilgi, teknik ve kuramların millileştirilmesi gerektiğinden bahsetmektedir. Ona göre Osmanlı Devleti'nin en önemli problemi Batı'yı anlamadan, dahası Osmanlı'yı anlamadan bir şeyleri taklit yoluyla uygulamaktır. Zira bu tarz bir siyaset arayışı toplumsal çöküşü hazırlamaktadır.

Siyaset ile sosyal ve kültürel olan arasındaki bağın kurulabileceği en fonksiyonel alan tarih olmasına rağmen Paşa risalelerinde fikirlerini açıklarken bu alana referans vermemiştir. Medeniyetin oluşumunu din ile açıklamak isabetli olmakla birlikte tarihsel sürece değinilmemesi anlatımda bir kopukluk meydana getirmektedir. Özellikle de mütekabiliyet sorunsalının açıklanması açısından tarih başvurulabilecek önemli bir araçtır, çünkü verilen hükümlerin delilleri yine tarihi süreç içerisinde seçilebilecektir.

Bu eleştirileri yaptıktan sonra Paşa'nın risalelerinin bütün eksikliklerine rağmen önemli tenkitler içerdiğini, içinde bulunduğu toplumun sosyal ve siyasal problemlerini tespit etmesi açısından önem arz ettiğini belirtmek gerekir. Özellikle *Meşrutiyet* risalesinin Meşrutiyet'e yönelik en erken tenkit metni olması onu çağdaşları arasında farklı bir yere konumlandırır. Döneminin farklı akımlara mensup fikir ve siyaset adamlarının yanı sıra İslâmcı aydınlarından da farklı düşünceler taşıması Said Halim Paşa'nın özgünlüğünü artırmaktadır. Nitekim bu özgünlük ona son dönem Osmanlı düşüncesi içerisinde saygın bir konum kazandırmıştır. Osmanlı'nın sarsıntılı süreçlerden geçtiği bir dönemde Paşa'nın cevap aradığı sorular İslâmcılık düşüncesinin gelişimi açısından önemlidir ve bazı eleştirel görüşleri bugün dahi geçerliliğini korumaktadır.

Yerlilik düşüncesine dair kaynaklar incelendiğinde yerliliğin ne olduğuna dair ortak bir tanımın yapılmasının zor olduğu görülmekle birlikte, İslâmcı düşünce açısından itikat ve ahlâkın toplumsal ve siyasal yapıların temelini oluşturması hasebiyle yerliliğin bir paydası olduğu fikri güçlüdür. Dolayısıyla İslâm'ın yerliliğin sabit ayağını teşkil ettiği söylenebilir. Böylece gündelik siyaset üstü bir siyaset inşası amaçlanmaktadır (Çağan, 2010). Siyaset mekanizması vasıtasıyla tepeden inmecî bir yaklaşımla gerçekleştirilmeye çalışılan toplumsal değişimi eleştiren Said Halim Paşa, eserlerinde İslâm merkezli/temelli bir yaklaşımı benimsemiştir. Paşa'nın bir yerlilik arayışı olduğu iddiasında bulunulacaksa ya da modern bir kavram olan yerliliğe dair kırıntılar göze çarpıyorsa –ki çarpmaktadır- o halde bu yerliliğin temel karakteri İslâmî bir kaygı ile inşa edilmiş olmasıdır (Akın, 2011). Paşa'nın meşrutiyet rejimini eleştirmek için öne sürdüğü gerekçelerin her birisi onun İslâmî çerçevede örülen düşünce manzumesinin ürünüdür.

Kaynakça

- Ahmed Cevdet Paşa (2010). *Sultan Abdülhamid'e arzlar (ma'rûzât)* (Y. Halaçoğlu, Haz.) İstanbul: Babiali Kültür Yayıncılığı.
- Akın, M. H. (2011). Said Halim Paşa düşüncesinde yerlilik meselesi. *TYB Akademi*, 1(3), 141-149.
- Berger, P. L. & B. Berger (1975). *Sociology: A biographical approach* (2. b.). New York: Basic Books.
- Bostan, M. H. (2011). Said Halim Paşa'da "İslâmlaşmak" düşüncesi. *TYB Akademi*, 1(3), 81-99.
- Çağan, K. (2010). İdeolojilerin yerlilik algısı: ya da "biz" ve "herkes" üzerine. *Hece Dergisi*, 162/163/164, 142-149.
- Erol, M. (2016). *Yerlilik düşüncesi*. İstanbul: Profil Yayıncılık.
- Kara, İ. (2006, Ocak). Bir siyasi ihya hareketi: Topçu'da siyaset ve devlet telakkisi. *Hece Dergisi*, 109, 244-254.
- Kara, İ. (2014). *Türkiye'de İslâmcılık düşüncesi 1* (2. b.). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kara, İ. (2013). Türkiye'de İslâmcılık düşüncesi ve hareketi üzerine birkaç not. İ. Kara & A. Öz (Edt.), *Türkiye'de İslâmcılık düşüncesi ve hareketi sempozyum tebliğleri* içinde (ss. 15-43). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- Karpat, K. H. (2011). *Policitization of Islam: reconstructing identity, state, faith, and community in the late ottoman state*. New York: Oxford University Press.
- Okumuş, E. (2010). Meşrûluğun sosyolojisi. E. Okumuş (Edt.), *Meşrûluğun toplumsal gerçekliği* içinde (ss. 13-44). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Okumuş, E. (2017a). *Türkiye'nin laikleşme serüveninde tanzimat* (3. b.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Okumuş, E. (2017b). *Osmanlı'nın gözüyle İbn Haldun* (3. b.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Okumuş, M. Y. (2017). Said Halim Paşa düşüncesinde din (C. Özyurt & E. Okumuş, Edt.) *Türkiye'de sosyal teoride din* içinde (ss. 41-62). Ankara: Hece Yayınları.
- Özel, İ. (2013). *Üç mesele: teknik, medeniyet, yabancılaşma* (18. b.). İstanbul: TİYO.
- Said Halim Paşa (2015). *Bütün eserleri* (N. A. Özalp, Haz.). İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Sala, B. (2014). Said Halim Paşa: Nostalji ve ütopyaya mesafeli bir İslâmcı. *Tezkire*, 48, 227-240.
- Topçu, N. (2013). *Büyük fetih* (8. b.). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Tunaya, T. Z. (1998). *İslâmcılık cereyanı-I*, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Yıldırım, E. (2010). Yurt, millet, İslâm ve batılılaştırma ekseninde Türk düşüncesinin yerliliği. *Hece Dergisi*, 162/163/164, 90-115.

Türkiye Demokrasisinde Toplumsal Güveni ve Dayanışmayı Pekiştirmek: Post-Seküler Toplum ve Siyasal Hikmet

Ömer Kemal Buhari*

Öz: Bu çalışmanın odak noktasını Türkiye'deki dindar ve seküler vatandaşlar arasında yer aldığı varsayılan "siyasi fay hattı" teşkil etmektedir. Giriş kısmında demokrasilerin iç karışıklıklara zemin hazırlama meselesi kısaca açıklanmıştır. Demokratik sistemin yumuşak karnı olarak kabul edilen bu mesele Thomas Hobbes ve Jean-Jacques Rousseau gibi yüksek kalibreli siyaset filozoflarının eserlerinde eleştirilmiştir. Mütekip bölümde dünyadaki ve Türkiye'deki siyasi ayrılmalar kendi şartları içerisinde ele alınmış, Türkiye'deki dindar-seküler ayrışması ait olduğu tarihsel süreç (Türk modernleşmesi) ve sahip olduğu çeşitli düşünsel parametrelerle birlikte açıklanmıştır. Üçüncü bölümde geç dönem Jürgen Habermas'ın "post-seküler" kavramı çeşitli boyutlarıyla birlikte incelenmiş, bunlar üzerinden Türkiye özelinde bazı analiz ve çözüm önerileri sunulmuştur. Seküler vatandaşların ve dindar vatandaşların birbirlerine olan yaklaşımlarının nasıl olması gerektiğine dair somut öneriler ileri sürülmüştür. Bunlar içerisinde özellikle "çift taraflı öğrenme mekanizması" ve "ben-öteki" konu başlıkları üzerinde durulmuştur. Sonuç bölümünde anahtar çözüm olarak "siyasal hikmet" kurumu önerilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Demokrasi eleştirisi, post-sekülerizm, siyasal hikmet, Hobbes, Rousseau, Habermas.

Giriş

İnsanlığın entelektüel serüveni içerisinde geliştirdiği siyasal sistemlerden bir tanesi olan "demokrasi", yani *δημοκρατία* (demos: halk) *κρατία*'sı (kratia: kudret, egemenlik), günümüzde âdeta "tılsımlı bir dokunulmazlığa" sahip hâle gelmiştir. Böyle ayrıcalıklı bir kavramı eleştirme cesaretini siyasal düşünceler tarihi içerisinde Platon, Thomas Hobbes ve Jean-Jacques Rousseau gibi bazı yüksek kalibreli siyaset filozofları göstermiş olsa da özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında sosyal bilimcilerinin, siyaset filozoflarının ve akademi dışı öznelarının "antidemokratik" etiketini diğerleri arasında sıradan bir sıfat olarak kabullenmesi pek akla yatkın bir ihtimal olarak görünmemektedir. Türkiye temelinde konuşacak olursak, tabi oldukları gelenekten ötürü demokrasiye sistemsel olarak muhalif olma ihtimali doğabilecek olan İslami dünya görüşü entelektüellerin de bu yönetim sistemine bazı periferik şerhler dışında

* International Islamic University Malaysia (Doktora Öğrencisi)

önemli bir itirazı bulunmadığı gözlemlenmektedir. Bu konudaki tartışmaları bir nihayete erdirmek pek olası görünmese de, yazılan birçok eser ve düzenlenen birçok akademik konferans, İslam dininin ve özelde “şura” ve “istişare” gibi bazı siyasi kurumlarının, demokrasi ve onun altyapısını oluşturan değerler kümesi ile uyumlu olduğu veya en azından doğrudan bir tenakuz içerisinde olmadığı yönünde sonuçlara varmaktadır.¹ Bunun elbette özellikle katı ve geçirimsiz bir din anlayışının ve buradan neşet eden bir dünya görüşünün hâkim olduğu çevrelerde bazı istisnaları da mevcuttur.

Çeşitli siyasi sistemlerle yönetilen dünya ülkelerinin gelişmişlik/kalkınma skalasını içeren çalışmalara atılacak kısa bir bakış veya demokrasi araştırmaları sahasında yapılmış deneysel çalışmaların bulguları, demokrasinin siyasal sistem olarak uygulandığı toplumlara olan etkisinin olumlu yönlerinin kayda değer bir yekûn tuttuğunu göstermektedir (Schmidt, 2000, ss. 522-534). Dahası, insan hakları, ifade, kanaat ve vicdan özgürlüğü, hukukun üstünlüğü, eşitlik, belirli dönemlerle gerçekleştirilen seçimler yoluyla halkın iradesinin belirlenmesi gibi demokratik değer ve kurumlar, demokrasi dışı siyasal sistemlerinkilerle karşılaştırıldığında insan onuruna ve varlık sebebine kuşkusuz daha uygun düşer görünmektedir. Bununla beraber, İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra “Özgür Dünya” olarak anılmaya başlanan savaşın galibi demokratik ülkelerde beliren iyimser, hatta ütöpik tablo günümüzde epey hasar almış durumdadır. Savaşlar, açlık ve eşitsizlik gibi insanlığın temel sorunlarının 21. yüzyıl itibarıyla ütopyada öngörüldükleri şekilleriyle çözüm bulduklarını söylemek hiç mümkün görünmemektedir. Öyleyse klişeye kaçmak olmaz ise, tanınmış İngiliz siyasetçisi Winston Churchill’in “democracy is the worst form of government except all those other forms that have been tried from time to time”² aforizması durumun ikircikliğine ışık tutmak adına faydalı olabilir.

De Cive’deki bazı itirazlarının yanı sıra Hobbes, şaheseri olan *Leviathan*’ın (1651, 2006) on dokuzuncu bölümünde egemenliğin herkesin elinde olduğu demokrasinin yozlaşmaya ve bencilliğe elverişli bir zemin hazırladığını ileri sürmektedir. Bu eleştirisini temellendirmek adına demokrasilerde halkın refahının krallıklardakine göre daha düşük seyrettiğini, istişare mekanizmasının meclislerde düzgün biçimde işleyemeyeceğini, demokrasinin öngördüğü toplumsal müzakere ortamının karışıklıklara ve hatta iç savaşa yol açabileceğini, karar vericilerin sayısal çokluğundan ötürü istikrarsızlık ihtimalinin arttığını, menfaatlerin

1 “İslam” ve “demokrasi” terimleri bir çok manaya gelebildiği için bu konuda tek bir sonuca varmak mümkün gözükmemektedir. Örneğin İslam’ın Sünni, Sufi ve Şii siyaset sözlükleri ve yorumları hem birbirlerinden hem de kendi içlerinde farklılaşabilmektedir. Aynı şekilde demokrasi de parlamenter, başkanlık, doğrudan ve eştoplumlaştırıcı gibi farklı şekillere sahiptir. Ancak olabildiğince kuşatıcı bir yaklaşım ile bu çok bilinmeyenli denklem hakkında konuşmak anlamlı bir faaliyet olabilir. Bu tarz kapsamlı yaklaşımları içeren bir kaynak için bkz. İSAV 2000.

2 “Demokrasi en kötü yönetim şeklidir, daha önce denenmiş tüm diğer yönetim şekilleri hariç”. Winston Churchill, 11 Kasım 1947 tarihli Avam Kamarası konuşması.

dayatılmasının ve hırs tehlikesinin demokrasilerde daha çok olduğunu, son olarak marifetli ama yozlaşmış hatiplerin kendilerine demokrasilerde daha büyük bir hareket alanı bulabileceğini belirtmektedir (Hobbes, 2006, s. 105). Benzer şekilde Fransız filozofu Rousseau da demokrasiyi dört ayrı noktada eleştirmektedir. Demokrasinin pratik ve gerçekleştirilebilir olmadığını, huzursuzluklara ve iç savaşlara zemin hazırlayabileceğini, demokratik sistemin daha çok küçük ülkelere uygun olduğunu, son olarak biraz da metafizik olarak sınıflandırılacak bir yaklaşımla demokrasinin insanlardan değil ancak “tanrılardan oluşan” bir toplumun ideal sistemi olabileceğini iddia etmektedir (1966, ss. 106-108).

Hobbes ve Rousseau insanın doğası hakkındaki görüşleri noktasında birbirlerinden farklılaşmakta, hatta zıtlaşmaktadır. İlki muhtemelen maruz kaldığı İngiliz İç Savaşı’nda yaşadığı travmanın da etkisinde kalarak (van der Pijl, 1966, s. 55) insanı güdüleyen ana dürtünün ancak “ölümle paklanabilecek sürekli ve doyumsuz bir güç açlığı” (Hobbes, 2006, s. 55) olduğunu ileri sürüp insan hakkındaki bu kötümserliğiyle Machiavelli-Nietzsche-Schopenhauer çizgisine yaklaşıırken, ikincisi insanın doğal durumuna (*état de nature*) dair daha iyimser görüşler sunmaktadır. Buna rağmen ikisinin de demokrasi eleştirilerinde değindiği bir nokta dikkat çekici şekilde benzerlik göstermektedir. Buna göre demokrasi doğası gereği vatandaşlar arasında doktrinler kavgası, huzursuzluk ve hatta iç savaşa yol açabilecek zemini oluşturmaktadır. Elbette mutlakiyetçi Hobbes’un demokrasiye yeğ tuttuğu monarşi sisteminde (Speth, 2005, s. 98) tek karar merci kral olacağı için bu zafiyet belki oluşmama- caktır, ama kendilerini ilgilendiren kararları almak noktasında da insanların özgürlüğünün esamesi okunmayacaktır. Bu yüzden özgürlüğün öneminin hayati olduğunun artık geri dönülemez biçimde idrak edildiği çağımızda böyle bir siyasi yönelim arayışında olmak çok mümkün gözükmemektedir. Bununla beraber ciddi bir alternatifinin olmayışı bu büyük siyaset filozoflarının demokrasiye getirdikleri yapısal eleştiriye de hükümsüz kılmamaktadır. Bu makalede Türkiye toplumundaki dindar-seküler vatandaşlar özelinde ele alınmaya ve geç Habermas’ın post-seküler toplum hakkındaki düşünceleri üzerinden bazı çözüm önerileri sunulmaya çalışılacaktır.

Siyasi Fay Hatları

Yukarıda demokrasinin, karar alma mekanizmalarındaki aktör çokluğu nedeniyle iç karışıklıklara yol açabileceği görüşünü aktardık. Günümüzde demokrasiyi benimsediğini ve uyguladığını söyleyen birçok dünya ülkesinde bu tarz “siyasi fay hatlarının” mevcut olduğu gözlemlenmektedir. Bunlar genellikle ulus-devlete dönüşen toplumlarda önceki derebeylik veya imparatorluk zamanlarından kalmış etnisite-dil, din-mezhep ve ırk veya sonradan belirginleşmiş dünya görüşü temelli ayrımlardır. İspanya’da etnisite-dil temelli Katalan, Galiçyalı, Bask ve Kastilyalı, İtalya’da dünya görüşü temelli *credenti* (dindar vatandaşlar) ve *laici* (seküler

vatandaşlar), Malezya’da din ve etnisite temelli Malay-Hindu-Çinli, Amerika Birleşik Devletleri’nde ırk temelli Beyaz-Siyah-Hispanik ve son olarak İsrail’de tarih-mezhep kökenli Aşkenazi-Sefarad ayrımları bu başlık altında sıralanabilecek sadece birkaç örnektir. Bu uğurda kat edilen mesafeler ve girilen eylemler gösteriyor ki, psikolojinin Maslow ve Eriksson gibi belli başlı temsilcilerinin iddia ettiği gibi, insanoğlunun doğasında kendini gerçekleştirmek (ve bunun için gereken bedeli ödemek/kavgayı vermek) dürtüsü önemli bir yer tutmaktadır. Burada önem kazanan husus, bazen toplumdaki öznelerin bir kısmını, “ötekileri” düşmanlaştırma noktasına vardırın bu ayrımları (fay hatlarını) gerekli önlemleri zamanında almak suretiyle kontrol altında tutarak siyasi depremleri öngörmek ve oluşmalarını önleyerek veya şiddetlerini azaltarak toplumsal huzuru korumaktır. Bu da doğal afet olarak depremler söz konusu olduğunda, modern jeoloji biliminin henüz gücünün yetmediği bir meydan okumadır.

Türkiye’deki Dindar-Seküler Fay Hattı

Aşağı yukarı Karlofça Anlaşması’ndan bu yana Batı’ya karşı yaşadığımız sürekli mağlubiyeti gidermek adına çeşitli yol ve yöntemler üzerinde düşünüp durmaktayız. Bu uğraşı esnasında vuku bulan *müsademe-i efkârdan* belki henüz her yönüyle tartışılmış, temelleri pekiştirilmiş ve tatmin edici bir *bârîka-i hakikat* çıkmış değildir ama Osmanlı münevverleri arasında filizlenen ve üç farklı *eskaton’a* dayanan Batılılaşma-Türkleşme-İslamlaşma tezleri günümüze kadar ulaşarak mevcut siyasi yelpazenin belkemiğini oluşturmuştur. Ancak bunların içerisinde bir tanesi, yani Batılılaşma, farklı başlıklar altında (modernleşme, çağdaşlaşma, muasırlaşma, sekülerleşme vs.) pratikte ayrıcalıklı bir konuma sahip olmuştur. Bunun sebebi de aslında basittir: Batılılardan yeni *şamarlar* yememek için en az onlar kadar modern ve gelişmiş olmamız gerekliliği görüşü. Bu görüşü savunan İlber Ortaylı’nın (2005, s. 24) tüm yönleriyle derinlemesine ele aldığı sancılı Osmanlı modernleşmesi süreci içerisinde önce askeriye, sonra tıbbiye ve bu kurumlar için kadrolar yetiştirecek eğitim kurumları, daha sonra da maliye ve hukuk revize edilmiştir. Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşundan itibaren bu istikamette daha radikal önlemler alındığı ifade edilebilir. Arap harflerinin yerine Latin harflerin benimsenmesi, İsviçre Medeni Kanunu’nun ithal edilmesi, Batılı giyim ve yaşam tarzının topluma yayılmaya çalışılması ve tabii ki laiklik prensibinin daha çok Fransa modelinde yer aldığı şekliyle anayasaya dâhil edilmesi bu önlemler arasında sayılabilir. Çoğunluğu İslam dinine tabi olan vatandaşlar, ezanın Türkçeleştirilmesi gibi bazı konulardan özgürlükler noktasında ciddi bir rahatsızlık duymuşlardır. Destek verdikleri Adnan Menderes önderliğindeki Demokrat Parti’nin bazı karşı politikaları askeri darbe ile sonuçlanmıştır. Daha sonra kurulan İslami tandanslı Refah Partisi ve AK Parti’nin iktidarları dönemindeki bazı icraatları da seküler çevrelerde “laikliğin elden gitmesi”, “eksen kayması”, “Malezyalaşma”, “mahalle baskısı” ve benzeri tartışmalar başlatmıştır. Toplumdaki dindar-seküler ayrımı bu şekilde günümüze kadar devam etmiştir. Günümüzde iktidarının on altıncı yılını geçirmekte olan AK Parti’nin politikaları üniversitelerde ve kamu kurumlarında başörtüsü yasağının kaldı-

ılması gibi önemli toplumsal açılımlar getirmekle beraber seküler kesimde geleceğe dair bazı kaygıları da uyandırmaktadır. Yaklaşık kırk sene önce yaşanan ideoloji temelli (Cemil Meriç'in (2004, s. 90) "deli gömlekleri" tabirine dayanarak *pseudo*-ideoloji mi demeliyiz?) sağcı-solcu ayrımı ülkeyi tedricen kaos ve anarşi ortamına sürüklemişti. Hâlihazırdaki ayrımlarımız o günlerle mukayese edildiğinde belki bu kadar görünür olmamakla beraber özellikle seküler dünya görüşünü benimseyen vatandaşların bazı konulardaki memnuniyetsizliği birçok platformda kendisini dışa vurmaktadır.

Türkiye'deki dindar-seküler ayrımına siyasi partiler bazında yaklaşacak olursak şu karşılaştırma dikkat çekicidir. Örneğin Almanya'daki seçim yarışları incelendiğinde kitle partileri olan merkez sağdaki *Christlich-Demokratische Union Deutschlands* (CDU)'ın ve merkez soldaki *Sozialdemokratische Partei Deutschlands* (SPD)'in parti programları ancak detaylarda farklılaşmaktadır. Zaten devlet politikası olarak İskandinav refah kapitalizmi ile Anglo-Amerikan tarzı liberal kapitalizm arasındaki orta yolu (*die Politik des mittleren Weges*) (Schmidt, 2011, s. 461) seçmiş ve kararlılıkla uygulamakta olan bir toplumda bu tarz detayların toplumu ontolojik olarak ayrıştırması söz konusu değildir. Her ne kadar özellikle Almanya'da gözle görülür bir yükselişte olan aşırı sağ kendisine *Alternative für Deutschland* (AfD) gibi oluşumlar aracılığıyla hayat alanı bulmaya çalışsa da bu potansiyele sahip olan *Nationale Partei Deutschlands* (NPD) ise hassas politikalarla marjinal konumlarda tutularak bu tehlikenin önü alınmaya çalışılmaktadır. Dolayısıyla toplumsal "ayırımlar" baş edilebilir "ayrıntılar" olarak kalmaktadır. Yani fay hatları kontrol altında denebilir. Ülkemizde ise *de facto* durumda siyasi partiler, bunlardan özellikle AK Parti ve Cumhuriyet Halk Partisi, âdeta bambaşka zihin kodlarına sahip görünmektedirler. Malumun ilâmı babında, biraz da vülger bir şekilde ifade edilecek olursa, kendisini "seküler" dünya görüşüne yakın hisseden seçmenler kitlesel olarak Cumhuriyet Halk Partisi'ne yönelirken İslami dünya görüşlü öznelere de AK Parti'yi tercih etmektedir. Her ne kadar iki partinin de kendilerini merkeze yakın konumlandırma çabaları mevcut olsa da, toplumsal siyaset algısının değiştiğini söylemek şu an için mümkün gözükmemektedir. Bu durum neredeyse her türlü konu başlığının varoluşsal düzleme çekilmesine veya hiç konu edilmeyerek ancak alt metinlerinde "kavganın" devam ettiği sözde münazaralara sebep olduğu için, birçok toplumsal sorun çözümsüz kalmaktadır.

Uzak geçmişte yaşanan ve burada tekrar etmeye gerek duymadığımız bazı travmatik olaylar veya daha yakın tarihte gerçekleşen bazı onur kırıcı, dışlayıcı, ayırımcı, ötekileştirici tavır ve tutumlar iki tarafın da bağlılarını hızlı bir şekilde irrasyonel alana çekerek rasyonel düzlemde yapıcı çözümler geliştirme olanaklarına ket vurmaktadır. Sonuç olarak sorunlarını konuşamayan, mecburen bir arada olan, ancak kirpiler gibi dikenleriyle "bir arada" yaşayabilen, en temel toplumsal ve demokratik değerler olan güven ve dayanışma duyguları aşınmış bireylerden teşekkül eden bir sözde-toplumun ortaya çıkması ihtimali belirmektedir. Her zaman deneysel olarak ortaya koymak mümkün görünmese de insanların komşuluk,

meslektaşlık ve hatta akrabalık gibi toplumsal ilişkilerinin usulünce konuşulmayan ve bir ölçüde de tabulaşmış bu meselelerden etkilendiğini söylemek hiç de gerçekdışı değildir. Aynı ortamda çalışan akademisyenler arasında görevdeşlik gereken bir üniversiteyi ele aldığımızda ise bu tarz varoluşsal kamplaşmaların üniversitenin başarısını olumlu etkilediğini söylemek oldukça gerçekdışı görünmektedir.

Siyasi Depremler

Bu tarz toplumsal ayrışmaların klikleşme/gettolaşma, iş yerinde *mobbing* ve arkadan kuyu kazma veya “mahalle baskısı” gibi *latent* olarak sınıflandırabilecek noktalarda kalması durumunda çıkan fatura yine kabardır. Ancak istenmeyen bir eskalasyon senaryosunda batında olanın zahire çıkması, yani fay hatlarında biriken enerjinin kendisine bir yol bulması halinde yaşanabilecekler çok daha karamsar bir tablo çizmektedir. Bunun sonucunda yaşanacak olaylar zinciri toplumsal travmalara ve *worst-case scenario*'larda darbelere, iç çatışmalara, iç savaşlara ve bölünmeye yol açabilir. Bu şekilde ulusların arasındaki adı konmamış gelişmişlik yarışında telafi edilmesi güç uzun yıllar kaybedilmesi işten bile değildir. Siyasi depremlerin belki de en sarıh örneklerinden birisi Yugoslavya'da geçtiğimiz yüzyılın sonunda yaşananlardır. Savaş öncesi komşuluk ilişkileri içerisinde olup birbirlerine karşı güven ve dayanışma duyguları besleyen üç grup (Ortodoks Sırlar, Katolik Hırvatlar ve Müslüman Boşnaklar) bir anda kendilerini silahlı bir mücadelenin içerisinde bulmuşlardır ve akabinde yaşanan olaylar zinciri Srebrenitsa katliamı/soykırımı ile zirveye ulaşarak siyasi depremlerin *Richter* ölçeğinin ne kadar yukarılara tırmanabileceğini ortaya koymuştur. İspanya'da Bask ayrılıkçılarının giriştiği terörist faaliyetler (etnik temelli ayırım), Lübnan'da Hristiyan ve Müslüman vatandaşlar arasında yaşanan iç savaş ve Sabra ve Şatila sığınmacı kampındaki kitlesel katliamlar (dini temelli ayırım), İsrail'de Filistinliler'e uygulanan Apartheid'i andıran bazı uygulamalar (Reuters, 2017) ve belirli aralıklarla İsrail ordusu IDF tarafından gerçekleştirilen kitlesel cezalandırma harekâtları (dini-etnik temelli ayırım) ve bu asimetrik mücadelenin diğer tarafı olan Filistinliler'in *intifada* gibi misillemeleri şiddetli sismik sarsıntılar arasında sayılabilir. İddiamız odur ki eğer zamanında gerekli adımlar atılsaydı yukarıdaki afetlerin hepsini önlemek mümkün olmasa dahi hasar azaltılabilirdi. Bu önlem alma hususu, evleri fay hattı üzerinde yer alan insanların olası depremlerden önce binalarının temellerini güçlendirmelerine benzetilebilir.

Siyasi fay hatları meselesi dış güçlerin müdahalesiyle birlikte düşünüldüğünde daha da içinden çıkılmaz bir hale gelmektedir. İstihbarat örgütlerinin müdahale etmek, zayıf bırakmak veya doğrudan bölmek istedikleri toplumlar hakkında etnisite, din ve diğer toplumsal farklar üzerindeki fay hatları üzerine araştırmalar yaptırdıkları bir sır veya komplo teorisi değildir. *Divida et impera* kadim bir savaş taktiğidir. O hâlde ulusal savunmamız için yapılması gereken de doğal olarak fay hatlarımızın güvenliğini sağlamak olacaktır. Bu da demokrasi-nin neşvünema bulacağı zemini hazırlamakla mümkün olacaktır. İyice anlaşılması gereken

husus demokrasinin sadece teknik-bürokratik mekanizmalardan ve *manifest* siyasi yapılardan ibaret olmadığı, ancak arka plandaki toplumsal güven ve dayanışma gibi değerlerle mümkün ve konsolide olabileceğidir.

Değişen Dünyanın Değişen Değerleri: Post-Seküler Toplum

İdrak etmemiz gereken nokta *Zeitgeist*'in aynı kalmayıp sürekli değiştiği gerçeğidir. Sanal zekânın, *teknopollerin*, küresel iletişimi en ücra nahiyelerdeki bireylerin avuç içlerine kadar ulaştıran internet ve akıllı telefonların ve benzeri baş döndürücü gelişmelerin yaşandığı çağımızda önceki kısır döngülerin, iktidar ilişkilerinin, ittifakların, ideolojilerin, siyaset felsefelerinin, zihin haritalarının, sözlüklerin ve dahi artık sular seller gibi ezberlenmiş en temel kavram ve terimlerin, post-modern yapısöküme uğramayacağını sanmak vahim bir yanlıgı olur. Bu sebeple örneğin aşağıda değineceğimiz "post-seküler" gibi "yeni" şartlar öngören kavramların korkudan ziyade merak uyandırması gerekmektedir.

Frankfurt Okulu'nun günümüzde yaşayan en önemli figürü olan, ülkesi Almanya'da *Chefdenker der Bundesrepublik Deutschland* (Almanya düşünürlerinin reisi) lakabıyla da anılan filozof Jürgen Habermas 2001 yılında aldığı barış ödülü vesilesiyle Frankfurt'ta yaptığı *Glau-ben und Wissen* (İnanmak ve Bilmek) başlıklı konuşmasıyla uluslararası entelektüel camianın ezberini bozmuştur. Literatürde "Habermas'ın dönüşü" olarak da anılan bu manevrasıyla, daha önce dinin modern hayattaki yerinin gereksizleştiğini (Meyer, 1995, s. 372) ve dinden seküler ilkelerden başka ve fazla bir şey tevarüs edilemeyeceğini (Habermas, 1985, s. 52) savunan filozof, dinleyicilerini "post-seküler" gibi nereye koyacaklarını bilemeyecekleri bir kavramla tanıştırmıştır.

Filozofun bu kavramla tanımladığı olguyu ve toplumu anlamak için kavramın dayandığı zemini kısaca açıklamamız gerekir. Geleneksel sekülerleşme tezi Habermas'ın da yukarıdaki paragrafta alıntılıdığımız daha önceki düşüncelerini yansıtır şekilde modern toplumların dinden tedricen uzaklaşacağını öngörüyordu. Buna göre Alman sosyolog Weber'den itibaren Batılı fikir babalarının hemen hepsi aynı nakaratı tekrarladılar (Casanova, 1994, s. 17). Ancak David Martin'in 1965'teki çıkışını müteakip 1980'li yıllarda büyük bir anlatı/ideoloji/mit olarak geleneksel sekülerleşme tezi çatırdamaya başladı (Stark, 1999, s. 254, Ungureanu & Monti 2017, s. 522). Larry Shiner, Bryan Wilson, Peter Berger, Thomas Luckmann, Karel Dobbelaere ve Jeffrey Hadden gibi din sosyologları ve sair düşünürler geleneksel sekülerleşme tezini farklı veçhelerden ağır bir eleştiriye tabi tuttular (Swatos & Christiano, 1999, s. 210, von Stuckrad 2010, ss. 7-23). Rasyonelleşmiş Batı toplumlarında 1800'li yıllardan itibaren "İncil eleştirisi" gibi entelektüel faaliyetlerle her yönden taarruza uğrayan ve aşındırılan Hristiyanlık dininin dahi terk-i diyar etmediği bugün artık taraflı tarafsız herkes tarafından tespit edilmiş durumdadır. Nitekim Habermas da gen teknolojisi konusunda Almanya'daki

hararetili tartışmaları delil göstererek sekülerleşmenin Avrupa'da dahi ikircikli duygularla örölü bir kavram olduğunu söylemektedir (2001, s. 9).

Bu bağlamda Habermas 2001'deki konuşmasında ve onu müteakip 2004 yılında Joseph Ratzinger ile gerçekleştirdiği münazarada post-seküler toplumun özelliklerinden bahsetmektedir. "Sürekli sekülerleşen bir çevrede dini toplulukların hayatîyetlerini devam ettirmesi" esasına dayandırdığı post-seküler toplumun ihtiyacı olan şeyin "demokratik olarak aydınlanmış bir sağduyu" olduğunu ifade etmektedir, bu da kendi ifadesiyle bilim ve Hıristiyanlık dini arasında üçüncü bir yoldur (2001, s. 10). Yani post-seküler kavramı sekülerliğin artık iflas ettiği veya rafa kaldırılması gerektiği anlamlarına gelmemektedir. Habermas'ın eleştirdiği husus, liberal devletin sadece dindar vatandaşlardan kimliklerini özel ve kamusal alanlara bölmelerini ve dini inançlarını seküler bir lisana tercüme etmelerini beklemesidir. Seküler vatandaşlardan böyle beklentiler söz konusu olmadığı için, bu durum filozofa göre haksızlık oluşturmaktadır (2001, ss. 10-11). Çözüm olarak ise "çift taraflı bir öğrenme süreci" önermektedir. Habermas'a göre seküler vatandaşlar dindar vatandaşlardan ve dini içeriklerden günah (*Verfehlung*) ve felah (*Erlösung*) gibi bin yıllar içerisinde hermeneutik olarak diri tutulan kavramların yanında, artık modern seküler toplumlarda kaybolmaya yüz tutan, ama dini topluluklarda hâlâ mevcudiyetini sürdüren cemaat yaşantısı yanında, toplumsal patolojiler, başarısızlığa uğramış bireysel yaşam projeleri ve deforme olmuş yaşamsal bağlar gibi sorunlu noktalarda önemli dersler çıkarabilir (Habermas & Ratzinger 2005, s. 31). Bununla hedeflenen, seküler toplumda dinin muhafaza edilmesi ve dini toplulukların hayatîyetini sürdürmesinin yanı sıra dinî toplulukların işlevsellikleri adına resmî olarak tanınmaları ve arzu edilen toplumsal hedeflerin gerçekleştirilmesi için gerekli motivasyonu bulabilmeleridir. Yani dindar ve seküler vatandaşların birbirleriyle olan siyasal ilişkileri için olumlu sonuçlar üretmektir (Habermas & Ratzinger 2005, s. 33). Madalyonun diğer yüzünde ise dindar vatandaşlara yüklediği vazifeler vardır. Her dinin bir "kapsayıcı doktrin" olduğunu ve hayatın tümünü belirleme iddiası olduğunu öne süren filozof, dindar vatandaşların bilginin sekülerleşmesi, devlet gücünün tarafsızlaşması ve genel inanç özgürlüğünün sağlanması adına bu yorum tekelinden ve kapsayıcı hayat şekillendirmesi iddialarından vazgeçmesi gerektiğini söylemektedir (Habermas & Ratzinger 2005, s. 34). Bu noktada İslam ile Hıristiyanlık dinleri arasındaki fark belirginleşmektedir, zira bilindiği üzere Hıristiyanlık tarihsel-teolojik özelliklerinden ötürü İslam'a ve Yahudilik'e göre daha az "kapsayıcı" bir sistem teşkil etmektedir.³ Dolayısıyla Habermas'ın Katolik ve Protestan vatandaşlara yüklediği vazife Müslümanlar ve Yahudiler bağlamında düşünüldüğünde liberal devletin yüklediği tercüme vazifesinden daha da ağır görünmektedir.

3 Attas'ın (1993, ss. 27-29) ayrıntılandığı üzere Hristiyanlık, Yahudilik ve İslam gibi kendi hukuki sistemine sahip, münhasır bir din olarak doğmamıştır. İlk Hristiyanların neredeyse tamamı Yahudi'dir ve Hz. Musa'nın getirdiği yasalara tabilerdir. (Marcus, 2008) Ancak Pavlus ile Yahudilik'ten ayrılan Hristiyanlık etraftaki diğer felsefi ve teolojik sistemlerden cömert ödünç almalarda bulunarak Hristiyanlık'ın doğasındaki Yahudilik'in boşaltılmasıyla doğan boşluğu doldurma yoluna eğilmişlerdir (Tillich, 1968, ss. 1-16).

Öneriler

Sorulması gereken soru, Habermas gibi “liberal, bireyci ve seküler düşüncenin kişileşmiş hali” (Habermas & Ratzinger 2005, s. 12) olarak tanımlanan bir Alman filozofunu böyle bir dönüşüme iten saikin ne olduğudur? Alman toplumu gibi rasyonelleşmenin ve sekülerleşmenin şahikasında olarak değerlendirilen bir Batı ülkesinin küresel çapta fikir üreten bir düşünürü neden “durup dururken” örneğin felsefenin de Hristiyanlık dininden öğrenecekleri olduğunu ileri sürme gereği hissetmektedir? Bu soruyu cevaplayabilmek için Batı medeniyetinin ve siyasal sistemlerinin içinde bulunduğu mevcut açmazları anlamak gerekir. Habermas yukarıdaki iki yazısında ve 2007 tarihli *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt* başlıklı bir başka makalesinde bu hassas konuya da değinmiştir.⁴ Rasyonelleşme ve sekülerleşme noktalarında Almanya kadar uç noktalara gitmemiş olmakla beraber, Alman filozofun düşünsel serüveninde yaşadığı dönüşüm satranç tahtasındaki oyun sonu hakkında bazı fikirler verebilir. Dolayısıyla Türkiye ve Almanya, Alman ve Türk dindarları-sekülerleri ve aynı zamanda İslam ve Hristiyanlık dinleri arasındaki farklılıklardan ötürü Habermas’ın Almanya ve Batı toplumları hakkındaki düşüncelerini Türkiye’ye *mot-à-mot* tercüme edip uygulamak mecburi olarak *sakat* sonuçlar doğuracaksa da filozofun düşüncelerinden en azından ilham devşirmemiz mümkündür.

Habermas’ın özellikle “çift taraflı tamamlayıcı öğrenme” mekanizmasından Türkiye’de de önemli bir fayda sağlayabiliriz. Buna göre dindar ve seküler vatandaşlar birbirlerine tahakküm etme veya birbirlerinden kaçınma yolları aramak yerine, tevazu içerisinde ve aynı göz hizasında birbirlerinden ne öğrenebileceklerini araştırabilirler. Mevcut durumdaki varoluşsal ayrışma yerine dindar vatandaşlar seküler vatandaşları özdeş insanlar olarak tanıyıp, onların söylemeye değer bulduklarını samimiyetle, can kulağıyla dinlemelidirler. Bu dinleme faaliyeti pasif olmayıp, “derdini anlama” ve “ızdırabını hissetme” gibi duygudaşlık noktalarına da varmalıdır. Seküler vatandaşların kategorik olarak reddedilmesi ve herhangi bir mecrada haksız ve adaletsiz uygulamalara tabi tutulması pratik siyasete ve menfaatlere uygun düşmediği gibi ahlaki olarak da temellendirilemez. Farklı olanlarla birlikte yaşamanın İslam medeniyet havzasındaki en güzel örneklerinden birisi Medine Vesikası/Anayasası (Hamidullah, 1975) olarak bilinen ve şehirde yaşayan Yahudi vatandaşları da *ümme*t kavramına dâhil

4 Bu konu ayrı bir çalışmanın başlığı olabilecek denli kapsamlı olduğu için burada yer verilmemiştir. Ancak bu konuda derin eleştirilere sahip birkaç düşünür ismi anmak gerekirse Habermas’ın 2004’teki münazaradaki muhatabı olan Joseph Ratzinger dışında Zygmunt Bauman, Leonidas Donskis ve Gianni Vattimo gibi bazı örnekler mevcuttur. Söylenenleri bir cümlede özetlemek mümkün olsaydı, bu düşünürlerin ortak noktasını “Batı medeniyetinde bir şeylerin yitip gitmesi”, ya da Heidegger’in “Sich-Entziehen” kavramıyla özetleyebiliriz. Daha spesifik olarak belirtmek gerekirse Habermas liberal demokrasi ile politik teoloji arasındaki uçurumu kapatmaya çalışmaktadır (Ungureanu & Monti, 2017, s. 522). Yani Batı toplumlarındaki seküler ve dindar vatandaşlar arasındaki uçurum.

eden, *ahd* ilkesine, yani toplumsal bir sözleşmeye dayanan konfederatif anlaşmadır (Aydın, 1991, ss. 153-154). Bir başka devasa örnek ise, Müslümanların tarih boyunca siyasi idareyi ellerinde bulundurdıkları yerlerde bulunan gayrimüslimlere yönelik, hoşgörünün ötesinde onları da devlet idaresindeki en yüksek pozisyonlara kadar getiren, tanıyıcı muameleleridir. Hatta bu doğrultuda geleneksel olarak *kitap ehli* olarak görülmeyen Hindulara bile özel bir statünün verildiği ve haklarının tanındığı bilinmektedir. Her ne kadar ulus devletler yeni şartlar öngörse de, Osmanlı Devleti'nin uyguladığı "millet sistemi" azınlık hakları konusunda çalışan sosyal bilimciler arasında hatırı sayılır bir emsal ve model olarak kabul edilmektedir (Kymlicka, 1995, s. 156) Ortaylı'nın ifadesiyle (2005, s. 175) "Gerçekten de Osmanlı İmparatorluğu tarihinde Roma İmparatorluğu'ndan sonra dini toleransın en çok görüldüğü, üstelik bu toleransın zamana ve hükümdarın kişiliğine bağlı olmaksızın kurumsallaştığı bir devlettir". Dolayısıyla dindar vatandaşların önlerinde bu konulardaki tavır ve tutumlarını belirlemek için örnek alabilecekleri geniş bir mevzuat zaten mevcuttur. Dindar vatandaşların seküler vatandaşlardan öğrenebileceği hususlara gelince, bunlar arasında kent yaşamının gerekliliklerine adaptasyon, kadının eğitimi, topluma katılımı ve kendisini özgüvenle ifade etme yeteneğinin geliştirilmesi gibi ilk etapta akla gelen bazı unsurlar sayılabilir.

Nasıl Türkiye dindarları homojen bir topluluk değilse, Türkiye sekülerleri söz konusu olduğunda da homojen bir topluluktan bahsetmediğimiz, bunun yerine, inançlı, hatta Ramazan aylarında oruç tutan ama kendi hayat projesi doğrultusunda daha dünyevi bir yaşam tarzını daha dini bir yaşam tarzına tercih eden insanlar ile herhangi bir dinle herhangi bir bağı olmayan insanlardan oluşan geniş bir yelpazeden bahsettiğimiz ayırdında olmalıyız. Dolayısıyla kümelerimizin keşiştiği alan aslında oldukça geniştir. Seküler vatandaşların dindar vatandaşlarla olan ilişkisine gelince, öncelik kazanan hususlardan birisi onları hem insan-kardeşleri bazında hem de siyasal alanda eşit haklara sahip eşit vatandaşlar olarak görmeleridir ki bu Habermas'ın da özellikle üzerinde durduğu bir noktadır (Radikal, 2008). İğneleyici, lakap takıcı, alay edici, dışlayıcı ve üst perdeden gelen bir ton dindar vatandaşlarda oluşturacağı tepki itibarıyla sadece mevcut sorunları derinleştirecektir. Yine seküler vatandaşların dindar vatandaşlardan örneğin inanca dayalı bir hayatın insan psikolojisine olumlu etkisi veya aile ve akrabalık bağlarının korunması gibi hususlarda öğreneceği noktalar olabilir.

Dikkat edilirse seküler vatandaşların genellikle tepki gösterdiği konular Yunus Emre, Celaleddin Rumi ve Ahmet Yesevi gibi Türk-İslam dünyasının güzide gönül insanlarının dile getirdiği batını-nazari-evrensel hakikatler değil, daha çok zahiri-pratik-legal hususlara ait konulardır. Bu noktada dindar vatandaşların tavır ve tutumlarında hassasiyet göstermesi toplumsal dayanışmayı tesis etmek açısından isabetli olacaktır. Aynı şekilde seküler vatandaşların da kendilerine doğrudan bir dezavantaj doğurmayan durumlarda, örneğin ortak alanlarda başörtüsü takmak veya sakal bırakmak isteyen insanlarla karşılaştıklarında "gö-

rüntü kirliliği” gibi söylemlere tenezzül etmeksizin dindar vatandaşlarla dayanışma göstermeleri ve gerektiğinde onların böylesi temel insan haklarını savunmaları madalyonun diğer yüzünü teşkil etmektedir.

Bunların haricinde demokrasiyi pekiştirmek ve toplumsal dayanışmayı artırmak adına sağlanması gereken bazı ön koşullar belirmektedir. Vicdan, ifade, inanç özgürlükleri gibi konular *automaton*’un parçaları arasında sayılıp üst-değerler olarak eğitim-öğretim ve medya yoluyla topluma benimsetilmelidir. İfade özgürlüğüne örneğin, dindar vatandaşların hassasiyetlerini gözetmek suretiyle, uygun bir üslupla dini eleştirmek de dâhil olmalıdır (veya aynı üslupla dünyeviliği eleştirmek). İnsanı insan yapan unsur belki de Türkçemizdeki en anlamlı kelimelerden birisi olan “özgürlük” ise ve yani özünün gürleşmesi için bireyin özgür olması gerekiyorsa, toplumsal özgürlükleri yok etmek insanların manevi şahsiyetini yok etmek demek olacaktır. Bu da toplumsal bir sorun olarak ataletin en önemli sebepleri arasında gösterilebilir. Üretmek için (mal, bilgi, düşünce, değer vs.) gereken özgüvenin ihtiyaç duyduğu şey özün güvende hissetmesidir. Özgürlüğün olmadığı bir toplumda *-mış gibi bireyler -mış gibi işlere* (Cüceloğlu, 2016) “imza atacaktır”. İkincil olarak siyasi otorite özgürlükleri aşındırmaksızın tarafsız biçimde nefret söylemlerinin önüne geçmelidir. Özellikle sosyal medya ve bu konuda kötü bir şöhrete sahip olan bazı sanal platformlar yine özgürlükler konusu atlanmadan ve Orwellci bir distopik-despotik mekanizma kurulmadan hukuki denetime tabi tutulmalıdır. Nefret söylemlerini ifade özgürlüğü ilkesi arkasına sığınarak harlamak hem ahlaken hem de sonuçları itibarıyla temellendirilemez, zira özgürlük ilkesi aynı zamanda özlerin korunmasını da gerektirir. Bu da ancak ötekinin özüne saygı duyulmakla mümkün olur. Üçüncül olarak iyilik ve kötülük kavramlarının siyasi değerler olarak topluma benimsetilmesi gerekmektedir. Batılı sosyal bilimlerde daha önceki dönemlerde göz ardı edilen bu kavramlara günümüzde tekrar ihtiyaç duyulduğu anlaşılmıştır (Calder, 2016). Habermas’ın değindiği, toplumsal bağların koptuğu toplumda vatandaşların hukuku birbirlerine karşı silah olarak kullanması tehlikesi (Habermas & Ratzinger, 2005, s. 26) ancak herkesin iç dünyasında erişimi olduğu iyilik *teknesi* ile önlenir. Dördüncü nokta ise günümüzde bir kez daha entelektüel popülerite kazanan “ben-öteki” meselesidir. Konunun uzmanlarından olan Kemal Sayar’ın da ifade ettiği gibi ben ve öteki arasındaki ilişkinin mevcut kılınmak, geçerlenmek, içeri almak, ötekinin özgeliğini teslim etmek ve onunla bu özgeliği içerisinde karşılaşmayı göze almak, ötekine kalbini açmak, ötekinin ben’in bir parçası olarak değil, belli bir mesafeden ötekinin bağımsızlığını tanımak gibi parametreleri mevcuttur. Yazısının devamında filozof Emmanuel Levinas’tan “Ötekinin başkalığı/ötekiliği tam manasıyla anlaşılamaz” anahtar fikrini aktaran Sayar “Seni iyileştirmeye çabalarken ben de iyileşiyorum” sözünü de psikoterapi hakkında bir yargıda bulunurken aslında toplumsal fay hatları meselesine de çok ince bir gönderme yapmaktadır (Sayar, 2011, s. 256).

Seküler dünya görüşünü benimseyen insanların özgürlükleri ve varoluşları noktasında “la-iklik” prensibinin herhangi bir şekilde aşındırılmasından duyduğu kaygı İslami dünya görüşünü benimseyen vatandaşların unutmaması gereken bir husustur. Aynı şekilde seküler vatandaşların unutmaması gereken husus da başörtüsü yasağı gibi geçmişteki bazı anti-demokratik ve adaletsiz uygulamaların kolektif hafızalarda bıraktığı izler ve dindar vatandaşların böyle bir topluma geri dönmeme hususundaki kaygıları olacaktır. Elbette dindar vatandaşlar kendileri için en iyi, doğru ve güzel buldukları doğrular sistemine seküler vatandaşları usulünce davet edebilirler ve ikna etmeye çabalayabilirler, ancak bu daveti kabul etmeyenlerin kategorik olarak reddedilmesi her şeyden önce *Dinde zorlama yoktur! Artık hak ve batıl birbirinden ayrılmıştır!* ayetinde (Kur’an, 2:256) dile gelen ilahi Hikmet’e aykırı olacaktır. Bazı Ortadoğu ülkelerindeki gibi insanların devlet eliyle belli bir şekilde inanamaya ve davranmaya zorlandığı ülkelerde olup bitenler ortadayken böyle bir yol izlemek, yani düşman ve *münafık* üretmek ahlaka uygun düşmeyecektir. Netice olarak toplumsal düşümlerimizi çözmek için birbirimizin hassasiyetlerini gözetmeyi ihmal etmeden müzakerelerde bulunmamız elzemdir.

Sonuç: Siyasal Hikmete Doğru

Bu meseleleri birlikte düşündüğümüzde Türkiye toplumunda ihtiyaç duyulduğu sarahat kazanan unsurları “siyasal hikmet” başlığı altına yerleştirebiliriz. Hikmet, bilgelik veya Yunanca ifadesiyle *sofia* ihtiyaç duyduğumuz toplumsal dayanışmayı sağlayabilir. Aşırı rasyonalleşmiş zihinler (Nasr, 1989) için basmakalıp şekilde duygusal olana irca edilen bu kavramın değeri yokluğunda anlaşılmaktadır. Bu noktada Batılı toplumlardan bir adım önde olduğumuzu söylemek mümkündür, zira toplumun her kesiminin benimsediği Yunus Emre ve Celaleddin Rumi gibi üst değerlere sahibiz. Meister Eckhart ve Hildegard von Bingen gibi Hristiyan mistiklerinin ve hatta Friedrich Hölderlin gibi daha yakın dönemdeki mistik şairlerin bugünün post-Hristiyan toplumlarında aynı tesire sahip olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Bu sebeple aslında bu makalede getirilen öneriler toplumumuza yabancı değildir. Felsefe Yunanca’da bilgelik sevgisi anlamına geliyorsa siyasal hikmet de aslında siyaset felsefesinden başka bir şey değildir. Bununla beraber siyaset felsefesiyle kast edilenin Niccolò Machiavelli’nin sunduğu tarzda ahlaktan bağımsız, teknik bir *Zweckrationalität*’e, Friedrich Nietzsche’nin genelleştirdiği şekilde bir *Wille zur Macht*’a veya Carl Schmitt’in dost-düşman ayrımı üzerine inşa edilmiş, kimlik için düşmanın gerekliliğini savunan siyaset kavramına ve onun bir uzantısı olan, Samuel Huntington’un medeniyetler çatışması tezine dayanan bir şey olmadığı aşîkârdır.

Bu makalede savunulan düşünce ve öneriler sosyal bilimlerde daha katı biçimsel-matematiksel yöntemleri tercih eden bilimselci araştırmacılar tarafından yöntemsel açıdan eleştirilebilir. Bu anlaşılır bir eleştiridir. Bununla beraber temelde sadece rasyonaliteye dayanan bu

biçimsel yöntemlerin toplumsal dayanışma gibi (özünde “gönül” kavramına dayanan) güçlü bir duygusal bileşeni olan bir değeri yapaylığa ve yapmacıklığa kaçmadan nasıl üretebileceği de onların itirazlarına karşı cevap babında sorulabilir (bkz. Gadamer, 2000, s. 157). İşte siyasal hikmet kavramının dayandığı iki temel kavramı bu şekilde akıl ve gönül olarak belirtebiliriz. Sadece akılla insanların yönetim şekillerini düzenleyen bir siyaset felsefesi bu gibi durumlarda sınıfta kalabilmektedir.

Bunun haricinde toplumun birbirine düşmesinden nemalanan kin ve nefret simsarları, hayatta sadece kendisine menfaat sağlamayı esas edinmiş, diğer insanların varlığını kendi benliğinin uzantısı olarak görme narsisizminden henüz sıyrılamamış eksik yetişkinler, insan doğası için kötülüğü olağan değer kabul eden ve tüm siyaset felsefesini ve ilişkilerini bu esas üzerine inşa eden Makyavelistler ve benzeri tipler için hikmetin bir hükmü ve sözün karşı tarafla kapışmak için üretilen *Kampfbegriff*ler olmak dışında bir işlevi ve değeri yoktur. Böyle tipler her toplumda her dönem olduğu gibi bizim toplumumuzun da her kesim ve kademesinde yer almaktadır ve gelecekte de var olacaktır. Topluma nefret yaymaktan başka bir işlevi ve gelir kapısı olmayan bir köşe yazarını, çözümleyemediği psikolojik sorunları yüzünden takıntı ve saplantılar içerisine girmiş ve hayattaki talihsizliğinin acısını “ötekenden” çıkarmak isteyen bir “klinik vakayı”, dini inancını ve pratiklerini “ötekine” karşı bir üstünlük ve tahakküm aracı olarak görüp kullanan eksik bir şahsiyeti ve bunlara benzer diğer “karikatürleri”, her ne kadar çıkardıkları kakofoni bazen oldukça tesirli olsa da, toplumsal bir model üretirken esas alamayız. Esas alınması gereken insanlar, iki tarafın da birlikte yaşamak adına uyum ve huzur arayan çoğunluğu olmalıdır. Önemli olan husus demokratik toplumun düzgün ve etkili biçimde işlemesi için gereken toplumsal dayanışmayı sağlamaktır. Bu dayanışma sağlanabilirse, farklı dünya görüşlerinden bağımsız olarak vatanseverlik, muasır medeniyet seviyesinin üstüne çıkmak, Türkçe’yi bir dünya dili haline getirmek, Türkiye dışındaki soydaş ve gönüldaşlar ile ilişkileri derinleştirmek ve burada da temas edilen siyasal hikmeti küresel düzlemde temsil edebilen bir ülke olmak gibi ortak menfaatlere yoğunlaşmayı gerektiren enerjinin israf edilmesinin önüne geçilebilir. İranlı düşünür Dariush Shayegan’ın modernleşme karşısında Batı dışı toplumların yaşadığı “şizofrenik” kırılmayı incelediği şaheseri olan *Yaralı Bilinç*’te temas ettiği patolojik durumlar da bu şekilde atlatılabilir. Laiklik toplumsal sorunlarımızı kangrenleştiren ayrıştırıcı bir ilke değil, din, vicdan ve ifade özgürlüğünü teminat altına almak suretiyle toplumsal huzuru sağlayan bir siyasi mekanizma (*statecraft*) olarak anlaşılabilir ve anlaşılmalıdır. Aynı şekilde din de kişiye sağladığı sathi kimlik ve aidiyetten ziyade iyiliği emreden ve kötülükten sakındıran değerler bütünü olarak anlaşılırsa ayrıştırıcı bir tahakküm unsuru olmaktan çıkıp, toplumsal güven ve dayanışmayı garanti eden bir varoluş şekli olur.

Eğer gerekli adımlar atılmazsa fay hatlarımızdaki enerji zamanla birikecek ve belki tesadüfi olaylar, belki de planlı manipülasyonlar (Ganser, 2005, ss. 224-245) aracılığıyla kendisine yol bularak bir depreme dönüşecektir. Bilinmelidir ki böylesi bir afet durumunda bir kesimin binaları değil, bütün şehir önünde sonunda hasar görecektir.

Kaynakça

- Al-Attas, S. M. N. (1993). *İslâm and secularism*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization.
- Aydın, M. A. (1991). Anayasa. In *İslâm ansiklopedisi* (Vol.3, pp. 153-164). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Calder, T. (2016). The concept of Evil. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim tarihi: 10.10.2017, <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/concept-evil/> adresinden tarihinde edinilmiştir.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cüceloğlu, D. (2016). *'Mış gibi' yaşamlar*. İstanbul: Remzi.
- Gadamer, H.-G. (2000). *Der anfang des Wissens*. Stuttgart: Reclam.
- Ganser, D. (2005). *Nato's secret armies: Operation gladio and terrorism in Western Europe*. London and New York: Frank Cass.
- Habermas, J. (1985). *Die neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2001). Glauben und Wissen, Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, Börsenverein des Deutschen Buchhandels. Erişim tarihi: 20.09.2017, http://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/2001_habermas.pdf.
- Habermas, J. & Ratzinger, J. (2005). *Dialektik der säkularisierung: Über vernunft und religion*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Hamidullah, M. (1975). *The first written Constitution in the World: An important document of the time of the holy prophet*. Lahore: Sh. Muhammad Ashrai.
- Hobbes, T. (2006). *Leviathan*. New York: Dover Publications.
- İSAV (2000). *İslâm ve demokrasi*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural citizenship: A liberal theory of minority rights*. New York: Oxford University Press.
- Marcus, J. (2008). Jewish christianity. In M. M. Mitchell & F. M. Young (Eds.), *The Cambridge history of christianity: Origins to Constantine* (pp. 85-102). Cambridge: University Press.
- Meriç, C. (2004). *Bu ülke*. İstanbul: İletişim.
- Meyer, W. J. (1995). Private Faith or Public Religion? An assessment of Habermas' changing view of religion. *The Journal of Religion*, 75: 371-391.
- Nasr, S. H. (1989). *Knowledge and the sacred*. New York: State University of New York Press.
- Ortaylı, İ. (2005). *İmparatorluğun en uzun yüzyılı*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Radikal, Post-seküler toplum ne demektir? Erişim tarihi: 23.09.2017, <http://www.radikal.com.tr/yorum/post-sekuler-toplum-ne-demektir-881838>.
- Rahman, H. (1985). The conflicts between the prophet and the opposition in Medina. *Der Islam*, 62: 260-297.
- Reuters, (2017, March 15). Israel imposes 'apartheid regime' on Palestinians: U.N. report. Erişim tarihi: 22.09.2017, <https://www.reuters.com/article/us-israel-palestinians-report/israel-imposes-apartheid-regime-on-palestinians-u-n-report-idUSKBN16M2IIN>.
- Rousseau, J.-J. (1966). *Du contrat social*, Paris: Garnier Flammarion.
- Sayar, K. (2011). *Terapi: kültürel bir eleştiri*, İstanbul: Timaş.
- Schmidt, M. G. (2000), *Demokratietheorien*, Opladen: Leske+Budrich.
- Schmidt, M. G. (2011). *Das politische system Deutschlands: institutionen, willensbildung und politikfelder*. München: Beck.
- Speth, R. (2005). Thomas Hobbes: ausgewählt und interpretiert von Rudolf Speth. In Massing, P. & Breit, G. (Eds.) *Demokratie-Theorien: Von der Antike bis zur Gegenwart Texte und Interpretationen*, (pp. 94-99). Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Stark, R. (1999). Secularization R.I.P. *Sociology of religion*, 60: 249-273.
- Swatos, W. H. Jr. & Christiano, Kevin J. (1999). Secularization theory: The course of a concept. *Sociology of religion*, 60: 209-228.
- Tillich, P. (1968). *A history of christian thought: from Its Judaic and Hellenistic origins to existentialism*. New York: Simon & Schuster.
- Ungureanu, C. & Monti, P. (2017). Habermas on religion and democracy: critical perspectives. *the european legacy*, 22: 521-527.
- van der Pijl, K. (1996). *Vordenker der weltpolitik*, Opladen: Leske Budrich.
- von Stuckrad, K. (2010). *Locations of knowledge in medieval and early Modern Europe: esoteric discourse and western identities*. Leiden, Boston: Brill.

Anlaşmama Konusunda Anlaşmak: Türkiye Ve Abd'nin Suriye İç Savaşı Üzerine Ayrışan Dış Politikaları

Şeyma Tok*

Öz: Türkiye-Amerika ilişkilerinin resmi anlamda başlaması 1952'de Türkiye'nin NATO'ya üye olmasına dayanmaktadır. Bu tarihten itibaren, Türkiye-Amerika ilişkileri güvenlik kaygılarına dayanan bir müttefiklik ilişkisi olarak devam etmiştir. Bu müttefiklik ilişkisinde, ABD'nin küresel bir güç olması ve Türkiye'nin bölgesel bir güç olması zaman zaman ABD ve Türkiye ilişkilerinde farklılaşmalara ve ayrışmalara yol açmıştır. Her ne kadar iki devlet, sonuç olarak küresel barış için Ortadoğu'da düzen ve istikrarı korumak üzerinde anlaşmış olsalar da bu amaç için seçtikleri yollar birbirlerinden farklılaşmıştır. Türkiye bölge içerisinde tehditlere coğrafi yakınlık gösteren orta ölçekte bir bölgesel devlet olarak farklı güvenlik algıları ve çıkarlara sahipken, ABD bölgeye uzak, küresel bir güç olarak farklı çıkarlara sahiptir. Türkiye, ABD'nin Türkiye'nin güvenlik kaygılarını anlamadığını düşünürken, ABD'de de ihtiyaç duyduğu zaman bölgedeki müttefikini yanında bulamadığını düşünmektedir. Bu anlamda, Türkiye-ABD müttefikliği tarihsel kriz dönemleri yaşamıştır ve yaşamaya devam etmektedir. Son olarak, Ortadoğu'da ortaya çıkan Suriye Krizi üzerinde anlaşabildikleri tek konu anlaşmamaktır ve krizin ortaya çıktığı 2011'den itibaren belli konularda başlayan farklılaşmalar zaman geçtikçe daha fazla derinleşmiştir. Bu ilişkiyi açıklamak için, bu makale, Türkiye-ABD ilişkilerini üç analiz düzeyi yaklaşımı ile ele alarak öncelikle bir devletin dış politika yapım sürecini açıklamaktadır. Daha sonra ise üçüncü bir tarafa yönelik ikili ilişkileri, "tehdit algılamalarındaki farklılıklar", "ittifak siyaseti", "jeopolitik değerlendirme" ve "düzen-istikrar üzerine farklı yaklaşımlar" başlıkları üzerinden incelemektedir. Bu başlıklar ile "devletler neden birbirinden ayrıran dış politikalar izler?" sorusunun cevabını bulmaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dış Politika Yapım Süreci, Türkiye-ABD ilişkileri, Suriye İç Savaşı, Ayrışan Dış Politikalar, Türk Dış Politikası.

Giriş

Ortak tehdit ve güvenlik üzerine kurulan Türkiye-ABD ilişkileri, Soğuk Savaşın bitimiyle boyut değiştirmiştir. NATO'nun kimliksel kriz yaşadığı bu dönemde, Türkiye ve ABD ilişkilerinin de nasıl bir çizgide ilerleyeceği belirsiz kalmıştır. Yine de, ABD, Türkiye'yi Ortadoğu bölgesinde iş birliği yapabileceği bir müttefiki olarak görmüştür. Fakat Türkiye-ABD ilişkisi, zaman zaman iki devletin üzerinde anlaşmaya varamadıkları konulardan dolayı birbirlerinden farklı politikalar izleyen iki müttefik devletin ilişkisine dönebilmektedir. Halk isyanları ile

* Marmara Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Programı, seymatok@hotmail.com

başlayıp iç savaşa dönen Suriye iç savaşı da bu iki devletin üzerinde mutabık kalamadıkları bir uluslararası kriz haline gelmiştir. Türkiye ve ABD, Suriye iç savaşı üzerine birbirlerinden ayrışan politikalar üretmişlerdir.

Bu çalışma, öncelikle “devletler dış politikada neden ayrışır?” sorusu üzerinde durarak devletlerin, uluslararası sistemdeki davranışlarını hangi faktörlerin belirlediğine ve iki müttefik devletin bir üçüncü tarafa yönelik neden birbirinden ayrışan dış politikalar ürettiklerine cevap aramaktadır. Daha sonrasında, tarihsel olarak, Türkiye ve ABD’nin ikili ilişkilerini belirleyen süreklilik ve ayrışma unsurlarına odaklanarak, Türk-Amerikan ilişkilerini belirleyen ana hatları göstermeye çalışmaktadır. Son kısımda ise, Suriye iç savaşı süresince değişen Türkiye ve ABD dış politikaları ve stratejileri ele alınarak, “Türkiye ve ABD neden Suriye iç savaşı üzerine ayrışan dış politikalar izlemektedirler?” sorusu açıklanmaktadır.

Uluslararası Siyasette Devlet Davranışları

Dış Politika Karar Alma Süreci

Dış politika yapım süreci birçok farklı faktörden etkilenen karmaşık bir süreçtir. Bu doğrultuda, dış politika analizi uluslararası ilişkiler teorileri içerisinde bir yaklaşım olarak devletlerin dış politika yapım ve karar alma süreçlerini üç düzeyli analiz ile açıklamaktadır. Soğuk Savaş döneminin iki kutuplu uluslararası sisteminde, devlet tek aktör olarak kabul ediliyor ve insan faktörü göz ardı edilerek devlet davranışlarının genel modellenmesi çıkarılabiliyordu. Fakat Soğuk Savaş’ın bitimiyle birlikte, uluslararası sistemdeki istikrar da ortadan kalktı. Bu durum uluslararası siyasetin de daha karmaşık bir hal almasına neden oldu.

Dış Politika Analizi yaklaşımı ilk ortaya çıktığı yıllarda, Richard Snyder ve arkadaşları (1954) dış politikayı ulus devlet analiz düzeyinde incelerken, daha sonraki zamanlarda, James Rosenau (1966, s.98-99) dış politika analizinin kapsamlı genel teori sistemine ihtiyacı olduğunu savundu. Takip eden akademik çalışmalar ise dış politika kararlarını tek faktörlü açıklamanın çelişkili ve inandırıcı olmayan sonuçlar ortaya çıkardığını gösterdi çünkü karar alma süreci tek bir neden ile açıklanamayacak kadar karmaşık bir süreçti (Price, 1978, s.358). Gerçekten de, dış politika karar alma sürecini açıklamak üzerine çalışan araştırmacılar, farklı analiz düzeyinde birçok faktörü hesaba katarak devletlerin dış politika davranışlarını incelemelilerdir. Dış Politika Analizi yaklaşımı da uluslararası ilişkileri açıklarken, ulus devleti tek aktör olarak almak yerine insanlara ve devleti oluşturan birimlere odaklanır. Karar alıcıların eylemlerini açıklamak için ise klasik rasyonel aktör modeli yerine, tarih, sosyoloji, antropoloji, psikoloji gibi farklı disiplinleri de hesaba katarak açıklama geliştirir (Hudson ve Vore, 1995, s. 210-211).

Karar alma sürecinde bireylerin etkileri, klasik yaklaşımda rasyonel aktör modeli ile açıklanmaktadır. Yine devleti tek aktör olarak kabul eden bu modele göre, karar alıcılar rasyonel ol-

dukları için birçok alternatif arasından devletin çıkarlarını ön plana çıkaracak olan seçeneği seçerler. Allison ve Zelikow (1999, s.17) rasyonel aktör modeli açıklarken, belirlenmiş sınırlar içerisinde devletin değerini azami seviyeye çıkarmak için, rasyonelliğin; karar alıcının seçimi ve devletin hem uzun hem kısa vadede amaçları arasında uyum olmasına ihtiyaç duyduğunu söylemektedirler. Fakat zaman içerisinde, Dış Politika Analizleri devlet davranışlarında bireylerin etkilerini açıklarken rasyonel aktör model yerine karmaşık karar alma sürecine daha uygun olduğu düşünülen bilişsel teorileri kullanmaya başlamışlardır. Bir başka deyişle, karar alma sürecinde psikolojik faktörleri de göz önünde bulunduran çalışmalar yapılmıştır. Psikolojik faktörlerin etkilerini inceleyen çalışmalar bilişsel tutarlılık teorileri ve kişilik özelliklerine önem verenler olmak üzere ikiye ayrılabilir.

Bilişsel tutarlılık teorilerine göre, bireyler kendi inanç ve şemaları ile uyumlu bilgilere önem verirler (Kaarbo and Ray, 2011, s.174). Bu doğrultuda liderler de kendi inançları ve zihinlerindeki şemalar ile ilişkisi olan bilgileri arayacaklardır. Bu inanç ve şema sisteminin oluşmasında ise analogiler (karşılaştırma/benzetme), imgeler ve işlemsel kod etkilidir. Bu kavramları teker teker açıklamak gerekirse, şema; olaylar ve verilerin içine girebildiği genel kavramsal yapıdır (Houghton, 2001, s.26). Analogiler, deneyimsel bilgidir. Yani, liderler günün getirdiği benzer sorunları çözmek için tarihsel olayların durumlarını, alternatiflerini ve potansiyel sonuçlarını gözden geçirirler (Kaarbo and Ray, 2011, s.172). Örneğin, Amerikalı karar vericiler için genel bir Afrika Şeması vardır ve Afrika kıtasında cereyan eden herhangi bir hadiseyi bu şemanın çizdiği kalıp ile algırlar. Darren Brunk (2008, s.306-307), Somali ve Ruanda olaylarını şema ve analogiye bir örnek olarak inceler. Ruanda olayında Amerikalıların davranışları, daha önce Somali'de öğrendiklerine dayanmaktadır. Bu durumda Ruanda Somali analogisi ile ele alınmıştır. İşlemsel kod analizleri ise liderlerin siyasi evren hakkında kesin görüşleri/inançları olduğunu iddia eder ve bu doğrultuda der ki liderler dış çevredeki "ötekilere" bu inançlara göre yaklaşırlar (Kaarbo and Ray, 2011, s.172).

Dış politika karar alma sürecinde etkin olan yürütmenin kıdemli isimlerinin ve liderlerin kişilik özellikleri bir diğer psikolojik faktör olarak öne çıkmaktadır. Liderlerin kişilik özelliklerindeki farklılıklar, farklı liderlerin aynı durum ile yüzleştikleri zaman farklı kararlar almasına neden olur. Liderlik şekli ise bir diğer liderlik özelliğidir. Liderlik şekli dış politika karar alma sürecinde liderlerin bağımsız karar almak için ne kadar güçlü olduklarını göstermektedir. Liderlerin çalışma alışkanlıkları, etraflarındakiler ile nasıl ilgilendikleri, bilgi almak hususunda nasıl ilgili oldukları ve nasıl karar verdikleri ise liderlik şeklini belirleyen unsurlardır (Kaarbo and Ray, 2011, s.175).

Karar alma sürecinde ikinci düzey analiz ise iç siyasettir. İç siyasetin dış politikaya olan etkilerini farklı modeller, farklı etmenleri öne çıkararak açıklamaktadırlar. Kurumsal davranış modeline göre, dış politika yapımında bireyler ya da hükümetler değil kurumlar etkilidir

(Allison ve Zelikow, 1999, s.143, 255). Bürokratik siyaset modeli ise karar alıcı olarak birinci aşamada liderleri görür. Liderlerden sonra yürütme, basın, STK'lar ve halkın etkisi dış politika yansır (Allison and Zelikow, 1999, s.144). Kurumsal davranış modeli ve bürokratik siyaset modeli dış politika yapımında kamuoyunun etkisini çok az görmektedir. Bu doğrultuda demokratik siyaset modeli politikaların halkın tercihlerinin yansması olarak doğduğunu savunmaktadır. Bu modele göre rejim çeşidi önemli bir etkidir çünkü demokratik ülkelerde bireyler seçim süreçleri ve temsilci kurumlar aracılığı ile siyasetin gidişatına katılmaktadırlar (Brewer, 1992, s.35). İç siyasette etkili olan bir diğer grup ise devlet dışı aktörlerdir. Bir diğer deyişle toplum içerisinde örgütlenmiş gruplardır. Bunlar, lobiler, çıkar grupları, partiler ve iç muhalefet, medya ve düşünce kuruluşları olarak sayılabilirler. Kurumsal davranış modeli ve bürokratik siyaset modeli, dış politika yapımında çıkar gruplarının etkilerini kamuoyunun etkilerine göre daha etkili bulmaktadır çünkü bu gruplar organize olmuşlardır ve hükümet üzerinde baskı kurmaları daha güçlü bir ihtimal olarak belirlemektedir.

Dış politika yapımında bireylerin ve iç siyasi grupların etkileri dışında, bir kısım çalışmada uluslararası sistemin dış politikada devlet davranışlarını belirlediğini savunmaktadır. Özelikle, neo-realist yaklaşım iç siyasi dinamikleri arka plana iterek, devlet davranışlarını uluslararası sistemin yapısının belirlediğini öne sürmektedir. Kenneth Waltz'a (1965, s.159) göre, uluslararası sistemde, bağımsız devletlerin üzerinde hiç bir kontrol mekanizması olmadığı için uluslararası sistemin yapısı anarşiktir. Uluslararası siyasetin ana aktörü olarak ele alınan devletlerin amacı kendi bekalarını korumaktır. Anarşik yapıda devletlerarasında oluşan güvensizlik duygusunun bir sonucu olarak ortaya çıkan "güvenlik ikilemi" ise "içerisinde tüm devletlerin kendi kendine yetebilme sistemi içerisinde var oldukları ve güven derecesinin az olduğu uluslararası sistemi tanımlar" (Dougherty ve Pfaltzgraff, 2001, s.64). Neo-realizme göre devletler bu anarşik sistemde, varlıklarını sürdürebilmek için silahlanma yarışı, caydırıcılık ve ittifak kurmak ya da var olan ittifaka katılmak davranışlarını benimsemektedirler (Mintz ve DeRouen, 2010, s.122). Neo-klasik realist model ise dış politika üzerinde sadece dış faktörlerin değil iç faktörlerin de etkili olduğunu savunmaktadır (Rose, 1998, s.146).

Waltz (2012) dış politika analizinin üç düzeyini dünya siyasetinin imgeleri olarak adlandırmaktadır. Bu imgeler arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklar;

"Üçüncü imge dünya siyasetinin taslağını tarif eder fakat birinci ve ikinci imge olmadan siyaseti belirleyen güçlerin bilgisi yoktur. Birinci ve ikinci imgeler dünya siyasetinin itici güçlerini tasvir eder fakat üçüncü imge olmadan bunların sonuçlarını tahmin etmek ya da önemini değerlendirmek imkânsızdır." (Kenneth Waltz, 2012, s. 107, 108)

Bu yüzden, bir devletin dış politika davranışını anlamak için dış politika yapım sürecini etkileyen tüm faktörlerin analiz edilmesi gerekmektedir. Türkiye-ABD ilişkileri incelenirken, bu iki devletin dış politika yapımında hangi aktörlerin ve faktörlerin etkili olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

Dış Politika Kararlarında Ayrışma

Uluslararası siyasette, bağımsız ulus devletler birbirlerinden farklı ulusal çıkarlara, amaçlara ve objektiflere sahiptirler. Bundan dolayı, devletlerin dış politika ajandaları da birbirlerinden farklılaşabilmektedir. İkili ilişkilerde, iki devletin belirli bir konu üzerinde çıkarları ve amaçları birbirleriyle kesişebilir ya da ayrışabilir. Bazı durumlarda ise çıkarları ve hedefleri aynı olduğu halde farklılaşan araçlar kullandıkları için birbirlerinde ayrışan ve birbirleriyle çelişen dış politikalar takip edebilirler. Bu çalışma, iki müttefik devlet arasında üçüncü bir devlete yönelik ikili ilişkilerde ortaya çıkan zaman zaman çıkarlar ve amaçlar zaman zaman- sa dış politika araçlarındaki ayrışmayı açıklamak için kavramsal bir çerçeve sunmaktadır.

İlk olarak iki devletin tehdit algılamalarındaki farklılaşmalar ikili ilişkilerde ayrışmaya yol açabilmektedir. Bir devlet için tehdit olan konu diğeri için tehdit olarak tanımlanmıyorsa, bir tehdit doğurmuyorsa, bu durum iki devlet arasındaki ilişkiye zarar verecek dahi olsa bu iki devlet birbirinden ayrışan ve farklılaşan politikalar izleyebilirler. Devletlerin tehdit algılamalarının oluşmasında ve bu algıların farklılaşmasında ise çeşitli nedenler vardır. Küçükşahin (2006, s.22) güvenlik bağlamında risk ve tehdit kavramlarını ele aldığı çalışmasında, devletlerarasında tehdit algısının farklılaşmasının, devletlerin birbirinden farklı güvenlik kültürlerine, yeteneklere ve tehdit değerlendirmelerine sahip olmalarından kaynaklandığını savunmaktadır. Buna göre, her bir devletin tehdit algılaması hükümetin fırsatları ve kapasitesi ve devletin ulusal çıkarlarına bağlı olarak farklılaşmaktadır (Küçükşahin, 2006).

Realist okul ise devletlerin tehditleri uluslararası siyasetteki duruşlarına ve sistem içerisindeki diğer devletler hakkındaki algılarına göre tanımladıklarını savunmaktadır. Saldırgan realizmin savunucusu olarak Mearshiemer'a (2001) göre, devletler uluslararası politikada güç aramaktadırlar ve uluslararası siyaset büyük güçler için bir rekabet alanıdır. Diğer yanda ise, savunmacı realizme göre ise devletler uluslararası sistemde güç değil güvenlik arayışı içerisindeyler (Waltz, 1979). Bu durumda, devletlerin politikaları ve tehdit algıları uluslararası sistemde güç mü yoksa güvenlik mi aradıklarına bağlı olarak değişmektedir. Bir devlet, sistem içerisinde gücünü arttırmak istiyorsa, sistemi güven içerisinde tutmak isteyen diğer devletler tarafından tehdit olarak tanımlanır. Aynı zamanda, statükocu devletler de güç arayan devlet için tehdit oluşturmaktadır çünkü sistemi tutan güçlü devletler, sistem içerisinde farklı bir gücün yükselmesini engellemeye çalışacaklardır. Dolayısıyla denilebilir ki devletlerin tehdit algılamalarında farklılaşmalara neden olan bir diğer unsur ise statüko karşısında duruşlarıdır. Bir devlet statüko savunucusu ise statükonun devamı ve korunmasına yönelik politikalar yürütecektir. Bu durumda, bu devlet, statükoyu baltalayan devlet veya devlet dışı aktörleri tehdit olarak tanımlayacaktır.

Lobell (2009, s.46) küresel güçlerin ve bölgesel güçlerin tehdit algılamaları birbirlerinden farklı olduğunu savunmaktadır. Küresel güçler hem uluslararası sistemdeki hem de iç si-

yasi alandaki kaymalar tarafından tehdit edilirken, bölgesel güçler alt sistemde meydana gelen kaymalar tarafından tehdit edilmektedir. Lobell'in çalışmasına göre, tehdit sistemik, alt sistemik ya da iç siyaset düzeylerinden birinde çıkabilir. Açıklamak gerekirse, sistemik düzeyde, küresel güçler ve onların bölgesel dinamikler üzerindeki etkileri bölgesel güçler için tehdit oluşmasına neden olabilir. Uluslararası sistemin arkasından, alt sistemik düzeye bakılacak olursa, bölge güç dengesi siyaseti için bir alan olabilir. Bir başka deyişle, bölgesel güçlerin bölgede baskın güç olmaya çabalamaları bölgesel rekabete dönüşebilir hatta bu rekabet yerelde bir çatışmaya neden olabilir. Dolayısıyla, alt sistemik düzeyde, bölgedeki başlıca güçler birbirlerine tehdit olarak bakacaklardır. Üçüncü ve son olarak iç siyasi düzeyde, eğer ülke içinde nüfus birbirinden ayrı bağlılıklara ayrılmış ve her bir grup devletin hükümeti yerine birbirinden farklı etnik ya da dini bir lidere bağlılık gösteriyor ise devlet kendi vatandaşını tehdit olarak algılayacaktır (Lobell, 2009, s.46-51).

İkinci olarak, devletlerin jeopolitik değerlendirmelerindeki farklılıklar, belirli bir konuda, ikili ilişkilerde ayrışmaya gitmeye neden olabilmektedir. İkinci Dünya Savaşında, yayılmacı güçlere meşru zemin oluşturan jeopolitik kavramı, Soğuk Savaş döneminde de iki süper güç arasında stratejik noktaların belirlenmesi konusunda etkin bir biçimde kullanılmıştır. Soğuk Savaşın bitimiyle 90'lı yıllarda eleştirel jeopolitik çalışmalar artmıştır. Eleştirel Jeopolitik düşünürleri, jeopolitik kavramını, coğrafi bilgiler kullanılarak elitler tarafından güç üretilmesi için bir yol olarak ele almaktadırlar. Jeopolitik kavramının devletin kaderini coğrafyaya bağlı olarak ele almasını ve bu kaderin değiştirilemeyeceğini iddia etmesini sorunlu bulmaktadırlar (Dalby and Tuathail, 2002, s.2).

Fakat 1990'larda ve 2000'lerdeki bu tartışmalara rağmen, günümüzde dünya siyasetinin karakteri yeniden değişmektedir. Walter Mead (2014) uluslararası siyaseti anlamak için jeopolitik değerlendirmelerin yeniden önemli olduğunu savunmaktadır. Mead'e göre, ABD askeri ve ekonomik olarak sistemdeki en güçlü devlet olmaya devam etmektedir. Fakat bir yandan da diğer küresel ve bölgesel güçlerde dünya siyasetine etki etmeye başlamışlardır. Rusya, Gürcistan'a müdahalesi ile başlayarak, daha sonra da Ukrayna Krizi'nde gücünü göstermiştir. Son olarak da Suriye iç savaşında müdahale etmesi ve sürece yön veren bir aktör olması ile jeopolitik değerlendirmenin dünya siyasetinde yeniden başat bir faktör olduğunu göstermiştir (Mead, 2014). Ayrıca, Amerikan Başkanı Barack Obama döneminde başlayan, Suriye'de ABD'nin direk müdahil olmaması ve bazen stratejisizlik olarak bazen de Amerikan izolasyonculuğu olarak tanımlanan politikada bunda etkin olmuştur.

Ortadoğu bölgesinin siyasetini etkileyen bir diğer konu ise ABD'nin 2009 itibarıyla bölgeden çekilmesi ile bölgede oluşan güç boşluğudur. Bölgede küresel bir gücün olmayışı, bölgesel güçler arasında rekabet oluşturmuş ve bölgede klasik güç dengesi siyaseti ortaya çıkmıştır. Bir diğer deyişle, özellikle 2012-2015 yılları arasında, bölgesel güçler arasında

etki edebilecekleri nüfuz alanlarına ulaşmak için bir güç mücadelesi başladığı söylenebilir. Bu durumda, bölgedeki devletler, jeopolitik değerlendirme ile düşünerek kendi güçlerini/güvenliklerini artırmaya yönelik dış politikalar üretmeye meyillidirler. Aynı şekilde, küresel güçlerde jeopolitik değerlendirmeler ile stratejilerini belirlemeye çalışmaktadırlar.

Üçüncü olarak, ittifak siyaseti ikili ilişkileri olumlu yönde ya da olumsuz şekilde etkileyebilmektedir. Uluslararası sistem düzeyinde, devletlerin dış politika kararlarını anlamada ayırt edici bir faktör olan ittifaklar, Morgenthau (1970, s.84-85) tarafından şu şekilde tanımlanmıştır;

"İttifaklar farklı çıkarlar ve amaçların dinamik alanı içerisine gömülürler. İşleyip işleme-yeceği ve ne kadar süre işleyeceği milletlerin ilgilendiği diğer çıkarların güçlülüğüne karşı ortak çıkarların güçlülüğünün önceliğine bağlıdır." (Morgenthau, 1970)

İttifak siyasetinde iki durum söz konusu olabilir. Birincisi iki devlet aynı ittifak içerisinde yer alabilir fakat güç ve boyutlarındaki farklılıktan dolayı farklı çıkarlara sahip olabilirler. Woodhouse (1958, s.210), NATO ittifakı içerisinde ayrışmaların olmasını doğal bir sonuç olarak açıklar çünkü birbirlerinden farklı devletler olarak hem farklı çıkarlara sahiptirler hem de boyut ve güç olarak birbirlerinden farklıdır. Bir ittifak içerisindeki küçük ve orta ölçekli güç, büyük güce göre daha fazla zorluk ile karşılaşmaktadır çünkü bölgesel ve küresel güvenlik endişeleri birbirlerinden farklıdır. Bu durumda, bir küresel güç ve bir bölgesel güç uluslararası siyaseti farklı açılardan algılayacaklardır.

İttifak siyasetindeki ikinci durum ise, iki devlet aynı ittifak içerisinde olmayıp, rakip iki taraf içerisinde bulunabilir fakat coğrafi konum, ekonomi ve doğal kaynaklarından dolayı birbirlerine bağımlı olabilirler. Örnek vermek gerekirse, ABD ile kıyaslandığı zaman Batı Avrupa devletleri coğrafi yakınlık ve ekonomik bağımlılıktan dolayı Rusya'ya karşı daha işbirliğine dayalı politikalar yürütmektedirler (Oğuzlu, 2012, s.108).

Son olarak, devletlerin ikili ilişkilerini belirleyen bir diğer unsur düzen ve istikrar konusundaki yaklaşımlarıdır. Devletlerin düzen ve istikrara yaklaşımları aynı zamanda onların dünya siyasetinde izleyeceği politikaları da belirlemektedir ve dolayısıyla düzen ve istikrar konusunda birbirlerinden farklı yaklaşımlara sahip iki devletin dış politikaları da birbirlerinden ayrışacaktır. Bir diğer boyutuyla ise, bu iki devlet düzen ve istikrarı korumak konusunda anlaşmış olabilirler fakat bunu sağlamak için seçtikleri araçlar ve yollar birbiriinde farklılaşabilmektedir.

Türk-Amerikan İlişkilerinin Dinamikleri

Türkler ve Amerikalıların 19. Yüzyılda başlayan teması, ilk olarak 1830 yılında yapılan bir anlaşma ile başlamış daha sonra bu anlaşmayı daha geniş kapsamlı 1862 anlaşması takip etmiştir. Osmanlı dönemindeki ilişkiler, Amerikalı tüccarların Akdeniz ticaretini güvene almasına ve daha sonraki yıllarda Osmanlıların Amerikalılardan donanma ile teknik bilgi

almasına dayanıyordu. Birinci Dünya Savaşına kadar devam eden bu ilişkiler zayıf diplomatik temaslardı ve ABD'nin tarafsızlığını bitirerek savaşa katıldığı 1917'de kesilmiştir. Bu ilk dönemde, misyonerlik faaliyetleri, Yunan isyanında ABD vatandaşlarının rolü, ABD'nin Osmanlı tebaası olan Ermenilerin ve Doğu Avrupa'dan ve Rusya'dan gelen Yahudilerin hakları üzerinden Osmanlı Devleti'nin iç işlerine karışması gibi konular iki devlet arasında gerilimlere neden olmuştur. Fakat Birinci Dünya Savaşı'na kadar diplomatik ilişkileri kesecek kadar büyük bir kriz yaşanmamıştır (Erhan, 2001).

Kurtuluş Savaşı bitip, Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra, ikili ilişkiler tekrardan 1927'de kurulmuştur. Bu ilişkiler yine sadece diplomatik seviyede kalmıştır. 1929 Büyük Buhranından sonra ABD dış politikasında yeniden 19.yy'da takip ettiği izolasyonculuk politikasına dönmüş (Ülman, 1961, s.15-16), Türkiye ise yeni kurulan cumhuriyetle ulus devlet inşasına yönelmiştir. Türkiye-ABD ilişkilerinin müttefiklik ilişkisine dönüşmesi ise ikinci dünya savaşından sonra gerçekleşmiştir. İkinci Dünya Savaşı sonrası kurulan yeni düzenin oluşmasından sonra 1952'de Türkiye'nin NATO'ya kabulü ile Türkiye-ABD müttefiklik ilişkileri başlamıştır.

Soğuk Savaş döneminde müttefiklik ilişkisini belirleyen süreklilik unsurları bulunmaktaydı. Bu süreklilik unsurlarının ilki sistemsal dönüşüm ve ortak tehdit olarak Sovyetler Birliği'nin ortaya çıkışıydı. Almanya ve mihver devletlerinin yenilgisi ile sistemi domine eden iki süper güç olarak ABD ve Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (SSCB) arasında nükleer yarışa ve ideolojik farklılıklara dayanan Soğuk Savaşın başlaması, uluslararası sistemi iki kutuplu hale getirmişti. Aynı zamanda, İkinci Dünya savaşının galipleri olan ittifak devletleri arasında Potsdam Konferansı düzenlendiği sırada, Sovyetler Birliği'nin Türkiye'den toprak talep etmesi ve Türkiye boğazları üzerinde hak iddia etmesi Türkiye'yi ABD'den yardım istemeye yöneltti. ABD, Truman Doktrini ile Yunanistan'ın yanında Türkiye'ye de askeri yardım yapılacağı açıklamış ve Marshall Planı ile bu fiiliyata geçmiştir. Türkiye de henüz NATO üyesi olmadan, Kore Savaşı'na asker göndererek, yeni oluşan iki kutuplu sistemde hangi tarafta durduğunu göstermiştir. Böylelikle soğuk savaşın başından itibaren SSCB Amerikan karar vericilerinde olduğu gibi Türk karar vericilerinde de tehdit olarak algılanmıştır.

Soğuk savaş döneminde ikinci süreklilik unsuru jeopolitik değerlendirmelerdeki kesişmeydi. ABD soğuk savaşın başından itibaren uygulamaya başladığı ve zaman içerisinde genişlettiği Sovyetleri çevreleme politikası çerçevesinde Türkiye'yi Sovyetleri sınırlamada Sovyet Rusya'ya sınırı olan bir devlet olarak önemli bir stratejik noktada görmüştür. Özellikle Eisenhower NATO'nun yüksek komutanlığını yaptığı dönemde, Soğuk Savaşın değişen şartlarında NATO'nun güney doğu kanadının güçlendirilmesi gerektiğine inanmaktaydı ve bu durumda ABD'nin Türkiye'ye olan bakış açısını değiştirmişti (Gönlübol, 1996, s.230). Türkiye'nin NATO'ya nihayetinde kabul edilmesinin arka planında da bu görüş vardı. Daha sonraki yıllarda, Eisenhower Amerikan Başkanlığına geldiği dönemde yeni bakış stratejisi-

le çevreleme politikasının Ortadoğu ve Asya Pasifik'e doğru daha da genişletilmesi gerektiğini savunmuş (Gaddis, 2005, s.125-162) ve bu çerçevede Türkiye'yi de kapsayan Bağdat Paketi kurulmuştur. Gerçekten de, ABD Soğuk Savaş sürecinde, Türkiye'ye Sovyetleri sınırlamada önemli bir müttefik olarak bakmış ve Türkiye ABD'nin Ortadoğu'daki askeri üssü olarak hareket etmiştir. Türkiye ise ABD'nin güvenlik şemsiyesi altına girmiş ve ABD tarafından verilen ekonomik ve askeri yardımlardan faydalanmıştır. Bir başka deyişle, Türkiye ve ABD müttefiklik ilişkileri güvenlik üzerine kurulmuş askeri ilişkilerdir.

Süreklilik unsurları soğuk savaş boyunca varlıklarını sürdürseler de, bu unsurları baltalayan ayrışma unsurları da bulunmaktaydı. Özellikle 1960-80 döneminde, bu ayrışma unsurları iki müttefik devlet arasında zaman zaman ciddi kriz dönemlerinin oluşmasına neden olmuştur.

İlk olarak, ortak ittifak içerisinde farklı boyutlara ve kapasiteye sahip iki devlet olmaları zaman zaman Türkiye ve ABD'nin birbirlerinin bakış açılarını anlayamamasına ve tehdit algılarında farklılaşmaların olmasına neden olmuştur. İngiltere ve Fransa'nın, Birinci dünya savaşı sonrasında gerilemesi ve ikinci dünya savaşı sonrasında başat aktör olmak konusunda ABD ile yer değiştirmesi sonucunda da, 1945 sonrasında ABD iki süper güçten birisi haline gelmiştir. Türkiye ise orta büyüklükte bir devlet olarak tanımlanmaktadır. Baskın Oran'ın (2002) Türk dış politikasını ayrıntılı ele aldığı çalışmasında, yapılan bu tanıma göre büyük ve küçük güçlerin arasında olan orta büyüklükte devlet şu şekilde tanımlanmaktadır;

“Uluslararası sisteme etkileri marjinal olan ama bölgesel politikayı (özellikle küçük komşularını) etkileyebilen, ama daha da önemlisi büyük devletlerden gelen zorlamalara bir miktar dayanabilen, onlarla zaman zaman pazarlığa girişebilen ve hatta o günkü koşulları (konjonktürü) iyi değerlendirerek onların kimi davranışlarını belli bir oranda etkileyebilen devlet” (Oran, 2002, s.30)

Küresel ve bölgesel politikaları etkilemek ve küresel ve bölgesel sistemlerden gelecek tehditlerden etkilenmek anlamında farklılaşan ABD ve Türkiye de ortak tehdit üzerine kurulu müttefiklik ilişkilerine rağmen ikili ilişkilerinde sorunlar yaşamışlardır. Soğuk savaş döneminde, Kıbrıs sorunu buna bir örnek teşkil etmektedir. Rumların ve Türklerin yaşadığı Kıbrıs adasındaki çatışmaların iki NATO müttefiki Türkiye ve Yunanistan arasında gerilime neden olması, ABD yönetimini hoşnut etmemiş ve bu durumu Türkiye'nin kendisinin çözmesi gereken bir sorun olarak ele almıştır. Türkiye ise ulusal güvenliğine direk tehdit olarak algıladığı sorunda bir müttefiki olarak ABD'yi yanında bulmak istemiş, en azından gölge etmesini istememiştir. Fakat Türkiye'nin 1965'de müdahale planlarına, dönemin başkanı Lyndon B. Johnson'ın Cumhurbaşkanı İsmet İnönü'ye yazdığı mektup ile engel olması ve Türkiye'yi Sovyet tehdidine karşı yalnız kalmak ile tehdit etmesi (Armaoğlu, 1991), hem Türk karar alıcılarında hem de Türkiye kamuoyunda bir müttefik olarak ABD'ye karşı güvensizlik oluşmasına neden olmuştur. İlerleyen dönemde, Kıbrıs'ta çatışmaların artması ve Türkiye'nin

1974’de ABD’ye rağmen Kıbrıs’a askeri müdahalede bulunması ise ikili ilişkilerde gerilimin üst düzeye çıkmasına neden olmuştur.

İkinci olarak, coğrafi konumlarındaki farklılıklarından dolayı Türkiye ve ABD’nin ulusal çıkar ve ulusal güvenliklerini sağlama konusunda birbirlerinden ayrıştıkları zamanların olduğu görülmektedir. Türkiye’nin Sovyetlere yakın konumu, Türkiye’yi ABD gözünde sınır müttefiki haline getirmesinin yanı sıra Türkiye için tehdit oluşturan bir etkisi de vardı. Türkiye’ye önceden yerleştirilen füzelerin, 1962 yılında SSCB tarafından tehdit olarak görülmesi sonucunda misilleme olarak Küba’ya füze yerleştirilmesi ile SSCB ve ABD arasında krize neden olmuştur. Krizin kapalı kapılar arkasında yürütülen çözümünde, Türk karar alıcıların haberi olmadığı halde Türkiye ABD tarafından pazarlık masasına konulmuştur. Türk karar alıcıları ve kamuoyu, kriz sona erip taraflar durulunca bunu öğrenmiştir. Küba Krizi ve Kıbrıs sorununda ABD’nin tavrı, Türkiye kamuoyunda, özellikle Türk solunda, Amerikan karşıtlığının yükselmesine neden olmuştur. Türk karar alıcılarda ABD’ye ve ABD’nin sağlayacağı güvenlik şemsiyesine olan güvenlerinde düşüş yaşamışlardır.

1961 Türkiye Anayasasının getirdiği göreceli özgürlük ortamında, Türk dış politikasının yönelimi de tartışılmış ve o dönemde Türkiye’nin daha esnek bir dış politika yürütmesine, sadece Batıya yönelik değil, SSCB ile ve üçüncü dünya ülkeleri ile de ilişkiler kurmaya açık bir dış politikaya kaymaya yönelik adımlar atılmıştır. 74 Kıbrıs Harekâtından sonra ABD’nin Türkiye’ye ambargo uygulaması ile ilişkilerde gerilim göze çarpar hale gelmiş fakat hiçbir zaman kopma noktasına varmamıştır. Aynı zamanda süreklilik unsurları varlığının sürdürmüş ve Türkiye-ABD ikili ilişkileri müttefiklik içerisinde devam etmiştir. ABD’nin kademeli olarak ambargoyu kaldırması ve Türkiye’de gerçekleşen 1980 darbesinden sonra, Türk dış politika-sının yönelimi yine batı merkezli hale gelmiştir (Oran, 2002).

Soğuk Savaş Sonrası Dinamikler

Soğuk savaşın bitimiyle gerçekleşen sistemsel dönüşüm iki kutuplu uluslararası sistemin yerini öncelikle Amerikan hegemonyasına bırakmıştır.¹ Seyom Brown (1973) henüz Soğuk Savaş bitmeden fakat iki kutuplu yapının sarsılmaya ve çözülmeye başladığı yıllarda uluslararası sistemin değişen karakterinin ve güvenlik dışı konuların yükselişinin devletlere daha geniş ve farklı uluslararası ortaklara sahip olma fırsatı sunacağını savunmuştur. Gerçekten de, SSCB’nin yıkılması ile Sovyet tehdidinin ortadan kalkması, soğuk savaş sonrası dönem-

1 Daha sonraki yıllarda ise, uluslararası sistemin yapısındaki bu değişimin, Amerikan hegemonyasında tek kutuplu bir sisteme mi, yoksa yükselen güçlerle birlikte çok kutuplu bir sisteme mi dönüştüğü tartışılmaya başlanmıştır ve bu tartışmalar halen devam etmektedir. Bir başka görüş ise; tek hegemon ve bölgesel güçlerin olduğu bir uluslararası sistemin var olduğunu savunmaktadır. Ayrıntılı literatür için bkz; Kılıç Buğra Kanat, “A New Turkish-American Partnership in Progress: The Nature of Bilateral Partnership during Two Periods of Crisis,” *Journal of Balkan & Near Eastern Studies*, 16 Issue 2, (Jun 2014): 225-229.

de NATO'nun bir kimlik krizine girmesine neden olmuştur. Soğuk savaş dönemi boyunca müttefiklik ilişkilerinde süreklilik unsuru olan ortak tehdidin, soğuk savaşın bitimiyle ortadan kalkması Türkiye-ABD ilişkilerini de etkilemiştir.

Soğuk Savaşın bittiği ilk yıllarda Türkiye uluslararası konumunu belirleyememiştir ve bu sistemsal dönüşümün sağladığı fırsatlar ve riskler ile karşı karşıya kalmıştır. ABD de, ittifak ilişkisinin 1980'lerde olduğu gibi tanımlayıp tanımlayamayacağı konusunda belirsiz kalmış, Türkiye'ye bakışını ve politikalarını belirleyememiştir. Fakat Soğuk Savaşın hemen ardından başlayan Körfez Savaşında Türkiye önemli bir müttefik olarak görülmeye devam etmiştir. Bu dönemde, Türkiye-ABD ilişkileri "güçlendirilmiş ortaklık" olarak tanımlanmıştır.

Bu durumda, Soğuk Savaş sonrası dönemde ikili ilişkileri belirleyen süreklilik unsuru bölgesel güvenlik meseleleri olarak ele alınabilir. Sayarı'ya (2004) göre, ABD için Türkiye stratejik öneme sahip bir ülke ve ABD'nin Ortadoğu'da, Balkanlar'da, Ege ve Doğu Akdeniz'de, Kafkaslar ve Orta Asya'da çıkarlarına yani ekonomik, askeri ve siyasi gelişmelere muhtemel etkisi olabilecek NATO'nun kilit bir üyesidir. Türkiye için ise, Türk-Amerikan müttefikliği Türk dış politikasının en önemli ikili ilişkisi olmaya devam edecektir (Sayarı, 2004, s.92). 1990'lı yılların sonunda ise Orta Asya, Balkanlar, Enerji gibi konularda işbirliğinin artması ile Clinton döneminde ilişkiler "stratejik ortaklık" olarak tanımlanmıştır.

Soğuk Savaş sonrası dönemde Türkiye-ABD ilişkilerinde ayrışmaya neden olan en önemli unsurlardan birinin Kürt faktörü olduğu söylenebilir. Soğuk Savaşın ideolojik farklılıklara dayanan konjonktürünün çözülmesi, etnik ve dini kimliklerin gündeme gelmesine neden olmuş ve uluslararası sistemde devlet dışı aktörlerin rolünün arttığı görülmüştür. Bu durum, devlet içi problemlerin artışına da neden olmuştur. Türkiye'de de, 1984 yılında gerilla savaşına başlayan Kürt ayrılıkçı grup Kürdistan İşçi Partisi (PKK)'nin, Türkiye'ye saldırıları 1990'larda artmıştır. Her ne kadar PKK saldırıları ve Kürt sorunu Türkiye'nin iç politikasıyla ilgili olsa da, bu durum Türkiye'nin dış politika yapım sürecini etkilemiştir. Körfez Savaşından sonra, Kürt sorunu Türkiye ve ABD arasında belirsiz bir konu haline gelmiştir. Türkiye ve ABD'nin Kürt sorunu üzerinde ayrışmalarının nedeni her iki devletin konuya farklı açılar ile yaklaşımlarıdır. Türkiye kendi topraklarında ayrılıkçı Kürt nüfusuna sahip olduğu için Kuzey Irak'ta Kürtlerin yaşadığı bölgede güvenli bir bölgeyi kendi ulusal güvenliğine tehdit olarak algılamakta, ABD Kürtlere koruma sağlamayı Ortadoğu'da istikrar ve insan hakları çerçevesinde ele alarak Körfez Krizi sonrasında Kürtlerin yaşadığı Kuzey Irak'ta güvenli bölgeler oluşturmuştur (Türkmen, 2012, s.181-182). Bu sorun 1990'lar boyunca ve 2003 Irak Savaşı sonrasında da Türkiye-ABD ilişkilerinin gündeminde olmuştur.

90'lar boyunca Türkiye'de bulunan her siyasi görüş iktidarda bulunmuş, bu durum da istikrarsız bir iç siyasete neden olmuştur. Bunun bir sonucu olarak, hükümetler kendi görüşlerini uzun vadede dış politikaya taşıma fırsatı bulamamışlardır. Bu doğrultuda, Türk dış politika-

sının yönelimini, iç politikadaki aktörlerden daha çok uluslararası sistemdeki dönüşümler ve bölgesel gelişmeler belirliyordu. Aynı zamanda bu dönemde bir iç politika mekanizması olarak Ordu Türk dış politikasında etkin bir şekilde rol oynamıştır.

1990'lı yılların aksine, 2000'li yılların başında Adalet ve Kalkınma Partisinin (AKP) iktidara gelmesi ve devamlılık sağlaması dış politika yapımında yeni paradigmalara doğmasına ve dış politika çalışmalarında yeni tartışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur.² Oğuzlu'ya (2012) göre, Sovyetlerden kaynaklı tehdidin ortadan kalkmasından bu yana Türkiye'nin NATO'ya karşı geleneksel bakış açısını şekillendiren çıkar ve kimlik odaklı yaklaşım ciddi zorlamalar yaşamıştır. AKP iktidarı süresince ise kimlik odaklı yaklaşım yerini daha fazla çıkar hesaplarına bırakmaya başlamıştır (Oğuzlu, 2012, s.100).

Aynı zamanda, 2000'li yılların başında ABD'de yeni muhafazakârlar (neo-conservatives) iktidara gelmiştir. Hemen akabinde Afganistan merkezli bir terör örgütü El-Kaide tarafından ABD'de gerçekleştirilen 11 Eylül terör saldırıları ile ABD'nin soğuk savaş sonrası ulusal güvenliğine karşı algıladığı tehdidi net bir şekilde küresel terörizm haline gelmiştir (National Security Strategy of the USA, 2002). Türkiye, Afganistan müdahalesinde, ABD'ye küresel terörle mücadele konusunda desteğini göstermiştir. Fakat 2003'de ABD Irak'a müdahale edeceği zaman ABD uçaklarına İncirlik askeri üssünün açılıp açılmayacağı Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde (TBMM) tartışma konusu olmuştur. Bu konu üzerine hazırlanan tezkere-nin TBMM'de reddi ve ardından yaşanan çuval olayları ile Türkiye-ABD ilişkileri belki de ilişkilerin tarihsel olarak en çok gerildiği ve iki müttefik devletin uzlaşamadığı dönemin yaşanmasına neden olmuştur. Gunter (2005), bu dönemde, Türkiye-ABD ikili ilişkilerini "karmaşa durumunda" olarak açıklamıştır.

Soğuk Savaş sonrası dönemde, ABD-Türkiye ikili ilişkilerinin inişli ve çıkışlı karakteri daha fazla ön plana çıkmış ve bir süreklilik unsuru haline gelmiştir. Bu çerçevede, her ne kadar ikili ilişkiler 2003 sonrasında gerilse de, 2006'da "Stratejik Vizyon belgesi" yayımlanması ile yeniden normalleşme dönemine girmiştir çünkü Türkiye-ABD ilişkileri 1997'de belirlenen "stratejik ortaklığın" dayandığı beş konudan-bölgesel işbirliği, ekonomi ve ticaret, enerji, Kıbrıs, Savunma ve Güvenlik İşbirliği- daha kapsamlıdır (Oran, 2013, s.262). Bu doğrultuda, bu dönem de ilişkilerde yeniden yükselme gözlemlenmiştir. Kazanılan bu ivme Obama'nın başkanlığa seçildikten kısa bir süre sonra ilk yurt dışı gezisini Türkiye'ye yapması ile yüksel-

2 Bu tartışmalara göre; TFP'nin eksen kayması yaşadığını savunanlar, Türkiye; NATO, ABD, AB ekseninden İran, Çin, Rusya eksenine kayıyor ve Hizbullah ve Hamas'ı desteklemeye giden bir dış politika çizgisi izliyor fikrini savunmaktadır. Bağımsızlık teorisi ise Türkiye'nin kendinden emin ve daha bağımsız bir dış politika izlemeye başladığını iddia etmektedir. Buna göre, Türkiye liderleri, Türkiye'nin AB ve NATO ekseninde var olmaya devam ederken bir yandan izlediği Ortadoğu ile güçlü ilişkiler kurma vizyonunun geleneksel Batı ittifakı için de iyi olacağını savunmaktadır. Bkz; Ryan Kennedy and Matt Dickenson. "Turkish Foreign Policy and Public Opinion in the AKP Era." Foreign Policy Analysis 9 (2013): 172-173.

meye devam etmiştir. Obama bu dönem de ikili ilişkileri tanımlamak için stratejik yerine “Model Ortaklık” kavramını tercih etmiştir.

2009’da Obama’nın Model Ortaklı söylemi ile yükselişe geçen ikili ilişkiler, 2010 yılında yaşanan Mavi Marmara saldırısı ve Birleşmiş Milletler Güvenlik Konsey’inde (BMGK) İran’a nükleer programından dolayı getirilmesi önerilen yaptırımlara Brezilya ile birlikte Türkiye’nin hayır oyu kullanması Türk-Amerikan ilişkilerinde yeniden düşüşe neden olmuştur. Fakat 2010 sonu itibarıyla başlayan Arap isyanları ve 2011 boyunca çeşitli Arap liderlerinin iktidardan düşüşü ile başlayan Ortadoğu’da dönüşüm, Türkiye ve ABD’nin yakınlaşmasına ve işbirliğine gitmesine neden olmuştur. Bu dönemde, Türkiye’nin başbakanı Recep Tayyip Erdoğan ve Obama arasında en çok telefon konuşmasının gerçekleştiği yılı yaşamışlardır. Bölge sorunlarına karşı ortak istişare ile hareket edileceği açıklanmıştır. Bu senenin sonuna doğru imzalanan, NATO’nun füze savunma kalkını kapsamında radarın Kürecik’e yerleştirilmesi kararı da ilişkilerin iyi bir seviyede olduğunu göstermekteydi.

Suriye İç Savaşı Üzerine Ayrışan Politikalar

Süreklilik unsurlarına bakılarak söylenebilir ki, Türk-Amerikan ilişkileri güvenlik ve işbirliğine dayalı, çıkar odaklı bir müttefiklik ilişkisidir. Bu anlamda da, genel amaç ve hedeflerinde anlaşılan iki devlet tarihsel olarak üzerinde anlaşamadıkları konuları-Kıbrıs, Ermeni tasarısı, Kürt sorunu gibi- ikinci plana atarak müttefik olmayı sürdürmektedir. Anlaşamadıkları konuların iki devlet arasında tansiyonun yükselmesine dönüştüğü zamanların olması ise bu ikili ilişkinin inişli çıkışlı bir müttefiklik ilişkisi olarak tanımlanmasına neden olmaktadır.

Arap devrimlerinin Ortadoğu bölgesinde estirdiği rüzgâr ile Suriye’de de başlayan halk isyanlarının, Esad rejiminin bastırması ile bir iç savaşa dönüşmesi sonucu meydana çıkan ve 2011’den bu yana bölge devletlerinin politikalarını etkileyen ve dönüştüren Suriye iç savaşı, Türk-Amerikan ilişkilerinde yeni bir anlaşmazlık dönemine neden olmuştur. Günümüz itibarıyla bakıldığı zaman, Türkiye ve ABD’nin Suriye iç savaşı üzerinde anlaşmaya varabildikleri tek konunun anlaşmamak olduğu görülmektedir. Bu çalışma, çizdiği kavramsal arka plan ile iki devletin Suriye’ye dönük dış politikalarında neden birbirlerinden ayrılmaya gittiğini açıklamaya çalışacaktır.

2011 yılının Mart ayında Suriye’de başlayan gösterileri, Esad rejiminin şiddet uygulayarak bastırması sonucunda, Obama yönetimi ilk olarak, Esad’a barışçıl gösterilere karşı şiddet kesmesi konusunda çağrıda bulunmuştu. Aynı dönemde, Türkiye, isyanlar başlamadan hemen önceki yıllarda diplomatik ilişkilerinin iyileştiği Esad rejimini diplomasi ile ikna edebileceğini düşünerek Esad’ı kendi halkına şiddet uygulamaması konusunda ikna etmeye çalışıyordu. İsyânların altıncı ayında yaptıkları telefon görüşmesinde Erdoğan ve Obama Suriye’de şiddetin durması ve Suriye halkının haklı talebi olan demokrasiye geçişinin sağlanması gerektiği konusunda hem fikir olmuşlardı (White House, 2011).

İlerleyen zamanda, isyanların gittikçe iç savaşa dönüşmesi ve muhalif grupların çeşitlenmesi, Obama yönetiminin Suriye'ye yönelik daha ihtiyatlı ve savaşa dâhil olmaktan kaçan bir politika yürütmesine neden olmuştur. Bu dönemde, ABD'li politika yapımcıları siyasi bir çözümün hala mümkün olduğunu düşünerek sahada olmaktan kaçınmışlardır. Aynı zamanda, ABD'de, Suriye'ye yönelik uygulanacak politikalar tartışılmaktaydı. Bu tartışmalara göre, ABD'nin sağladığı silahların ve maddi desteğin Irak'tan ya da başka yerlerden gelebilecek isyancılara akmasından dolayı çatışmanın kontrolden çıkabileceğine dair korkular bulunmaktaydı. (Quinn, 2012). Yine de, dönemin ABD dış işleri bakanı Hillary Clinton da dâhil, ABD yönetiminden bazı isimler muhalif grupları destekleyeceklerini söylemeye devam ediyorlardı. Hatta bu dönemde, başkan Obama, iyi yapılanmış askeri gücü olan ve büyük sivil kayıplara neden olan Esad rejimine karşı fazla ihtiyatlı davrandığı için eleştirilmekteydi (Zakaria ve diğerleri, 2012). Aynı zamanda, bu dönemde, Obama, Esad'ın kimyasal silah kullanmasının ABD'nin kırmızıçizgisi olacağını beyan ederek rejimi uyarmıştı.

Türkiye ise diplomatik girişimler ile Esad'ın gitmeyeceğini anlayınca kendi stratejisini oluşturmaya çalışmıştır. Ayrıca, 2012 itibarıyla, Suriye iç savaşı Türkiye tarafı için de boyut değiştirmeye başlamıştır. Hemen sınırında bir iç savaşın devam etmesi ve bu sınırın Türkiye'nin 1984'den bu yana terör saldırılarına uğrayan bölgesi ile komşu olması Türkiye'nin ulusal güvenlik kaygılarını üst düzeye çıkarmıştır. O sırada, Türkiye'de Kürt ayrılıkçı grup PKK ile hükümet arasında sürdürülen çözüm süreci devam etmekle birlikte, bu sürecin doğrudan Suriye iç savaşı ve Suriye'nin kuzeyinde oluşmaya başlayan Kürt bölgesinden etkilendiği söylenebilir. 2012 Ağustos'unda Gaziantep'te bir polis karakolunu hedef alan bomba yüklü aracın infilak ettirilmesi ile gerçekleştirilen terör saldırısı bu durumun ilk göstergesi olarak ele alınabilir (Gaziantep'te karakola bombalı saldırı, 2012).

Suriye Kürtleri, ilk olarak 2003'de Demokratik Birlik Partisi (PYD) adı altında örgütlenmeye başlamıştır. Suriye Kürtleri kendilerine lider bir figür bulamadıkları için PKK lideri olan ve Türkiye'de tutuklu bulunan Abdullah Öcalan'ın ideolojisini takip etmişler ve Kürtlerin kendi kaderini tayin hakkını savunmaya başlamışlardır. Bu grup, Suriye'de rejim döneminde, PKK'nın Suriye içerisinde olmasından dolayı lojistik destek ve kadroların oluşması konusunda PKK ile yakından bağlantılı olarak kurulmuştur. PYD, Kuzey Irak Kürtleri ve Barzani yönetimi ile ise mesafeli ilişkilere sahipti çünkü Barzani yönetimi daha geleneksel politikalar izlemekte aynı zamanda Türkiye ve ABD ile iyi ilişkiler içerisindeydi. Türkiye, Suriye'de yapılanan PYD ve onun silahlı kolu YPG'yi, PKK'nın Suriye uzantısı olarak kabul etmekte ve resmi anlamda terör örgütü olarak ilan ettiğini her platformda duyurmaktadır. Suriye iç savaşı başladığı zaman, her ne kadar Kürtler ve Araplar, Esad'a karşı oluşturulan Suriye Ulusal Konseyi (SUK) çatısı altında toplanmış olsa da, bu iki grup arasında her zaman yüksek bir tansiyon bulunmaktaydı. Aynı zamanda, savaşın başından itibaren, Esad Kürtlerin yaşadığı bölgeyi serbest bırakmış ve Kürtleri savaşa dâhil etmemiştir.

Loveday Morris'e (Morris, 2012) göre, Esad Kürtlerin yaşadığı bölgeyi iki nedenden dolayı yalnız bırakmış olabilir. Bunlardan birincisi iç savaşta yeni bir cephe istememesi, ikincisi ise PKK'nın bölgede güç boşluğu bulmasından çekinen Türkiye'yi kızdırmak için hesaplı bir hareket yapmış olabileceğidir. Gerçekten de, PYD'nin Suriye'nin kuzeyinde, Türkiye'ye sınır şehirleri ele geçirmesi, Türk karar alıcılarında gerginliğe sebep olmuştur. Böylelikle, Türkiye Suriye'ye dönük dış politikasını tekrardan gözden geçirmiştir. Dönemin dış işleri bakanı Ahmet Davutoğlu, "Türkiye, Esad rejiminin iktidarda kalmasına karşı olduğu kadar Kuzey Suriye'de bir Kürt bağımsızlığına da karşıdır" diyerek bu konuya Türkiye'nin yaklaşımını ve Türk dış politikasını belirleyen unsuru ortaya koymuştur (Tol, 2012).

2012, ABD için de tehdit kavramının ve güvenlik kaygılarının değiştiği bir yıl olmuştur. 2012 Eylül'ünde Libya'nın Bingazi kentinde ABD konsolosluğuna yapılan saldırıda bir büyükelçi ve dört personelin hayatını kaybetmesinden sonra, ABD yönetiminde, Suriye meselesi terör ile mücadele kapsamında ele alınmaya başlamıştır. Suriye'de radikal grupların yükselmelerinden endişe duyulması, ABD'de Suriye'deki muhalif gruplara karşı güvensizliğe neden olmuştur. Yılın sonunda, Suriye'de savaşan ve cihatçı bir grup olarak bilinen El Nusra Cephesi, ABD tarafından resmen terör örgütü ilan edilmiştir. Aynı zamanda, Kasım ayında Obama tekrar başkanlığa seçilmiş ve ikinci dönemi başlamıştır. İkinci döneminde, Obama yönetiminin Suriye'ye yönelik dış politikası daha belirgin bir hal almaya başlamıştır.

Suriye iç savaşında, birinci dönüm noktası olarak ele alınabilecek ve ABD'nin Suriye iç savaşındaki stratejisinin belirlendiği yıl ise 2013 olmuştur. Türkiye-ABD ilişkilerinin Suriye iç savaşı üzerine ayrışan yönleri de bu yıl içerisinde yaşanan hadiseler sonucunda daha gözükür hale gelmiştir.

Öncelikle, Obama bu yılın ilk aylarından itibaren Suriye'ye ABD birliklerinin gönderilmeyeceğini açıklamıştır (Obama Says, 2013). Bu görüş, Obama'nın bir yıl öncesinde kırmızıçizgi olarak açıkladığı, Suriye'de kimyasal silah kullanımından sonra dahi değişmemiştir. 21 Ağustos'ta Esad rejimi Doğu ve Batı Guta bölgelerinde kimyasal silah kullanmıştır. Bundan bir hafta sonra Obama, dönemin başkan yardımcısı Joe Biden'ın da yanında durduğu basın açıklamasında, Suriye'deki insanlık suçuna karşı rejim hedefleri ABD tarafından vurularak cevap verileceğini fakat öncesinde Kongre'ye sorularak, Kongreden çıkacak karara göre hareket edileceğini duyurmuştur (Barack Obama Statement, 2013). Fakat daha sonraki açıklamalarında, Obama, Suriye'nin bir başka Afganistan ya da Irak olmayacağını açıklayarak Suriye'deki askeri güçlere karşı pahalı ve uzun bir operasyona girilmesi yerine gelecekte kimyasal silah kullanımını engelleyecek sınırlı bir operasyon uygulanacağını belirtmiştir (Rampton, 2013). Bir başka deyişle, yılsonuna gelindiği zaman Obama'nın, ABD'ye Suriye'de çizdiği izolasyon politikası belirgin bir hal almıştı.

İkinci olarak, Obama yönetiminin sahada savaşıyan gruplar üzerinde oluşmaya başlamış olan şüpheci yaklaşım, 2013 yılında daha gözükür bir hal almıştır. Lübnan devlet başkanını Lübnan'daki Hizbullah'ın Suriye iç savaşındaki rolü konusunda uyarmasından da bu anlaşılacaktır (Obama, 2013). Ayrıca, o sene toplanan G8 zirvesinin sonunda, Obama Esad rejimi gücünü kaybettikten sonrası için güçlü bir muhalefet inşa edilmesi gerektiğini belirterek konunun önemini vurgulamıştır (At G8, 2013). O dönemde, dünya liderleri Suriye iç savaşının mümkün oldukça hızlı bir şekilde çözülmesi konusunda hemfikir olmalarına rağmen Esad'ın geleceği konusunda ortak bir sonuca ulaşamamışlardır. Türkiye ve ABD hükümetleri ise sahada hangi aktörün desteklenmesi gerektiği konusunda anlaşamayacaklardır.

Üçüncü olarak, ABD'nin Ortadoğu bölgesine yönelik politikasında bir başka değişim ise, İran seçimlerinden sonra Obama'nın bir ABD başkanı olarak 34 yıl aradan sonra ilk kez İran devlet başkanını arayarak görüşmesidir.³ Bölgede dengelerin çok hızlı değiştiği bu zamanda, nükleer anlaşmanın gündeme gelmesi, Türkiye dâhil diğer bölge devletleri için de önemliydi. Çünkü 2009 ABD'nin bölgeden çekilmesi sonrası oluşan güç boşluğu ve bölgede bir iç savaşın var olması sonucu bölgesel güçler rekabete girmişlerdir. Aynı zamanda, bu dinamikler altında, iç savaş bir vekâlet savaşına dönüşmüştür. Her ne kadar bu vekâlet savaşları, Sunni-Şii kimlik ekseninde gözükse ve adlandırılrsa da aslında bölgesel güçler arasındaki klasik güç dengesi siyasetinden ibarettir. Suudi Arabistan ve İran arasında başlayan bu kimlik siyaseti Katar, Türkiye gibi diğer bölge devletlerini de etkilemiştir. Bu durumda, bölge devletleri birbirlerini tehdit olarak algılamışlardır.

Suriye iç savaşının ikinci dönüm noktası ise, El Kaide'den koparak bölgede yeni bir oluşum haline gelen Irak Şam İslam Devleti (İŞİD) yapılanmasının 2014'de Musul'u ele geçirerek büyük bir ilerleme kaydetmesi ve dünya gündemine oturmasıdır. Bu durum, ABD için Suriye'de öncelikli tehdidi değiştirmiş ve rejim değil İŞİD terörizmi ABD için birincil olarak üstünden gelinmesi gereken sorun haline gelmiştir (Obama, 2014). İŞİD, ele geçirdiği ABD'li gazetecileri infaz videolarını internette yayınlamıştır. Bir yandan da, Musul'u ele geçirdiği zaman, Musul'daki Türk konsoloslukuna baskın yapmış ve Türk konsolosları rehine olarak tutmuştur. ABD, 8 Ağustos'da İŞİD'e yönelik hava saldırılarına başlamış, Türkiye ile yeni bir sayfa açmak konusunda hevesli olmak ile birlikte bir müttefiki olarak Türkiye'den de bu konuda destek beklemiştir. Türkiye ise diplomatları İŞİD'in elinde olduğu için bu konuda temkinli davranmak zorunda kalmıştır. Tanış'a göre, ABD'li politika yapımcıları Türkiye'nin bu tavrını bir bahane olarak görmüştür (Tanış, 2014).

İŞİD'in bölgede yükselmesi, geniş bir toprak parçasını elinde bulundurması ve devam eden iki yıl içerisinde Dünya'nın birçok şehrinde terörist eylemlere başlaması ile bölgedeki ve

3 İran Nükleer Anlaşması, bu görüşmenin de öncesine dayanan gizli müzakereler serisidir.

Suriye iç savaşındaki dinamikler yeniden şekillenmiştir. Ayrıca, bu tarihten itibaren, Suriye iç savaşının terörü beslemesiyle küresel bir tehdit yaydığı görünür hale gelmiştir. Türkiye sınırında da uzun bir toprak parçasını ele geçiren IŞİD, Türkiye'nin ulusal güvenliğine direk tehdit olarak yer almıştır. Gerçekten de, özellikle 2015'in sonu ve 2016 senesi boyunca, Türkiye'nin birçok şehrinde, IŞİD ve PKK terör örgütünün intihar eylemleri ve bombalı saldırılar sonucu birçok sivil insan yaşamını yitirmiştir.

Ayrıca, IŞİD'in yükselmesi, Türkiye'nin daha önceden kuzey Suriye'de oluşmaya başlayan Kürt varlığına yönelik kaygılarının artmasına da neden olmuştur. Çünkü IŞİD, rejimin çekilmesi sonrasında PKK'nın Suriye kolu olan PYD/YPG'nin yapılanmasına uygun hale gelen, Türkiye sınırındaki Kobani şehrini kuşatmıştır. O dönemde, ABD birinci dereceden tehdit olarak algıladığı IŞİD'e karşı savaşan PYD/YPG güçlerini, sahada IŞİD'e karşı mücadele verdiği için desteklemiş ve havadan yardım etmiştir. ABD, PYD/YPG unsurlarını IŞİD'e karşı savaşta kara gücü olarak görmüş ve birbirinden ayrılarak çeşitlenmiş muhalif gruplar içerisinde kendisine en yakın bulabildiği ve bu doğrultuda destekleyebileceğini düşündüğü bir grup olarak ele almıştır. Radikallerin güçlenmesinden ise Kürt gruplara destek vererek onları güçlendirebileceği üzerine kurduğu Suriye'ye yönelik dış politika şekillenmiştir.

Bu süreçte, PYD/YPG'nin aldığı destek sayesinde, Kandil merkezli PKK'nın da kazanımları artmıştır. Savaştan hemen öncesinde, 2009-2010 yıllarında, Suriye-Türkiye arasındaki ve Kuzey Irak Kürt bölgesel yönetimi-Türkiye arasındaki iyi ilişkiler nedeniyle, hücum sahasını yitiren ve yalnızlaşan PKK terör örgütü, Türkiye'nin de askeri müdahale yerine diplomasi ile çözüm arayışı sayesinde, örgüt ve Türkiye arasında çözüm süreci başlamıştır. Suriye iç savaşı ile PKK'dan lojistik destek, strateji paylaşımı ve lider kadrolarının kurulması konusunda yardım alan PYD, bulunduğu yeni boş alanda güçlenmiş, Kobani, Cizire ve Afrin kanyonlarının kurulması ile bölge elde etmiştir. Kobani'nin IŞİD tarafından kuşatılması ile de uluslararası alanda meşruiyet kazanmıştır. Türkiye'de devam eden çözüm süreci ve çatışmasızlık ise bu kazanımlar sonucu zarar görmekte ve yıpranmaktaydı. O dönemde açıklama yapan PKK kurucularından Cemil Bayık "Öcalan çözüm sürecinin devamına karar verebilir ama savaş başlatma yetkisi bizdedir, Eylül'de savaşı başlatabiliriz" demiştir (Çözüm Sürecine 'Suriye' Darbeleri, 2016). Bundan sonra, yaşanan 6-7 Ekim olayları ile süreç kesintiye uğramıştır. 2015'in Haziran'ında, Tel Abyad'ın da ABD hava desteği ile IŞİD'in elinden PYD'nin eline geçmesi ile Kobani ve Cizre kantonlarını birleştirmiş ve bundan sonra güçlenen PKK yetkilileri sürecin sıkıntıya girdiğini belirten birçok açıklama yapmışlardır. Temmuz'da Suroç'da gerçekleşen bombalı saldırı ve Ceylanpınar'da iki polis memurunun evlerinde öldürülmesi ile çözüm süreci fiili olarak çökmüş ve Türkiye-PKK arasındaki çatışmasızlık hali bitmiştir.

Türk-Amerikan ilişkileri kapsamında, Türkiye yönetimi PKK/PYD/YPG konusunda duydukları güvenlik kaygılarını bu yıllar boyunca ABD'li yetkililere iletmış, ABD yönetimi ise bir yandan

Türkiye'nin hassasiyetlerini anladıklarını söylerken bir yandan da PKK ve PYD'yi aynı görmediklerini belirterek sahada kara gücü olarak PYD/YPG unsurlarını desteklemeye devam etmişlerdir. Kurdukları muhalif güç olan SUK ise, daha sonraki yıllarda büyük bölümünü YPG unsurları oluşturan bir yapıya dönüşmüştür.

Türkiye'nin bu konuda tavrı, Davutoğlu'nun başbakanlık yaptığı dönemde, Türkiye'nin dış politika objektifi olarak PYD/YPG güçlerini Fırat'ın Batısına geçmesine müsaade etmeyeceklerini açıklamasıyla belirlenmişti. ABD'de bu konuda Türkiye'ye söz vermeye devam etmiş fakat bu sözünde durmamıştır. PYD/YPG güçleri Münbiç şehrini ele geçirerek Fırat'ın Batısına geçmişlerdir. Daha önce de belirtildiği gibi Türkiye, bu dönemde (2015 sonu ve 2016 yılı boyunca) sınırında iki terörist grubun varlığı nedeniyle birçok terör saldırısına maruz kalmıştır. 2016 yılı Temmuz'unda Türkiye'de gerçekleşen darbe girişimi ise iç siyasette ve iç kurumlarda-ordu, yargı, eğitim, polis teşkilatı- kırımların olduğunu su yüzüne çıkarmış ve Türkiye kendi içerisinde de siyasi bir mücadeleye girmiştir. Türkiye karar alıcılarında ve kamuoyunda oluşan ABD'ye karşı duyulan güvensizlik ve PKK konusunda ABD'den destek alınamayacağını anlaşılmaması, Türkiye'nin kendi askeri gücünü kullanarak kendi sınırını IŞİD ve PYD güçlerinden temizlemek için Fırat Kalkanı Operasyonunu başlatmıştır. Savaşın başında muhaliflerin ilk birleştiği yapı olan Özgür Suriye Ordusunu (ÖSO) desteklemeye devam eden Türkiye, IŞİD'den temizlediği bölgelere ÖSO güçlerini yerleştirmiştir. Suriye içerisinde El-Bab şehrini de alarak operasyonu bitiren Türkiye, IŞİD ile olan sınır komşuluğuna son vermiştir.

Türk-Amerikan ilişkileri açısından bakıldığında zaman, 2013'den, Türkiye ve ABD'nin 2015 Temmuz'unda İncirlik üssünün IŞİD hedeflerine karşı kullanılması konusunda anlaşmaları ve hemen akabinde Türkiye'nin IŞİD hedeflerine hava saldırılarına başlamasına kadar geçen süreçte, Türkiye ve ABD'nin üzerine anlaşılmadıkları nokta, Suriye'de öncelikli tehdidin ne olduğu konusuydu. 2012 sonrası ABD yönetiminin algısına göre radikallerin bölgede güç kazanması küresel barışı tehdit ederken, Türkiye yönetimi Esad rejiminin kendi halkını katletmesi ve mülteci akımına neden olmasını birinci derecede hem yerel ölçekte kendisine tehdit olarak algılıyor hem de küresel bir tehdit olarak görüyordu. Bu doğrultuda, dış politika önceliğini Esad'ın gitmesi üzerine kuruyordu. Türkiye, ABD'nin savaşa müdahil olmasını ve Esad rejimini devirmesini beklerken, ABD özellikle Obama'nın kurduğu ve Ortadoğu bölgesindeki istihbarat ekiplerinin devam ettirdiği stratejisi ile sahada destekleyecek güç arayışı içerisindeydi. Bu durum, savaşın vekâlet savaşına dönüşmesine de yol açtı.

Birbirinden farklı kimlik ve çıkarlara sahip olan bu çeşitli muhaliflerden bir kısmı uluslararası alanda meşru alan bulamadıkları için, 2012'de düzenlenmeye başlayan Cenevre Barış Görüşmelerine katılmıyor bu durumda masada alınan kararların sahada geçerlilik göstermemesine neden oluyordu. Her ne kadar Cenevre görüşmelerinde ateşkesler ilan edilse

de, bu ateşkesler ihlal edilmektedir. Bu çeşitli muhalif grupları içerisinde, ABD kendi çıkarlarına ve dış politika amaçlarına en uygun grup olarak PYD/YPG güçlerini buldu. Türkiye ve ABD uzun vadeli iki müttefik devlet olarak, bu süreçte karşılıklı iletişimi kesmemiş fakat iki devlet başkanı arasında 2011'de olduğu gibi sık telefon görüşmeleri de olmamıştır. Devam eden görüşmelerde, Türkiyeli karar alıcılar, ABD'li mevkidaşlarından kendi güvenlik hassasiyetlerine yönelik politikalar beklerken, ABD'de sahada müttefikini yanında bulmak istemiştir. Gerilim ve ayrışma derinleştikçe, ikili ilişkiler kopmamakla birlikte, en alt seviyede devam etmektedir.

Suriye'nin kuzeyinde PYD'nin güç kazanımı ve bunda Amerika desteğinin etkisi, Türkiye tarafında ciddi güvenlik kaygılarına ve ABD'ye yönelik gittikçe artan hayal kırıklığına yol açmıştır. Türkiye ve ABD'nin tehdit algılamaları yeniden değişmiştir. ABD için tehdit oluşturan unsur IŞİD'dir. Türkiye IŞİD'i tehdit olarak görmek ile beraber, yıllarca Türkiye'de ağır kayıplara neden olan PKK'nın Suriye kolu PYD'yi birincil derecede tehdit olarak algılamaktadır. Kısacası, savaşın başında Esad rejiminin gitmesi konusunda anlaşılan Türkiye ve ABD, ABD'nin Esad'ın kaderini daha sonraya bırakıp radikallerin önünü kesmesi stratejisi ile iki devlet arasında ayrışmaya neden olmuş. Daha sonra, IŞİD'in yükselişi ve buna bağlı olarak ABD'nin PYD'ye artan desteği ile Türkiye ve ABD için en önemli ayrışma unsuru PYD'ye verilen ABD desteği olmuştur.

Suriye iç savaşının üçüncü dönüm noktası ise 2015 Eylül'ünde Rusya'nın rejimin yanında direk olarak savaşa girmesidir. Rusya'nın müdahil olması ile iç savaş olarak başlayıp bölgesel düzleme uzanan kriz, küresel boyuta taşınmıştır. Obama'nın, Suriye iç savaşında çizdiği savaşa müdahil olmama stratejisini bir başka deyişle izolasyon politikasını sürdürmesi, Rusya'nın Suriye'de ve buna bağlı olarak Ortadoğu ve Akdeniz'de önünü açmıştır. Böylece, bölge devletleri arasındaki rekabet de azalmıştır. Bu durum, savaşın karakterinin yeniden değişmesine neden olmuştur.

Türkiye ve ABD'nin Suriye iç savaşı üzerine anlaşamaması, Türkiye ve Rusya arasında yakınlaşmaya neden olmuştur. 2015'de, Türkiye'nin hava sahasını ihlal etmesi sonucu düşürülen Rus uçağı hadisesinden sonra Türkiye ve Rusya'nın hızlı bir şekilde düşüş yaşayan ikili ilişkileri, 2016'nın yarısından sonra ise ivme kazanmıştır. Bu atmosfer ile 2017'de, Türkiye, Rusya ve İran'ın Astana'da yaptıkları görüşmeler kapsamında, Suriye'de çatışmasızlık bölgelerinin oluşturulmasına karar verilmiştir.

2016 yılının sonunda Cumhuriyetçi aday Trump'ın seçilmesi ve 2017 itibarıyla ABD başkanı olarak göreve gelmesi ile Türkiye'de ABD ile en alt seviyede devam eden ilişkilerin düzeleceği ve Obama'nın yerine getirmediği sözleri, Trump'ın, Türkiye'nin hassasiyetini daha çok anlayarak yerine getireceği konusunda bir inanç oluşmuştur. Fakat Trump yönetimi, Obama'nın çizdiği Suriye politikasının ana hatlarını değiştirmemiştir. 2017 başında, ABD'nin

BM'deki temsilcisi Nikki Haley'in, altı yıldır süren savaşın bitmesi için Esad'ın gitmesi gerektiğini söylemesi üzerine, Trump'ın dışişleri bakanı Tillerson'ın "ABD'nin şu anda Esad'ı göndermek gibi bir derdi yok, ABD İslami Devletin militanlarına odaklanmış durumda" cevabını vermiştir (White House Backs Halley, 2017). Bu durum, ABD yönetiminin birincil tehdidinde ve stratejisinde değişimin olmadığını göstermektedir.

Sonuç

Türkiye ve ABD, Ortadoğu'da istikrarı korumak ve Suriye'nin toprak bütünlüğünü sağlamak konusu üzerinde anlaşmış iki NATO müttefiki devlet olarak, bu düzeni sağlamak için kullanacakları dış politika araçlarında ayrılmışlardır. ABD, Obama'nın zaman içerisinde çizdiği Suriye stratejisine göre, mümkün oldukça savaşa müdahil olmaktan kaçınmış, bunun yerine sahada bulunan muhaliflerden destekleyebileceği bir grup aramıştır. Türkiye, öncelikle ABD'nin Esad rejimini devirmesini beklerken sonrasında ise sahada desteklenecek grup konusunda ABD ile anlaşamamıştır. Çünkü Türkiye savaşa coğrafi yakınlık gösteren orta ölçekli bir bölgesel güç olarak, alt sistemik düzeyde bölgede oluşan krizden direk etkilenmekle birlikte, iç siyasi düzeyde devletin içerisinde uzun süredir devam eden ayrılıkçı grup PKK ile çatışmaların yeniden başlamasını ulusal güvenliğine bir tehdit olarak değerlendirmiştir. ABD ise küresel bir güç olarak, IŞİD'in yükselmesi ve küresel barışı tehdit eden eylemler gerçekleştirmesi sonucunda IŞİD'i tehdit olarak algılamıştır. İki devletin tehdit algılamalarındaki bu farklılaşmanın nedeni ise, birbirlerinden uzak coğrafyalarda yer alan küresel ve bölgesel birer güç olarak, güvenlik kültürü, kapasite ve tehdit değerlendirmesi konusunda farklılaşmalarıdır.

Türkiye, iç savaşın ortaya çıktığı bölgede yer alan ve savaşa sınır komşusu olan bir devlet olarak, bölgesel rekabetten etkilenmesinin yanı sıra, Rusya'nın savaşa müdahil olması ile krizin küresel boyuta yükselmesiyle dış politika hedef ve stratejilerini değiştirmiştir. ABD ile aynı ittifak içerisinde olmalarına rağmen ulusal çıkar, boyut ve kapasitede farklılaşmalarından dolayı, Suriye iç savaşında birbirlerinden ayrışan politikalar izlemişlerdir. Savaşın başından itibaren küresel ve bölgesel birçok dinamiğin değişmesi Türkiye ve ABD'nin de dış politika davranışlarında değişime neden olmuştur. Fakat iki müttefik, zamanla değişen stratejilerini bir ortak paydada buluşturamamışlar ve anlayabildikleri tek konu anlaşmamak olmuştur.

Sonuç olarak, 2013 sonrası görünür olan ikili ilişkilerdeki ayrışma, zaman içerisinde derinleşerek, iki devlet arasında gerilimi yükseltmiştir. Fakat Türkiye-ABD ilişkilerinde inişler ve çıkışlar bir süreklilik unsuru haline geldiği için ilişkilerin geleceğinde yeniden yükselişe mi geçileceği yoksa bir kopma mı olacağı öngörülememektedir.

Kaynakça

- Allison, G., & Zelikow, P. (1999). *Essence of Decision: Explaining the Cuban Missile Crisis*.
- Armaoğlu F. (1991). *Belgelerle Türk-Amerikan Münasebetleri: Açıklamalı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- At G8, Obama Says Important to Build Strong Opposition in Syria. (2013, Haziran 18), *Reuters*, <https://www.reuters.com/article/us-g8-syria-obama/at-g8-obama-says-important-to-build-strong-opposition-in-syria-idUSBRE95H0VE20130618>, (19.02.2018)
- Barack Obama Statement on US Intervention in Syria - full text, (2013, Ağustos 30), *the Guardian*, <https://www.theguardian.com/world/2013/aug/31/barack-obama-statement-us-intervention-syria>, (20.02.2018)
- Brewer, T. L. (1992). *American Foreign Policy: A Contemporary Introduction*. New Brunswick: Prentice.
- Brunk, D. C. (2008). Curing the Somalia Syndrome: Analogy, Foreign Policy Decision Making, and the Rwandan Genocide. *Foreign Policy Analysis*, 4, 301–320.
- Çözüm Sürecine Suriye Darbeleri. (2016, Mart 15), *Aljazeera*, <http://www.aljazeera.com.tr/haber/cozum-surecine-suriye-darbeleri>, (18.02.2018)
- Dalby, S. & Tuathail, G. O. (2002). *Rethinking Geopolitics*. London: Routledge.
- Erhan, Ç. (2001). *Türk-Amerikan İlişkilerinin Tarihsel Kökenleri*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Gaddis, J. L. (2005). *Strategies of Containment: A Critical Appraisal of American National Security Policy During the Cold War*. New York: Oxford University Press.
- Gaziantep'te Karakola Bombalı Saldırı, (2012, Ağustos 20) *Sabah*, <https://www.sabah.com.tr/gundem/2012/08/20/gaziantep-te-patlama>, 28.02.2018.
- Gönlübol, M., Sar, C., Esmer, A. Ş., Sander, O., Ülman, A. H., Bilge, A. S., Sezer, D., Kürkçüoğlu, Ö. & Bingün, H. (1996). *Olaylarla Türk Dış Politikası: 1919-1995*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Gunter, M. M. (2005). The US-Turkish Alliance in Disarray. *World Affairs*, 3.
- Houghton, D. P. (2001). *US Foreign Policy and the Iran Hostage Crisis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hudson, V. M., & Vore, C. S. (1995). Foreign Policy Analysis: Yesterday, Today, and Tomorrow. *Mershon International Studies Review*, 39, 209–238.
- Kaarbo, J., & Ray, J. L. (2011). *Global Politics*. Boston: Wadsworth.
- Kanat, K. B. (2014). A New Turkish-American Partnership in Progress: The Nature of Bilateral Partnership during Two Periods of Crisis," *Journal of Balkan & Near Eastern Studies*, 2. 225-229.
- Kennedy, R. and M. Dickenson (2013). Turkish Foreign Policy and Public Opinion in the AKP Era." *Foreign Policy Analysis* 9. 172-173.
- Lobell, S. E., Norrin M. R. and Jeffrey W. T. (Ed) (2009). *Neoclassical Realism, the State, and Foreign Policy*. Cambridge University Press.
- Mead, W. (2014, May/June), The Return of Geopolitics, *Foreign Affairs*, <https://www.foreignaffairs.com/articles/china/2014-04-%2017/return-geopolitics>, (10.02.2018)
- Mintz, A., & DeRouen Jr., K. (2010). *Understanding Foreign Policy Decision Making*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morgenthau, H. (1970). Alliances. içinde *Alliance in International Politics*, ed. Julian Friedman. Boston: Allyn and Bacon.
- Morris, L.(2012, Ekim 25) The War for Free Kurdistan, *Foreign Policy*, <http://foreignpolicy.com/2012/10/25/the-war-for-free-kurdistan/>, Erişim Tarihi: 20.02.2018
- National Security Strategy of the United States of America. (2002, Eylül), <http://nssarchive.us/NSSR/2002.pdf>, (18.02.2018) New York: Longman.
- Obama Says Does Not Foresee Sending U.S. Troops to Syria, 2013, Mayıs 4), *Reuters*, <https://www.reuters.com/article/us-usa-obama-syria/obama-says-does-not-foresee-sending-u-s-troops-to-syria-idUSBRE94212420130503>, 21.02.2018
- Obama Voices Concern to Lebanon on Hezbollah Role in Syria, (2013, Mayıs 20), *Reuters*, <https://www.reuters.com/article/us-syria-crisis-lebanon-obama/obama-voices-concern-to-lebanon-on-hezbollah-role-in-syria-idUSBRE94J0QX20130520>, (21.02.2018)

- Obama: U.S. Intelligence Underestimated Militants in Syria, (2014, Eylül 29), *Reuters*, <https://www.reuters.com/article/us-mideast-crisis-syria-obama/obama-u-s-intelligence-underestimated-militants-in-syria-cbs-idUSKCN0HN0QN20140929>, (21.02.2018)
- Oğuzlu, T. (2012). NATO ve Türkiye: Dönüşen İttifak'ın Sorgulayan Üyesi. *Uluslararası İlişkiler*, 34, 99-124.
- Oran, B.(2002). *Türk Dış Politikası 1919-1980: Kurtuluş Savaşı'ndan Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar cilt I: 1919-1980*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Oran, B.(2013). *Türk Dış Politikası 1919-1980: Kurtuluş Savaşı'ndan Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar cilt III: 2001-2012*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Price, T. J. (1978). Constraints on Foreign Policy Decision Making: Stability and Flexibility in Three Crises. *International Studies Quarterly*, 22, 357–376.
- Kanat, K. B. (2014). A New Turkish-American Partnership in Progress: The Nature of Bilateral Partnership during Two Periods of Crisis. *Journal of Balkan & Near Eastern Studies*, 16.
- Quinn, A. (2012, Şubat 15), In Growing Syria Crisis, Obama Has Few Options, *Reuters*, <https://www.reuters.com/article/us-syria-obama/in-growing-syria-crisis-obama-has-few-options-idUSTRE81E09G20120215> , (19.02.2018)
- Rampton, R. (2013, Eylül 7), Obama tells nation that 'Syria is not another Iraq or Afghanistan', *Reuters*, <https://www.reuters.com/article/us-syria-crisis-obama/obama-tells-nation-that-syria-is-not-another-iraq-or-afghanistan-idUSBRE98608T20130907>, (20.02.2018)
- Rose, Gideon (1998). Neoclassical Realism and Theories of Foreign Policy. *World Politics* 51.
- Rosenau, J. N. (1966). Pre-theories and Theories of Foreign Policy. İçinde *Approaches in Comparative and International Politics*. Evanston: Northwestern University Press.
- Sayanı, S. (2004). Turkish American Relations in the Post-Cold War Era: Issues of Convergence and Divergence. Ç. Erhan ve M. Aydın (Ed.). *Turkish-American Relations: Past, Present, Future* içinde. London : Routledge. 91-106.
- Snyder, R., Bruck, C. H. W. & Sapin, B. (1954). Decision-Making as an Approach to the Study of International Politics. içinde *Foreign Policy Analysis Project Series No. 3*. Princeton: Princeton University Press.
- Tanış, T (2016). *Potus ve Beyefendi: 2002 Gün Türkiye – Amerika İlişkisinin İnişli Çıkışlı Hikayesi*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Tol, G. (2012, Ağustos 29). Syria's Kurdish Challenge to Turkey, *Foreign Policy*, <http://foreignpolicy.com/2012/08/29/syrias-kurdish-challenge-to-turkey/>, (19.02.2018)
- Türkmen, Fusun (2012). *Kırılgan İttifaktan "Model Ortaklığa": Türkiye-ABD İlişkileri*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Ülman, A. H. (1961). *İkinci Cihan Savaşının Başından Truman Doktrinine kadar Türk-Amerikan Diplomatik Münasebetleri 1939-1947*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi.
- Waltz, K. N. (1965). *Man, The State and War: A Theoretical Analysis*. New York: Colombia University Press.
- Waltz, K. N. (1979). *Theory of International Politics*. New York: McGraw-Hill.
- Waltz, K. N. (2012). Explaining War: The Levels of Analysis. içinde *International Relations Theory*, ed. Paul R. Viotti and Mark V. Kauppi. Pearson Education.
- White House (2011, Ağustos 11), *Readout of the President's Call With Prime Minister's Erdogan of Turkey*, <https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/2011/08/11/readout-presidents-call-prime-minister-erdogan-turkey> , (19.02.2018)
- White House Backs Halley, Tillerson on Syria's Assad, (2017, Mart 31), *Reuters*, <https://www.reuters.com/article/us-mideast-crisis-syria-usa/white-house-backs-haley-tillerson-on-syrias-assad-idUSKBN1722US>, (21.02.2018)
- Woodhouse, C. M. (1958). Attitudes of NATO Countries toward the United States. *World Politics* 10.
- Zakaria, T., Spetalnick, M. & Quinn A. (2012, Temmuz 27), Insight: Cautious on Syria, Obama moves to help to rebels, *Reuters*, <https://www.reuters.com/article/us-syria-usa-obama/insight-cautious-on-syria-obama-moves-to-help-rebels-idUSBRE86Q04U20120727> , (20.02.2018)

SOSYAL POLİTİKALAR

Sağlık Çalışanlarının Maneviyat ve Manevi Bakım Algısı (Afyonkarahisar Örneği)

Mehmet Pehlivan *

Öz: Diyanet İşleri Başkanlığı ile Sağlık Bakanlığı arasında 2015 yılının başında imzalanan, “Hastanelerde Manevi Destek Hizmetleri Sunmaya Yönelik İşbirliği Protokolü” kapsamında gerçekleşen çalıştaydan sonra manevi destek, ülkemizde sağlık hizmetleri veren kurumlarda yeniden gündeme alınmıştır. Hastaların, hasta refakatçilerinin ve özellikle sağlık çalışanlarının gündemine dâhil olan manevi bakım konusunun sağlık çalışanları tarafından nasıl algılandığını tespit etmek ve etkilerini gözlemek, amaçlarımız arasında ilk hedef olarak yer almaktadır. Söz konusu hizmetlerin daha da tesirli bir hale dönüşmesi için bu çalışmamızda 2017 yılı Kasım ayında Afyonkarahisar Devlet Hastanesi’ndeki 250 sağlık çalışanı arasından basit- rastgele örneklemi ile gönüllülük esasına müstenit olarak 99 sağlık çalışanı araştırmaya dâhil edilmiştir. Verilerin toplanmasında “Kişisel Bilgi Formu” ve “Manevi Destek Algısı Ölçeği” kullanılmıştır. Katılımcıların meslek değişkenine göre % 4.0 Doktor, %56, 6 Hemşire, %9,1 Ebe, %29,3 Diğer (sağlık memuru, tıbbi sekreter, hasta bakım elemanı) olarak dağılmaktadır. Araştırmamıza katılanların cinsiyet, yaş, meslek ve eğitim durumu değişkenlerine göre Manevi Destek Algısı düzeylerinde anlamlı farklılık bulunmamıştır. ($p>0.05$) Diğer yandan, araştırmaya dahil olan kişilerin yaş ortalaması arttıkça “Manevi Destek Algı” düzeyi hizmet açısından olumlu anlamda değişim göstermiştir. Araştırma, sonuç olarak “Manevi Destek Algı” düzeyinin ortalamasının üstünde (yüksek) olduğu düşüncesini desteklemektedir.

Anahtar Kelimeler: Din, Manevi Bakım, Manevi Destek, Maneviyat, Sağlık Çalışanları.

Giriş

İnsanın duygu ve düşünme yetisi insanlık tarihi ile başlamaktadır. Hz. Âdem ve Hz. Havva’dan itibaren insan iradesi her zaman hâkim olmuştur. Batı, Endülüs’ü ele geçirdikten sonra, Doğu kendi içerisinde bir takım olaylarla adeta oyalanmıştır. Batı, doğudan aldığı bilim evrenine kattığı bilgileri kullanarak maddeyi icat etmede zamanı geride bırakmıştır. Hümanist bir anlayışla her şeyi maddeye bağlamıştır. Bu değişim toplumun her yerinde zuhur etmekte olup insan zihinlerini devlet politikalarını etkileyerek günümüze kadar devam etmektedir.

Bu zihniyet beraberinde toplumları ve kişileri üzerinde pozitivist anlayışa sürüklemiştir. Bu karmaşıklık ortamı sağlık hizmetlerinde de mevcuttur. Gelişen dünyada tıbbın ilerlemesi,

* Süleyman Demirel Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Din Sosyolojisi, Yüksek Lisans Programı, m.pehlivan97@hotmail.com

doğru teşhis ve doğru tedbirle tedavinin sonuçları olumlu yönde artarak yaşama süresi uzatılmıştır. Bunun yanında tıbbi alternatif olarak seçenekler gün geçtikçe çoğalma göstermektedir. Psikoterapide kullanılan danışan-danışman modeli hasta-danışan şeklinde gün yüzüne çıkmıştır. Bu gelişmeler beraberinde çeşitli tartışmalar getirmiştir.

Pozitivist bilgiyi hipotez kabul eden bir saplantıyla hareket etmektedir. Hepimiz biliyoruz ki maneviyat öyle ya da böyle hayatımızın içinde var olmuş ve biz yaşadığımız müddetçe de bizi olumlu manada etkileyen bir odak noktamız olacaktır.

Sağlık hizmetlerinde yeni olan manevi destek hem ülkemizde, hem de sağlık çalışanları arasında yeni bir mevzu olması hasebiyle, manevi destek konuşulmaya başlanmıştır. Doktor ve hemşirelerin maneviyat kelimesinden ve manevi destekten ne anladıkları çok önem arz etmektedir. Manevi destek uygulamaları kim tarafından nasıl yapılır? Manevi bakım nedir? Bu sorulara cevap bulma gayesi güdülmektedir. İşte bu kadar önemli olan bir konuda açıklama ihtiyacı duyulan maneviyat kavramı, manevi bakım, psikoterapi, logo terapinin hastalar üzerinde etkilerini sağlık çalışanları gözü ile bakarak görüşlerini, ilgi ve tutumlarını izleme çalışmamızın konusudur.

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu araştırmanın hedefi Türkiye’de Sağlık Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı arasında gerçekleşen projeyi sahada görmek ve hala devam eden sağlık tesislerinde manevi rehberlik ve danışmanlık hizmetinin nasıl algılandığının incelenmesidir. Bu minvalde doktor, hemşire, ebe ve diğer hastane çalışanlarının görüşleri çok önemlidir. Çünkü hastanın fiziki tedavi süreçleri dışında hastanın moral ve motivasyon durumunu en iyi bilen doktor, hemşire ve ona oda hizmetlerinde yardımcı olan hasta bakım elemanlarıdır. Onların hastalara bakış açıları bazen rutin hale dönüşebilmektedir. Buna rağmen hastanın duygu durumunu ve ruh halini çok iyi tanıyabilmektedir.

Manevi destek hizmetlerinin hastanelerde çalışanların zihin dünyalarında sağlam zemine oturtabilmek çok önemlidir. Bu çalışma manevi bakımın doktor, hemşire ve psikolog eş güdümüyle yapılması ve onların da bu hizmete katkıda bulunmaları için farkındalık oluşturmaktır. Bu anlayış sağlık tesisinde oturmamışsa manevi destek hizmeti hastanede yürümez hale gelmektedir. Bu çalışmamız sağlık çalışanlarının manevi destek algısını ölçmek amaçlı olduğundan ve projeyi daha da ileriye taşıyabilecek önemli bulgulara ulaşmak hedefimizdir.

Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

Araştırmamız Kasım-Aralık 2017 tarihleri arasında Afyonkarahisar Devlet Hastanesi’nde çalışan 9 Ebe, 57 Hemşire, 4 Doktor ve 29 Diğer (tıbbi sekreter, sekreter, sağlık memuru, hasta

bakım elemanı) olmak üzere toplamında 99 sağlık çalışanının fikirleri, kişisel bilgi formu ve MDA (Manevi Destek Algısı) ölçeğinden çıkarılan veriler ile sınırlıdır.

Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırma hastanede çalışan Ebe, Hemşire, Doktor ve Diğerlerinin (Sekreter, Tıbbi Sekreter, Sağlık memuru) maneviyat ve manevi bakım hususunda ne düşündüklerini değerlendirme ve inceleme içerikli bir çalışmadır.

Evreni ve Örneklemi

Araştırmanın çalışma evreni 2017 yılında Afyonkarahisar Devlet Hastanesi'ndeki sağlık çalışanlarından oluşmaktadır. Araştırmanın örneklemini, sağlık çalışanları arasından basit-rastgele örnekleme yöntemiyle isteğe bağlı 57 hemşire, 4 Doktor, 9 Ebe, 29 Diğerleri olmak üzere toplam 99 kişiden oluşmaktadır.

Bilgi Toplama Araçları

Bulguların toplanmasında "Kişisel Bilgi Formu" ve geçerlilik ve güvenirlik çalışması (Kavas, 2014, s. 905-915) tarafından gerçekleştirilen "Manevi Destek Algısı Ölçeği" kullanılmıştır. Beşli likert tipi bir ölçek olan "Manevi Destek Algısı Ölçeği (MDA)" (Kavas, 2014, s. 905-915) tarafından Doktor, Ebe, ve Hemşirelerin manevi destek konusundaki fikirlerini belirlemek amacıyla geliştirilmiştir. Cronbach alpha değeri 0.940'tür. Toplam 15 soru içeren bu ölçek; tek boyuttan oluşmaktadır. Maddelerin "hiç katılmıyorum", "katılmıyorum", "kararsızım", "katılıyorum", "tamamen katılıyorum", ifadeleri kullanılmaktadır. Sayısal değerleri 1'den, 5'e doğru gitmektedir. Araştırmamız Anket tekniği uygulanarak yapılmıştır.

Geliştirilen ölçekte tüm maddeler olumludur. Ölçeğin puanlaması şu şekildedir: Tamamen katılıyorum: 5 puan, katılıyorum: 4 puan, kararsızım: 3 puan, katılmıyorum: 2 puan, hiç katılmıyorum: 1 puan (Dam, 2014, s. 159).

Değerler Ölçeği puanlarının yorumlanmasında ortalama aralıklar şu şekildedir:

15 - 27 = 1 Oldukça düşük

28 - 39 = 2 Düşük

40 - 51 = 3 Orta

52 - 63 = 4 Yüksek

64 - 75 = 5 Oldukça Yüksek

Araştırmamızın tüm maddeleri toplandığında en yüksek puan değeri 75'tir. Ölçek puan ortalaması yükseldikçe maneviyat ve manevi bakım algı düzeyi artmakta, toplam puan ortalaması arttıkça manevi destek kavramlarının algılanma düzeyi oldukça artmaktadır (Esen-dir, 2016, s. 70).

Temel değerler Ölçeğinin geçerlilik çalışması, yapı geçerliliği ile incelenmiş ve faktör analizi yapılmıştır. Ölçeğin güvenirliğine ise Cronbach alpha analizi kullanılmıştır (Dam, 2014, s. 12).

Verilerin Çözüm ve Değerlendirilmesi

Anketimiz hastane yönetiminden izin alındıktan sonra Kasım-Aralık 2017 tarihlerinde uygulanmıştır. Uygulanacak kişilere araştırma anlatılmış daha sonra gönüllük esaslı olarak kişilere "Kişisel Bilgi Formu" ve MDA Ölçeği" verilmiştir. Kişilere belli bir süre tanınarak formları doldurmaları istenmiştir.

Bu araştırma sonunda veriler SPSS (Statistical Package for Social) istatistik paket programı aracılığıyla saptanmıştır. Bağımsız değişkenler için frekans (N) ve yüzde (%), değerler ölçeği puanları ile ilgili olarak, iki bağımsız grubun ortalamalarının fark testi için t-testi, ve ikiden fazla bağımsız grubun ortalamalarının fark testi için Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) istatistik teknikleri kullanılmıştır. Değişkenler arasındaki farkın önem kontrolü için manidarlık düzeyi asgari $p=0,05$ olarak alınmıştır.

Maneviyat ve Din İlişkisi

Toplumsal genelinde maneviyat ve din kavramları aynı olarak görülür. Hatta bazen birbirinin yerine de kullanıldığı görülmüştür. Bu düşünceler ne kadar doğrudur? Din ile Maneviyat gerçekten bu kadar ilişkili midir? Bu soruların cevabına değişik görüşler öne sürülmüştür. Din emir ve yasakları ile aşkın olan yaratıcıya bağlanmayı emreder ve bu ritüeller insana bir iç huzur vermektedir. Maneviyat sadece aşkın olana bağlı olma olarak düşünülmemelidir.. İnsanın çiçekleri çok sevip bakması, hayvan sevgisi gibi durumlar da maneviyat olarak karşımıza çıkabilmektedir. İnsan yaşadığı müddetçe bir şeye inanmak ve iç sesini kullanmak istemektedir.

Yaşayan dinlerde maneviyat aşkın olan yaratıcıya ibadetle, ahlaki değerlerle daha sıkı bağlanma hali olarak karşımıza çıkmaktadır. Tasavvuf ehli kimseler maneviyatı dinin ritüellerinin en iyi şekilde yapılarak insanın içine işleyen bir durum olarak tasvir etmektedirler. Kimi insanlar spor yaparken veya sevdiği bir etkinliği içselleştirerek yapması onda daha farklı duygular hissetmesinin yolunu açar.

Amerika'da 1950'li yıllarda yapılan bir araştırmada ekonomik olarak durumları iyi olan ve her şeyi elde etmiş insanların her bakımdan doymuş olmalarına rağmen mutlu olamadık-

ları görülmüştür. Psikiyatrist veya psikolog ile görüşmesine rağmen herhangi bir çözüm bulunmadığını görmekteyiz. Çünkü her şeyi tatmış olmasına rağmen huzur bulamamış bu insanların en büyük eksikliğini maneviyat eksikli olarak görmekteyiz. Oysa din kendi referanslarını kullanarak çokça duyduğumuz kelime-i şahadet sözlerinde bir maneviyat hazı barındırmaktadır.

İnsan bilimsel bilgi paradigmasında dönüşüm içerisinde. Bunun olumsuz sonuçları aşkın olan varlıktan uzaklaşma olmuştur. Din ve maneviyat ise bunu ölçülü kullanmayı öğlemedir. Manevi yaşamın özü, hepsine ulaşmasak da değişik kesiflikte bağ kurmayı amaçlamaktır. Maneviyat, kişinin dini referanslardan hareket ederek benliğinin farkında olması ve kendi iç sesini dinlemesine yardımcı olur. Daha sonra duygu, durum ve düşüncelerine bakılarak kişinin özel sorununu ortadan kaldıracak ve kişiyi manevi atmosferle bürüyecek sözlerle birlikte elbette ki ferahlıkta gelecektir. Maneviyat, kişinin yaşadığı sorunu daha kolay ve sancısız atlatmada çok önemli bir rol oynayacaktır.

Maneviyat nedir?

Maneviyat kelimesi üzerine tam bir tanım yoktur. Belirli bir tanımının yapılamaması; tanımlamasındaki güçlüklerden olabileceği birçok yönden karmaşa haline dönüşen söylemlerden de kaynaklanmaktadır. Maneviyat insanın iki yönü arasında hem beden hem de ruhen bir etkileşimde olması da neden olabilir.

Maneviyat kelimesi Türk Dil Kurumuna göre iki anlam ifade eder. Birincisi; “maddi olmayan” ve “manevi şeyler” olarak yer almaktadır. Algıladığımız maddi dünyanın dışında daha çok içsel olanı ifade eder. İkincisi ise, yürek gücü, moraldir (Toparlı, 2005, s. 1339). Kökü Arapça olan maneviyat kelimesi “mana” ifadesiyle de ilişkilidir. Maneviyat, manevi şeyler, madde ile alakalı olmayan; düşünce ve zihinle ilgili olan şeyler (Çelik, 1996, s. 1898) maddi olmayan, içsel olan, kişinin iç dünyasıyla ilgili olan şeyler (Püsküllüoğlu, 2004, s. 657) ve maddi olmayan doğaüstü güçler, kuvvetler (Tuğlacı, 1979, s. 1844) anlamlarına gelmektedir.

Maneviyat (spirituality) kelimesinin İngilizce kökü olan spirit, temel olarak “nefes, cesaret, kuvvet, ruh, hayat” anlamlarına gelmektedir. (Webster, 1957) Kabul görmüş bir tanıma ihtiyacı duyarsak maneviyat kelimesinin “madde ile alakası olmayıp, ruha, batına, manaya, içe ait olan; cismani ve maddi olmayan” durumlar için kullanıldığını görmekteyiz (Çelik H. T., 2006, s. 1898). Şu halde bu kavram, gözle görülüp elle tutulamayan, madde ve cisimle ilgisi bulunmayan her şeyi kapsamaktadır (Ayverdi, 2005, s. 1928).

Tarihsel olarak baktığımızda insanın yüksek derecede inanma arzusu olduğunu görmekteyiz. İnanma bir güce dayanma bazen bir kültürle gelen bazen dinle gelen bir yol çizmiştir. Dinle yaşamayı seçen toplumlarda iki kavramın birbirinden ayrılmaz bir bütün haline

geldiğini görmekteyiz. Ülkemizde ilahiyat profesörleri ve bu alanda din hizmetleri veren kurum ve kişiler maneviyatı dinle bağdaştırmışlardır. Kendi toplumumuzda maneviyatın dinin oluşturduğu kültürle yoğrularak gelmesi maneviyatı dinle birlikte düşünmeye itmiştir. Bununla birlikte sekülerizmi benimseyen ve maneviyatı dinle asla yakın görmeyen görüşler bir hayli fazladır.

Din Nedir?

Din kelimesi çoğu kimselerce tanımlanmıştır. Hem İslam dünyasında hem de diğer dinlerde pek çok kez özü itibarıyla farklı yorumlar getirilmiştir. Tümer, sözlük anlamını şu şekilde açıklıyor:

Dil âlimleri, din kelimesinin Arapça deyn kökünden masdar veya isim olduğunu kabul ederler. Cevherî dinin “âdet, durum; ceza, mükâfat; itaat” şeklinde başlıca üç anlamını verir ve terim olarak dinin bu son anlamdan geldiğini belirtir. Râgıb el-İsfahânî sadece “itaat” ve “ceza” (karşılık) anlamlarını kaydetmiştir. İbn Manzûr bunlara “hesap” ve “İslâm”ı da eklemiş, ayrıca deynin masdar, dinin isim olduğu yolundaki bir görüşü aktarmıştır. Zebîdî, ayet ve hadisler yanında Arap şiirinden aldığı çeşitli örneklerle dayanarak din kelimesinin yirminin üzerinde anlamını ve terim olarak iki ayrı manasını zikreder. Mütercim Âsım Efendi ise dinin otuzu aşkın anlamından söz etmiştir. Bunlardan dinin terim anlamını yakından ilgilendirenler şunlardır: Ceza ve karşılık, İslâm, örf ve âdet, zül ve inkıyat, hesap, hâkimiyet ve galibiyet, saltanat ve mülkiyet, hüküm ve ferman, makbul ibadet, millet, şeriat, itaat (Günay, 1994, s. 312).

Din, sosyal hayatın tam ortasında kendine yer bulur. Din, Allah'ın yarattığı bu dünyada insanın tabiatı kendi faydasına kullanabilmesi için evren düzenini varlık âlemine göre yaratmıştır. Din, sosyal ortamı düzenleyici önlemleri de içinde barındırır.

Türk Dil Kurumu Sözlüğünde din kelimesi: “Tanrıya, doğaüstü güçlere, çeşitli kutsal varlıklara inanmayı ve tapınmayı sistemleştiren toplumsal bir kurum, diyanet ve bu nitelikteki inançları kurallar, kurumlar, töreler ve semboller biçiminde toplayan, sağlayan düzen” (2005, “Din” md.).

Din ve Maneviyat Tanımları

Bireyin, bir aşkın varlığa hissettiğinde yaşadığı ve özellikle bireyin hayatını o aşkın varlık ile ahenkli kılmak için fiili girişimde bulunduğu davranışı üzerinde etkisi açıkça gözlemlenen deruni bir tecrübedir (Clark, 1958). İlahi veya insanüstü bir güce duyulan inançlardan ve böyle bir güce yapılan ibadet fiillerinden veya diğer ayinlerden oluşan bir sistemdir (Argyle & Beit-Hallahmi, 1975) Bireylerin ilahi olduğunu düşündükleri herhangi bir şey ile kendilerini ilişki içinde görmeleri bakımından tek başlarına yaşadıkları duygular, eylemler

ve tecrübelerdir (Dollahite, 1998). Takipçilerinin kutsal kitapları, sır ayinleri ve ahlaki davranışları da dâhil olmak üzere ilahi olana (the divine) ilişkin inanç ve mukabelede bulunma sistemleridir (O'Collins & Farrugia, 1991). Tanrı'nın Kendisiyle ilişki kurulmasına yönelik merhametli (gracious) çağrısına insanın cevabıdır (Benner, 1989). Aşkın bir boyutun farkına varılmasıyla ortaya çıkan ve kişinin kendisi ile, hayatla boyutun farkına varılmasıyla ortaya çıkan ve kişinin kendisi ile, hayatla ve nihai gördüğü şeyle ilişkili olarak tanımlanabilir. Bazı değerler tarafından karakterize edilen oluş ve tecrübe ediş biçimidir (Elkins, Henderson, Hughes, Leaf ve Saunders, 1998). İnsan tecrübesindeki aşkın boyut, kişisel varoluşun anlamına ilişkin bireysel sorular ve kendini (self) daha geniş bir ontolojik bağlama yerleştirme çabaları esnasında birden keşfedilen aşkın boyuttur (Hafranske & Gorsuch, 1984) (Esendir, 2016, s. 70).

Manevi Bakım nedir?

Manevi bakım insanların, kendilerini yalnız hissettikleri, ruhi buhranlıklar yaşadıkları anlar, ani duygu değişimi oluşması, yoğun halde yılların verdiği sıkıntılardan ötürü daha çok hastalık halinde ortaya çıkan ruhun istediği şeyleri arama halinde kişiye yardımcı olmaktır. Duygusal durumları daha düzenli hale getirme çabası ve farkındalık kazandırmadır.

Manevi bakım; hastalık, mahpusluk, askerlik gibi zor ve hayatın anlamının değiştiği anlarda, hayatına ve varlığına yeni bir anlam verme ameliyesinde, insanlara inançları istikametinde resmi ve profesyonel şekilde yardım, danışmanlık ve rehberlik yapabilmektir, şeklinde tanımlanabilir. Gayesi, hayatın değişik safhalarında, ani değişikliklerle gelen acı, üzüntü, korku, hayal kırıklığı ve ümitsizlik gibi hallerde insanlara ilgi ve alaka göstererek hayatlarına yeni bir anlam ve yön verebilmelerine yardım edebilmektedir. Sağlıklı bir yaşama manevi bir destekle katkıda bulunarak insanın huzur ve mutluluğuna hizmet etmektir. Bu noktada manevi bakımın dini boyutu daha geniş bir perspektif kazanmaktadır (Karagül, 2015, s. 5-27).

Manevi bakım, psiko-sosyal rehabilitasyon hizmetlerinin önemli bir bölümünü teşkil etmektedir. Bakıma muhtaç kişilerin kişisel gelişimlerini, morallerini güçlendirmeyi, hayata bağlılıklarını arttırmayı, manevi dünyalarıyla barışık olmalarını, manevi sapmaları ve korkuları gidermeyi amaçlayan sosyal nitelikli ve insanı merkeze alan bakım hizmetlerini içermektedir (Başar, 2007, s. 621).

Amerika'da ise manevi bakım, 1994'de ANA (American Nursing Association) tarafından "Psikiyatrik Ruh Sağlığı Klinik Uygulama Standartları'nda yer almaktadır. Bu standarda göre; bireylerin, aile ya da toplumun ruhsal ve duygusal iyilik halini etkileyebilecek; kişiler arası, sosyo-kültürel, manevi ya da çevresel koşulların ele alınması gerekmektedir (Sülü, 2006, s. 6).

İslam kültüründe günlük dini yaşantılarımızda manevi değerler hep ön planda tutulmaktadır. Manevi olarak kendimizi iyi hissettiğimiz durumlarda karşımıza çıkan sorunlara daha sağlıklı tepkiler vermektedir. Manevi yönden kuvvetli insanlarla mana dünyasından uzak bireylerin arasında yapılan araştırmalar bize maneviyatın yüksek olduğu kişilerin huzurlu olduğu tespit etmiştir. Harvard Üniversitesi'nde 30 ay boyunca yapılan gözlem ve araştırmalarda dindar insanların daha sağlıklı olup, daha erken tedavi olabildikleri gözlemlenmiştir. Netice itibariyle ibadet, meditasyon gibi manevi desteği insanlarda stres hormonlarına, bunun da kan basıncına (tansiyona), kalp atışına ve rahat nefes alabilmeye etki ettiği bildirilmektedir (Bouwer, 1998).

Manevi Destek Uzmanı nedir?

“Manevi Destek Uzmanı”, “Manevi Destek Görevlisi” ve “Manevi Danışman” kavramları toplumumuzda yeni duyulan, fakat Avrupa ülkelerinde otuz kırk yıldır bilinen, toplumca kabul gören, insanlara hizmet eden meslek gruplarından birisidir.

Akademi camiasında bu kavram şu şekildedir: İnancı, düşüncesi ve değerleri ne olursa olsun, maneviyatlarının ve manevi bağlılıklarının sonuçlarıyla bağlantısını sürdürmek isteyen herkese maneviyat tabanlı hizmet veren alan uzmanıdır. Dinî veya manevi sorunları ciddiye alan ve danışmanın nihaî değer ve anlamlara (en geniş anlamda dine) yönelik ilgisi tarafından şekillenen psikolojik danışmanlık aktivitesini yapan aktördür. İnsanla bir bütün olarak ilgilenen ve uygun olduğunda insanların aşkın (müteâl) olanla ilgili kendi anlamını bulmasına ve onunla ilişkisine yardımcı olan kişidir. Manevi rehberlik ve danışmanlık, insanların çalıştıkları işlerle alakalı, evlilik, sosyal hayatı, hayatın sonlarına doğru yaşadığı sorunlara danışmanlık yapan ve hayatı yaşama alanlarında ve duygu durumlarında sakinleştirmeye çalışan, doğru yola rehberlik eden, kişinin dünyasına güzel farkındalık kazandıran kişidir (Ok, 2012, s. 121-155).

“Hasta” olarak nitelendirilemeyecek bu danışanlar sadece günlük yaşamlarında “sıkıntı” ve stres yaşayan bireyler olarak değerlendirilirler. Burada tekrar hatırlatmakta fayda vardır ki, danışan kişinin ille de belirli bir dinî geleneğe bağlı olması gerekmemektedir. Danışmanın temel işlevleri arasında “iyileştirme, destekleme, rehberlik etme, uzlaştırma” (Clebsch & Jaekle, 1964) iyileştirici (healing) güçlendirme ve büyüme (Clinebell, 1984), “günah ve üzüntünün ortadan kaldırılması ve rahatlatılması” (Pattison, 1993), “önleme, rahatlatma ve kolaylaştırma”, “insanların tam olarak işlevsel yaşamalarını destekleme”, “herkesin insanî bir yaşam sürebileceği ekolojik ve sosyo-politik bakımdan bütünsel cemaatlerin/toplulukların gelişimi” (Lartey, 2003) gibi unsurlar yer almaktadır (Ok, 2012, s. 121-125).

Manevi danışmana giden kişiler genellikle hayatının kötü gidişatını düzeltmek, ruhsal buhranlıktan kurtulmak ve kaygılarıyla baş etmeye çalışmak bir yardım aramak gibi değişik du-

rumlar içinde olan durumları arz eder.

Manevi bakım uzmanının dikkat etmesi gerektiği durumları ise: Manevi Bakım Uzmanı; danışanlara güven vermeli, bireyi yargılardan rahatça kendisini ifade etmesine imkân tanımalı, bireyin yaşadıklarına onun durduğu yerden empatik bir yaklaşım geliştirebilmeli ve tutarlı olmalıdır (Mollaoğlu, 2013).

Manevi bakım sunacak personelin donanımlı olması gerekliliği üzerinde durarak, İlahiyat fakültesi mezuniyetini takiben Din Psikolojisi alanında yüksek lisans ve doktora, derecesine sahip olması gerektiğini vurgulamaktadır (Özdoğan, 2009).

Manevi danışmanın kendisi üst donanıma sahip olması gerekir. Her şeyden önce kendisini iyi tanıması gerekir ve mesleğini iyi tanımlayabilmeyi bilmelidir. Yunus Emre'nin dediği gibi önce kendimizden farkında olmamız gerekir.

"İlim ilim bilmektir,

İlim kendin bilmektir.

Sen kendini bilmezsen

Ya nice okumaktır" (Yunus Emre).

Manevi danışman danışanına düzgün manevi bir atmosfer, samimi bir ortam ve etkileyici sonuçlar elde edebilmesi için öncelikle mesleğine değer vermesi gerekir. Danışman olarak empati kurmak karşındakini anlayıp yorumlamak da meslek ahlakına dikkat etmekten geçer. Danışanı etkilemek için duygudaşlık kurmak gerekir. Burada empati yerine sempati kurmak ya da bir şekliyle kişinin duygusal ve düşünce dünyasını hiç hissetmemek de bir danışmanın yapabileceği davranış olmaması gerekir.

Danışmanın, karşısına çıkan sorunlar için öngörü yeteneği olması gerekir. İlk olarak problemin tespit edilmesinde danışanla konuşur ve mesleki birikim ile pratik yaklaşım mekanizmalarını kullanarak problemi tespit eder. Daha sonra danışan hakkında konu ile ilgili verileri toplar ve ortaya bir kişisel görüş koyar. Daha sonra da bu hipotezinin doğru olup olmadığını gözlem ve teknikleriyle araştırır.

Yirmi birinci yüzyılda toplum, psikolojik danışmanlara daha çok gereksinim duyacaktır. Çünkü küreselleşme, ekonomideki yapısal değişimler, değişen aile yapısı, çok kültürlülük, bilim ve teknolojinin yaşam biçimlerine önemli etkileri, birey ve grupların sosyal ve psikolojik yaşamlarını da etkileyecek ve değişime uyum çabaları psikolojik danışmanlık ve rehberlik hizmetlerine duyulan gereksinimi arttıracaktır (Yeşilyaprak, 2009).

Manevi danışman, kalbinde güzel duygular besleyen biri olmalıdır. Şefkat ve merhamet, katı kalpliliği yumuşatan, kin ve adaveti eriten, nefretin yerine muhabbeti ikame eden, in-

sanları birbirine yaklaştıran ve bağlayan bir duygudur. Sevgi, bireylerarası bağlılık ve sıcak insan ilişkilerinin oluşumunun temelidir. “(Danışmanlar) kendi kendilerini değerli bularak ve dayanıklılıklarını koruyarak yardım edebilirler ve sevebilirler” (Corey, 2008). Hz. Peygamber’in manevi danışmanlığında en çok göze çarpan husus onun insanlara karşı sevgi, şefkat ve merhametle yaklaşmasıdır. Kuran’ı Kerim: “Size kendi içinizden öyle bir peygamber geldi ki sizin hüsrana üzülmüyor. Mutluluğunuzu cidden istiyor, müminler için kalbi rikkatle, merhametle çarpıyor” (Tevbe Suresi 9/128).

Manevi Bakım Uzmanı yaratıcısıyla bağıni çok güçlü tutmalıdır. Ahlak ekseninde davranışta bulunmalıdır. Ahlâk, nefiste (ruhta) köklü bir şekilde yerleşip kendisinden fiil ve davranışların, tekrar tekrar düşünmeye, zorlamaya ihtiyaç duymadan, kolaylıkla meydana gelmesi ve istikrar kazanmasına denir. Danışman maskelerin, savunmaların, olduklarından farklı davranışların ve aldatıcı görüntülerin ardına sığınmaz. Ve yine ona göre eğer danışman olarak, mesleki rolümüzün bize verdiği güvenin ardına sığınarak hareket edersek, danışanlarımız da kendilerini bizden kolayca saklama yoluna gidebilirler (Corey, 2008, s. 23).

Danışman, sabır çerçevesinde hareket etmelidir. Bir olaydan hemen etkilenip duygusal hareket edemez. Danışman insanlara güvenilir insan olduğu hissettirmelidir. Toplum olarak güvenmediğimiz kimselere asla karşılıklı ilişki kurmayız. Diğer yandan danışana öğüt vermenin doğru olmadığı söylenmektedir. Danışanlara öğüt vermek, danışanların yerine onların problemlerini çözmek psikolojik danışmanın işi değildir. Danışmanlar, danışanları ile kurdukları içten diyaloglar aracılığıyla danışanların iyileşmelerini kolaylaştırırlar (Corey, 2008, s. 5).

Manevi Bakıma Felsefi Yaklaşımlar

Manevi bakım çalışmaları insanın bilimin konuşulduğu zamandan itibaren sürekli tartışılan bir durumdur.

18. ve 19. yüzyıllarda sosyal bilimleri ve fen bilimlerini tahakkümü altına alan Pozitivist bilim paradigmasını savunan bilim adamları doğayı ve insanları determinist bir yaklaşımla ele almışlar, ampirik incelemelere tabi tutmuşlar ve elde ettikleri sonuçları değişmez evrensel değerler olarak ilan etmişlerdir. Fakat 20. yüzyılın başlarından itibaren dünya genelinde ve ülkemizde yaşanan değişim ve dönüşümlere şahit olmaktayız. Newton’cu bilimsel paradigmanın değişim rüzgârlarından etkilenerek, dünyanın işleyişine adapte ettiği mekanik yaklaşım yerini pozitivism ötesi diye adlandırabileceğimiz bir anlayışa ve bu minvalde bir dünya görüşüne bırakmaktadır. Sosyal hayatımız içerisinde nicelikten niteliğe yaşanan bu dönüşüm pozitivist paradigma savunucularının, insanı yok sayarak “ortak bir insan doğası” (Karataş, 2015, s. 5; Hira, 2000, s. 188; Şimşek, 1994) oluşturma çabalarını sonuçsuz bırak-

mıştır. Evrenin holografik ve hiyerarşik, gerçeğin karmaşık olduğu ilkelerinden hiçbir perspektifin, dahası hiçbir disiplinin kendi başına sorulara tam cevap bulamayacağını, cevapların ancak ve ancak çoklu perspektifler ve disiplinler arası bir yönelimle keşfedilebileceği kabul edilmektedir (M. Hanefi, 2004, s. 9).

Beden ve ruh sağlığı hayatımızın daha iyi bir düzene girmesi için çok önemli iki unsurdur. İnsanın ruh yanını ilaçlarla ve tedavi ile olabilecek bir durum olamaması büyük bir eksik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dünya Sağlık Örgütü (WHO)'nın sağlık tanımı yaşamı tümü ile kavrayan kapsamlı ve bütüncül bir özelliğe sahiptir; bu tanıma göre sağlık "yalnız hastalık ve sakatlığın olmayışı değil, bedensel, ruhsal ve sosyal açıdan tam bir iyilik hali" olarak tanımlanmaktadır. (Yenimahalleli, 1999, s. 1). WHO'nun tanımını dikkate aldığımızda bireyin manevi boyutunun da sağlığına devam ettirebilmesi için gerekli olduğu görülmektedir.

Türkiye’de Manevi Bakım Çalışmaları

Türkiye manevi bakım konusunu yeni duymaktadır. Yıllar geçtikçe yalnızlık, kimsesizlik sorunlu bireyler ülkemizde de artmaya başlamıştır. Sosyal devlet anlayışı bu konuları araştırmak, gözlemek, değerlendirmek ve gerekli somut adımları atmak durumundadır. Bu konuda akademik camia ve bazı ilahiyat fakülteleri yüksek lisans programları açmaya başlamıştır. Bu hizmeti duyanların konu ile alakalı değerlendirmeleri oldukça mutluluk vericidir. 24 Mayıs 2012’de “Ulusal Din Psikolojisi ve Manevi Bakım Çalıştayı”nın birincisi düzenlenmiştir. Bu çalıştayın özelliği ise sosyal hizmet kurumlarının bir arada manevi bakımı konuşmaları olmuştur. Yakın tarih olan 7-10 Nisan 2016 tarihleri arasında İstanbul’da “Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi’nde gündeme gelmesi bu hizmete yabancı olmayanları umutlandırmıştır.

Sosyal hizmet gruplarının, diğer insanlarla olan iletişimde, din hizmeti bir gerekliliktir. Din insanların ibadetlerle ve diğer farklı sosyal içerikli etkinliklerle kaynaşmasını, tanışmasını ve yardımlaşmasını istemektedir. Onun için tüm sosyal hizmet grupları için gerekli fiziki, psikolojik, sosyal ve zihni altyapı hazırlanmalıdır. Onların da toplumun bir parçası oldukları, diğer eğitim hizmetlerinde olduğu gibi, din hizmetlerini almalarının da onların içinde yaşadığı dünyadaki diğer insanlarla iletişimi açısından önemli olduğu hususu bilinmelidir. Dezavantajlı fertlerin hem inandığı dine mensup kişilerle iletişim kurmasında hem de diğer din mensuplarıyla iletişim kurmasında dinin hoşgörü, insan hakları gibi tavsiyelerinin etkisi hesaba katılmalıdır (Bilgin, 2007, s. 76).

Bu alanda ilk akademik araştırma yapanların başında Öznur Özdoğan, Ali Seyyar, Üzeyir Ok, Mustafa Köylü, Nurullah Altaş, Mustafa Koç vs. gelmektedir.

Maneviyat, manevi bakım konusunu yoğun bir şekilde çalışan ve ön plana çıkan bir başka disiplin, Sosyal Hizmet bölümlerindeki akademisyenler, Sağlık Yüksek Okulları'nın Hemşirelik ve Ebelik bölümlerindeki akademisyenler ve sağlık sektöründe aktif olarak hizmet veren ebe ve hemşirelerdir. Alana gerek tez çalışması, gerek kongre, sempozyum tebliğ sunum, gerek araştırmaların makale halinde yayınlaması ile katkıda bulunmaktadır. Önemli bir literatüre sahip olan araştırmacıların ortak savunduğu görüş manevi bakım konusunda hemşirelerin/ebelerin yetersiz bilgiye sahip olmaları uygulamayı yapmaktan kaçınmalarına sebep olmaktadır. Konuyla ilgili farkındalık kazanmalarına yönelik eğitimlerin düzenlenmesi önerilerinde bulunulmuştur (Ergül ve Bayık, 2004, s. 40; Sülü, 2006, s. 46; Ergül ve Bayık; Yılmaz, 2008, s. 39; Yılmaz ve Okyay, 2009, s. 50-51; Kostak ve arkadaşları, 2010, s. 224; Daştan ve Buzlu, 2010, s. 73; Eğlence ve Şimşek, 2014, s. 52; Uğurlu, 2014, s. 188; Kavak ve Arkadaşları, 2014, s. 21; Kavas ve Kavas, 2015, s. 458).

Manevi destek veya manevi bakım ihtiyacı hissedilen yerler, sosyal hizmet veren kurumlar olmuştur. Hastaneler, Cezaevleri, SHÇEK ve Huzurevleriyle ilgili ayrıntılı bilgilerden sonra din hizmetleriyle ilgili genel hukuki durumla ilgili bilgiler vermenin de yararlı olacağı kanaatine vardığımız için şu bilgileri vermek yararlı olacaktır. Özeldir bazı sosyal hizmet kurumlarıyla ilgili metinler yanında 1924 yılında kabul edilen Tevhidi Tedrisat Kanunu, 1982 Anayasasının 24. Maddesi, Türk Medeni Kanunun 266. Maddesinde benzer atıflar bulunmaktadır. Ekonomik, sosyal ve kültürel haklar uluslar arası sözleşme 18. Madde (4. Fıkrası), 1950'de imzalanan Avrupa Konseyi üye devletlerin (Türkiye dâhil) İnsan Hakları ve Temel Özgürlüklerin Korunmasına İlişkin Sözleşme metni hukuki alanda dayanak olarak gösterilebilecek metinler arasında yer almaktadır (Bolay, 1995, s. 100).

Ceza Ve İnfaz Kurumlarında

Toplumun manevi ihtiyaçlarını karşılamak için sosyal hizmetlerin her alanda olmasının zorunda olduğu bir zamanda yaşamaktayız. Bu hizmet ceza ve infaz kurumlarında 1983 yılında başlamıştır. Cezaevinin olduğu her yerde, il müftülüğünden cezaevi vaizleri görevlendirilmektedir. Demir parmaklıkların ardında dinini yaşayabilmek, daha iyi bir din eğitimi alabilmek, ibadetlerini güzel bir şekilde yapabilmek için uygulanan bir hizmettir. Bir şekilde hapishaneye düşen insanların suçlarının ardında da dini ve manevi eksikliklerinde yatması ve bu hatalarını kaldıkları yerde farkına varabilmelerini, pişmanlık duymalarına vesile olan bir hizmettir. Çoğu Kur'an-ı Kerim öğrenebilmekte, daha önce dinini inancının eksik yönleri ile yüzleşebilmektedir.

İlgili kurumlar 2001 yılında bir araya gelerek işbirliği protokolü gerçekleştirmiştir. Bu hizmet yeniden güncellenmiş şekilde ceza infaz kurumlarında yer almıştır. Din ve dini değerlerden faydalanmak suretiyle tutuklu ve hükümlülerin rehabilitasyonu ve topluma yeniden

adaptasyonu sürecine katkı sağlayan ceza infaz kurumları din hizmetlerinin amaçları ilgili hukuki düzenlemelerde şu şekilde belirtilmiştir. (2001 Tarihli Adalet Bakanlığı- Diyanet İşleri Başkanlığı İşbirliği Protokolü; Adalet Bakanlığı, Din ve Ahlâk Bilgisi Müfredat Programı; Adalet Bakanlığı, 46/1 Nolu Genç ve Yetişkin Hükümlü ve Tutukluların Eğitim ve İyileştirilme İşlemleri ve Diğer Hükümler)

Ceza ve infaz kurumlarında, dini ve manevi hizmetler sunulma amaçlarını şu şekilde izah edebiliriz. Tutuklu ve hükümlülerinin içsel dünyasına girerek onları hem duygusal olarak hem de ruhen ayağa kaldırmaktır. İbadetlerini yapabilecek ortamları düzenlemek, hazırlamak, takip etmek de amaçlar arasındadır. Dini özgürlüğün, mekân ve yer tanımadığını her durumda dini yaşamanın ve Allah'a bağlı olmanın gerekli olduğunu mahkûmlara hissettirebilmektir.

Dinin ahlaki boyutunu kavrayabilmelerini sağlamak, mahkûm olsalar dahi ahlaklı olmaktan, iyinin ve güzelin tarafında olmaktan uzaklaşmamasını dile getirmektir. Toplum zararına suç işleyen bir topluluğa, toplum yararına şeyler yapmayı, kaybettikleri duyguları tekrar kazandırmayı amaçlamaktır. Mahkûm olma sebebini farkına varmasını ve ona yol göstermeyi amaçlar. Yanlış dini anlayış ve yorumları dinleyip doğru bilginin farkında olmasına yardımcı olmak ve batıl inanç ve düşüncelere açıklık getirmek de bu görevler arasında yer almaktadır.

Türkiye'de devam eden bu hizmet uluslararası hükümlülük yasalarında da, suçluların yaşamsal zaruri ihtiyaçlarının karşılanmasının yanında mahkûmların maneviyatlarını iyileştirmeye yönelik amaçlar yer almaktadır.

Çocuk Yuvaları ve Yetiştirme Yurtlarında

Manevi Bakım hizmeti 1989 yıllarında yürütülmeye başlanmıştır. Fakat çeşitli sebeplerden dolayı Manevi Bakım hakkındaki karar iptal edilmiştir. 26.10.2011 tarihinde yenilenmiş ve ASPB'na bağlı Çocuk Hizmetleri Genel Müdürlüğü İle DİB arasında yapılan iş birliği protokolü ile Din Hizmetleri veren Din Görevlisinin haftada en az bir defa çocuk evlerine giderek çocuklarla "Değerler Eğitimi" adıyla görüşmeler yapmaktadır. Çocuklarla samimi ve içtenlikle sohbet edilmekte olup etkileyici bir ortam oluşturulmaya çalışılmaktadır. Çocuklara kültürümüzün temel değerlerinden eksik kalmamalarını sağlamak amaçlanmaktadır. Çocukların önce kendi benliklerine saygılı olmayı, devlet terbiyesi ile büyümeleri, adil davranmayı, affedebilmeyi, sağlıklı yaşamayı, merhametli olmayı, sorumluluk sahibi olmayı, sabrı öğrenmeyi, Allah'ı ve Peygamber (s.a.v)'i sevebilmeyi, temizliği öğrenebilmeyi güler yüzlü bireyler olmalarını amaçlamaktadır. Sevgi evlerinde çocuklarımız, ebeveynlerinden yoksun bir hayatlarının getirdiği sorunlarla ilgilenmek, manevi rehberlik etmek gerekir. Çocuklarımıza içinde bulundukları imkân ve nimetleri şükür çerçevesinde bakabilmeyi amaçlar. Devletin her zaman onların yanında olacağını kurallara riayet edildiği takdirde kendisinin yararına

olacağı dillendirilmektedir. Çocuklarımız bulundukları ortamı daha iyi anlamlandırabilme, başkalarını sevebilme ve duygusal olarak bir bağ kurma ve kendisinin değerli olduğunu hissedebilmelerine yardımcı olmaktadır. Ahlak ve erdem konuları üzerinde durularak çocukların kendilerini tanımalarına yardımcı olunmaktadır.

Yaşlılara Hizmet Veren Kurum ve Kuruluşlarda

Huzurevlerinde din hizmetleriyle ilgili dinî sohbet, konferans ve her türlü etkinlik SHÇEK ile DİB arasında yapılan protokoller çerçevesinde yapılmaktadır. Ancak SHÇEK ve DİB arasında yapılan protokollerde genelde Huzurevi kavramı pek fazla telaffuz edilmemektedir. Genel olarak SHÇEK kavramı kullanılmaktadır. SHÇEK içerisinde kurum bünyesindeki tüm kuruluşlar kastedilmektedir. Dolayısıyla Huzurevlerinde din hizmetleri veya dini danışmanlık hizmetlerinin hukuki dayanakları SHÇEK’le ilgili tüm protokoller ve genelgeler çerçevesinde düşünülmelidir. Bu durum, SHÇEK’e bağlı Huzurevleri için geçerli olan bir durumdur. Farklı statülerdeki Huzurevleri için benzer şeyler söz konusu değildir (Özdemir, 2012, s. 207).

Yapılan araştırmaların birçoğu din ve maneviyatın yaşlının beden ve ruh sağlığını olumlu yönde etkilediğini göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında yaşlı bireylere manevî danışmanlık sunulmasının faydalı olabileceği söylenebilir. Yaşlılara sunulan manevî danışmanlık uygulamalarında manevî gereksinimlerin ortaya konması, bireyin manevî potansiyelinin ortaya çıkarılması, tefekkür (düşünme-fikir), hissetme, vicdanî ve kalbî duyguların canlandırılmasına yönelik egzersizler yaptırılması, sabırla ve dikkatle yaşlı bireyin dinlenmesi, dinî günlerin ve ayların kutlanması, dinî kitabın okunması, ibadet ve dua saatleri oluşturulması, dinî filmler izlenmesi, dini ve manevî müzik dinlenmesi, dinî mekânların ziyaret edilmesi ve dinî sohbetler yer alabilir (Seyyar, vd., 2009). Bazı araştırma sonuçları ise, olumsuz dinî tecrübelerin beden ve ruh sağlığına da olumsuz biçimde yansıdığı bulgusunu sunmaktadır (Horozcu, 2010).

Hastanelerde Manevi Destek Uygulaması

Türkiye’de son zamanlarda sağlık alanında yapılan yenilikler ve iyileştirme çabaları zaman ilerledikçe daha da yeni ivmeler kazanmıştır. Yaşamak hayatımızın vazgeçilmezi ruh ve beden sağlığı ise insanı ayakta tutan iki önemli faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Beden ve ruh sağlığımız bozulduğu durumlarda hastane bizim vazgeçilmezimiz ve normal halimize dönmek için önemli bir yere sahiptir. Bu kadar ihtiyaç olan hastanelerimiz, bazen insanların hayatlarını kaybettiği, büyük acıların çekildiği, sağlık tesislerinin en soğuk yüzü ve korkulu bir yer olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da insanların aslında hem şifasını bulduğu fakat olumsuz durumlarla mücadeleyi bıraktığı zaman, kişiye yüksek derecede moralsizlik ve tükenmişlik duygularını tetikleyen faktör olabilmektedir. Kişi bu durumlarda ciddi sarsıntı ge-

çirebilir. İnsanları üzüntü ve kedere boğan büyük hastalıklar genellikle hastane ortamında konuşulur, acılar paylaşılır ve çoğu insan hasta olduğunu hastanede öğrenir. Bu zorlu zaman diliminde, kişinin içinde bulunduğu süreçten dolayı dini, özellikle kader, kaza, hastalık, musibet gibi konularda akıllarına takılan birçok soru olmaktadır.

Ülkemizde birçok insanın hastane fobisi olduğu da bilinmektedir. Kişiler hastane ortamında geldiği zaman alışılmamış bir korku içerisinde olmaktadır. Hastalık hali insanı, acizlik, yalnızlık, sancılı ve kafasında birçok soruyla birlikte pesimist bir düşünce sürecine soktuğunu görmekteyiz. Yatan hastaların tedavi gördükleri süre içerisinde manevi bir ihtiyaç hâsıl olmaktadır. İnsanlar 15-20 yıl öncesine kadar hasta ziyaretlerine çok önem vermektedir. Sosyal ağların yaygınlaştığı bu zamanda, büyüklüğümüzün bile sosyal paylaşım sitelerinde dolaşması beraberinde birçok olumsuzluğu da getirdi. Artık insanlar bırakın hastaneye gitmeyi evde tedavi gören hastalara dahi ziyarette bulunmaz hale gelmiştir. Bu davranışların yerini hasta da bu işe dâhil olup şifa tebriklerini sosyal ağ sitelerinden kabul etmekte ve buradan medet ummaktadır. Hastane ortamında çalışan başta doktor ve hemşirelerin yoğun tempo çalışmalarından da kaynaklanan rutinleşme hali hem kendilerini hem de hastalarına olumsuz yönde etki yapmaktadır.

Bu manevi boşlukta hastalarla aktif dinleme yöntemiyle onların sağlık problemiyle ilgilenmek, onların değerli olduğunu hissettirebilmek için manevi bir danışmana ihtiyaç olduğu gün geçtikçe önemini hissettirmektedir. Çünkü insanın son nefesine kadar dinini yaşama hakkı vardır. Bu sebepten dolayı sağlık tesislerinde yeni bir hizmet başlamıştır adı da “Manevi Destek Birimi”. Bu hizmetin geçirdiği süreçler ve son hali şu şekildedir.

Hastaneleri ve buralarda yatarak tedavi gören hastaları hizmet alanı içinde değerlendiren Diyanet İşleri Başkanlığı ilk defa 19.01.1995 tarihinde taşra teşkilatına gönderdiği bir genelge ile din ve moral hizmetleri ismini verdiği uygulamayı başlatmıştır. Uygulama, ilk yazışmalarda Hastanelerde Yürütülecek vaaz ve irşat kelimeleri ile anılmış, gönderilen ilk genelgede, hasta/hastane ziyaretleri şeklinde karşılanmış, takip eden yazışmalarda ise din ve moral hizmetleri şeklinde isimlendirilmiştir. Bu kavram daha sonra da sürekli olarak kullanılmıştır. Uygulama hakkında Danıştay 5. Dairesi 12 Nisan 1996 tarihinde aldığı 995/362 sayılı yürütmeyi durdurma kararı vermiş, Sağlık Bakanlığı da bu karara binaen 7.6.1996 tarih ve 9124 sayılı yazıyla uygulamaya mesnet teşkil eden genelgeyi yürürlükten kaldırmıştır. Uygulama bu süre içinde kamuoyunda sıkça tartışma konusu yapılmış ve çeşitli yönlerden tenkit edilmiştir (Altaş, 1995, s. 605).

Hastanelerde yatarak tedavi gören hastalara din ve moral hizmetlerinin sunulması, ilk defa Sağlık Bakanlığı bütçe görüşmeleri esnasında 1994 yılı sonlarında gündeme gelmiş, Sağlık Bakanlığı, il teşkilatlarına bir yazı göndererek, müftülüklerle koordinasyon sağlanması suretiyle, bu hizmetin başlatılması için yapılacak çalışmalara yardımcı olunmasını istemiştir.

Amaç, hastanelerde yatarak veya ayakta tedavi gören hastaların, hasta yakınlarının ve hastane personelinin gerek din ve gerekse moral açısından ihtiyaçlarının karşılanmasıdır. Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Dairesi Başkanlığı tarafından 08 Nisan 1996 tarihinde yayınlanan 506 sayılı genelge ile Cami Dışı Din Hizmetleri müstakil bir hizmet alanı olarak belirlenmiş, hastaneler ve buralarda yatarak tedavi gören hastalara gerekli din ve moral hizmetlerinin ulaştırılması, hizmet alanı içinde görülmüş, ilk defa 19 Ocak 1995 tarihinde yayınlanan bir genelge ile de din ve moral hizmetleri uygulaması başlatılmıştır.

Bu Uygulamanın İçeriği

Hastane hizmeti esnasında, göz önünde bulundurulacak esaslar özetle şu şekilde belirtilmiştir:

1. Hastane ziyaretleri en az iki kişilik ekiplerle yapılacaktır.
2. Ekipler mümkün olduğu kadar dini yükseköğrenim mezunu personelden oluşturulacaktır.
3. Personel, beşeri ilişkileri gelişmiş, ikna kabiliyeti kuvvetli, hitabeti yerinde olan görevlilerden oluşturulacaktır.
4. Bu ziyaretler esnasında, hastalara tedavinin öneminden, kaza kaderden, sabır ve şükürden bahsedilecek, hastanın moralini takviye edici sözler söylenecektir. Hastanın talebi halinde de hafif sesle Kur'an okunabilir (Başar, 2009).

Resmi Gazete, Hasta Hakları Yönetmeliği'nin 7. Bölümünün 38. Maddesinde şöyle yazılıdır:

Sağlık kurum ve kuruluşlarının imkânları ölçüsünde hastalara dinî vecibelerini serbestçe yerine getirebilmeleri için gereken tedbirler alınır. Kurum hizmetlerinde aksamalara sebebiyet verilmemek, başkalarını rahatsız etmemek ve personelce düzenlenip yürütülen tıbbî tedaviye hiç bir şekilde müdahalede bulunulmamak şartı ile hastalara dinî telkinde bulunmak ve onları manevî yönden desteklemek üzere talepleri halinde, dinî inançlarına uygun olan din görevlisi davet edilir. Bunun için, sağlık kurum ve kuruluşlarında uygun zaman ve mekân belirlenir. İfadeye muktedir olmayıp da dinî inancı bilinen ve kimsesiz olan sıkıntı halindeki hastalar için de, talep şartı aranmaksızın, din inançlarına uygun olan din görevlisi çağırılır. Bu hakların nasıl ve ne zaman kullanılacağı ve bu konuda alınacak tedbirler, sağlık kuruluşunun çalışma usul ve esaslarını gösteren mevzuatta ayrıca düzenlenir (Resmi gazete, 1 Ağustos 1998, sayı: 23420. s.74).

Bu hizmetin amacı:

Madde 1- Bu Çalışma Usul ve Esaslarının amacı, müftülük personeli tarafından Sağlık Bakanlığına bağlı sağlık tesislerindeki hasta, hasta yakınları ve hastane personelinin kendi talepleri çerçevesinde, içinde bulundukları özel şartlar da göz önünde bulundurularak onlara dini konularda danışmanlık/rehberlik yapma, moral, motivasyon ve manevi destek hizmeti sunmaya dair usul ve esasları belirlemektir. Bu hizmetin kapsam ve dayanağı şu şekildedir.

Madde 2- Bu Çalışma Usul ve Esasları, belirlenen amaç ve ilkeler çerçevesinde Sağlık Bakanlığınca belirlenen sağlık tesislerinde müftülük personeli tarafından sunulacak manevi destek hizmetine yönelik usul ve esasları kapsamaktadır.

Madde 3- Bu Çalışma Usul ve Esasları Sağlık Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı arasında 07 Ocak 2015 tarihinde imzalanan “Hastanelerde Manevi Destek Sunmaya Yönelik İşbirliği Protokolü” ne dayanmaktadır (Sağlık Kuruluşlarında Manevi Destek Hizmetlerinin Yürütülmesine Dair Yönerge, mad.1-3).

27 Temmuz 2015 tarihi itibarıyla Sağlık Tesislerinde Manevi Destek hizmeti faaliyete geçmiştir. Manevi destek görevlilerimizin temel hizmet prensibi talep esasına dayalıdır. Talep eden hasta, hasta yakını ve hastane personeline hizmet sunmaktadırlar. Manevi destek görevlileri rutin günlük ziyaretler ile birlikte doktorlarla vizitelere katılarak hastalara kendilerini tanıtmaktadır.

Hastanede bu hizmet için manevi destek görevlisinin benimsediği ilkeler olması gerekir. Manevi bakım her hastaya uygulanmaz, kişi isterse görüşme sağlanır. Manevi rehberlik talep eden kişinin ne gereksinimi varsa tespit edilir. Manevi desteğe gereksinimi olan kişiyi anlamlandırma yolunda doğru yol seçilmelidir. Kişinin sorununu sadece manevi destek görevlisinin çözmesi doğru olmaz. Multidisipliner yaklaşımla hastanede görev yapmakta olan diğer sağlık çalışanlarıyla birlikte dirsek temasında olunması gerekir. Danışanla samimi duygular içerisinde görüşme yapılması gerekir. Kişinin üzerine baskı kurmak, onun yerine danışmanın karar vermemesi gerekir. Manevi destek görevlisi rehberlik yapmalıdır. Doğru olan yolları göstermeli, danışan hangi yolu seçeceğini kendisi karar vermelidir.

Bu hizmetin başladığı günden itibaren olumlu sonuçlar alınmış ve alınmaya da devam edilmektedir. Manevi Destek görevlisiyle görüştüktan sonra hizmetten memnun kaldığını ve bu hizmetin devam etmesi gerektiğini şifahen söyleyen hasta/hasta yakınları olmuştur. Bunların yanında Bimer (Başbakanlık İletişim Merkezi) aracılığıyla memnuniyetleri bildiren, teşekkür yazıları yazan hastalar da mevcuttur. Güzel geri dönütlerin olmasının yanında bazı eksik noktalarda mevcuttur. Örneğin, hastanede çalışan sağlık personeli ile henüz ortak bir çalışma yapılmaması bu eksiklerden bir tanesidir. Doktor hasta üzerinde vizite yaparken manevi destek ihtiyacı olup olmadığını tespit etmesi ve hastaya bilgilendirmesi bu hizmetin ilerleme kat etmesi için önemli bir adım olacaktır. Bu sıkıntının da zamanla hizmetin tanınmasıyla aşılabacağı tahmin edilmektedir.

Hastane personeliyle samimi iletişim bu hizmette çok önem arz etmektedir. Bu hizmete olumlu yönden görüş bildirenler olduğu gibi tepki gösterenlerde mevcuttur. Hastane personelinin bazı ön yargılardan dolayı gerek hizmetin içeriğini gerekse hizmetin kafalarında tam olarak oturtamamalarından kaynaklı sorunlarla karşılaşmıştır. Bazı kimseler bu hizmetin ne olduğu tam manasıyla bilmedikleri için bu hizmeti çok gereksiz görmektedir. Hasta açısından baktığımızda ise sahada çalışan görevlilerimizin ifadesiyle, hizmeti tanıyan ve faydasını gören kişilerin memnuniyeti iyi derecededir.

Bu hizmetin daha etkin verimli bir hal alması için, Sağlık Bakanlığı'nın ve Diyanet İşleri Başkanlığının başlattıkları anlaşmayı devam ettirmesi, sürekli takip ettirilmesi ve üzerinde daha fazla çalışmalar planlaması gerekmektedir.

Kişisel Bilgi Formunun Tanımlayıcı Özellikleri

Bu bölümümüz anket sonuçlarının veri analizinden oluşmaktadır. Cinsiyet, yaş, eğitim düzeyi ve meslek düzeylerine ilişkin bulgular içermektedir. Ölçekten alınan puanlara göre çeşitli değişkenlere göre istatistik analizleri aşağıda sunulmuştur. Veriler, bu hizmetin olumlu yada olumsuz hangi yönde algılandığını gösterme bakımından önem arz etmektedir. Verilerin sonucuna göre gerekli yorumlar yapılmıştır.

Tablo 1.

Sağlık Çalışanlarının Tanımlayıcı Özelliklerine Göre Dağılımı

Özellikler	Tablolar	Frekans (n)	Yüzde (%)
Cinsiyet	Kadın	76	76,8
	Erkek	23	23,2
	Toplam	99	100
Yaş	20'nin altı	2	2,0
	20-29 yaş	22	22,2
	30-39 yaş	35	35,4
	40-49 yaş	40	40,4
	Toplam	99	100
Eğitim Düzeyi	Lise	27	27,3
	Ön lisans	17	17,2
	Lisans	48	48,5
	Yüksek lisans	7	7,1
	Toplam	99	100
Meslek	Ebe	9	9,1
	Hemşire	57	57,6
	Doktor	4	4,0
	Diğer	29	29,3
	Total	99	100,0

Hemşire, Doktor, Ebe ve Diğerlerinin cinsiyet değişkenine göre %76,8 (76) Kadın, %23,2 (23) Erkek, olarak dağılımı olmaktadır. Sağlık çalışanları yaş değişkenine göre %2 (2) 20'nin altında, %22,2 (22) 20-29 Yaş, %35,4 (35) 30-39 Yaş, %40,4 (40) 40-49 Yaş ve üzeri olarak dağılmaktadır. Hemşire, Doktor, Ebe ve Diğerlerinin(tıbbi sekreter, sağlık memuru, sekreter, hasta bakım personeli), %27,3 (27) Lise mezunu, 17,2 (17) Ön Lisans mezunu, %48,5 (48) Lisans mezunu, %7,1 (7) Yüksek lisans mezunu olarak dağılmaktadır. Doktor, Ebe, Hemşire ve Diğerlerinin kıdem değişkenine göre %9,1 (9) Ebe, %57,6 (57) Hemşire, %4,0 (4) Doktor, %29 (29) Diğerinin(tıbbi sekreter, sağlık memuru, sekreter ve hasta bakım elemanı) oranı dağılmaktadır.

Manevi Destek Algı Düzeyi Ölçek Özellikleri

Tablo 2.

Doktor, Ebe, Hemşire ve Diğerlerinin Manevi Destek Algısı Seviyelerinin Cinsiyet Değişkenine Göre Değer Düzeyleri

Cinsiyet	N	Ort	Ss	T	Sig	Df	P
Kadın	76	62,7237	8,94665	1,630	,106	97	,915 P>0,05
Erkek	23	58,7391	13,86696				

Sağlık çalışanlarının Manevi Destek Algıları puan ortalamalarının cinsiyet değişkenine göre kadınlar ile erkeklerin değer düzeylerinin anlamlı olup olmadığını araştırmak için t-testi uygulanmıştır. Bu t-testinin sonucunda, grup ortalamaları arasındaki istatistiksel yönden anlamlı farklılık bulunmamıştır. Erkek ve kadınlar bakımından manevi destek algısının hemen hemen yakın mesafede olduğu görülmektedir. Manevi destek ($p>0,05$) Tablo 2'deki sonuçlara göre Hemşire, Ebe, Doktor ve Diğerlerinin (tıbbi sekreter, Sekreter, sağlık memuru) Manevi Destek Algı değer düzeylerinin cinsiyet değişkenine göre değişmediğini ifade edebiliriz.

Tablo 3.

Doktor, Ebe, Hemşire ve Diğerlerinin Manevi Destek Algısı Seviyelerinin Yaş Değişkenine Göre Değer Düzeyleri

	Grup	N	Ort	Ss	Sig	DF	Df2	P
	20'nin altı	2	64,00	1,41	,915	3	95	p>0,05
Manevi Destek	20-29 yaş	22	62,54	6,54				
Algısı	30-39 yaş	35	60,85	10,88				
	40-49 yaş	40	62,10	11,90				

Sağlık çalışanlarının Manevi Destek Algıları puan ortalamalarının cinsiyet değişkenine göre kadınlar ile erkeklerin değer düzeylerinin anlamlı olup olmadığını araştırmak için t-testi so-

nucunda, grup ortalamaları arasındaki istatistiksel yönden anlamlı farklılık bulunamamıştır. ($p>0,05$) Tablo 3'deki sonuçlara göre Hemşire, Ebe, Doktor ve Diğerlerinin (tıbbi sekreter, Sekreter, sağlık memuru) Manevi Destek Algı değer düzeylerinin cinsiyet değişkenine göre değişmediğini ifade edebiliriz. 20-29 Yaş ortalamasına ile 30-39 Yaş ortalaması arasında az da olsa gençlik döneminden yetişkinlik dönemine göre az da olsa MDA algı düzeyi düzeyi değişmiştir. Daha sonra 40-49 Yaş grubuna geldiğimizde bu değer düzeyi tekrar artış göstermiştir.

Tablo 4.

Doktor, Ebe, Hemşire ve Diğerlerinin Manevi Destek Algısı Seviyelerinin Eğitim Düzeyi Değişkenine Göre Değer Düzeyleri

	Grup	N	Ort%	Ss	Sig.	Df	Df2	P
	Lise	27	62,26	7,26				
Manevi	Ön lisans	17	60,11	11,05				
Destek	Lisans	48	62,50	11,05	,106	3	94	0,05
Algısı	Yüksek Lisans	7	58,28	14,57				
	Toplam	99	61,79	10,35				

Doktor, Hemşire, Ebe ve Diğer(Sağlık memuru, tıbbi sekreter, sekreter ve hasta bakım personeli) olarak görev yapan sağlık çalışanlarının eğitim düzeylerine göre Manevi Destek Değer düzeyleri arasındaki değerlerin değişmediğini görmekteyiz ($p>0,05$). Bu durumda sağlık çalışanlarının eğitim düzeyi lisans düzeyinde olanların ortalama toplam puan derecesi göre MDA düzeyinin yüksek olduğu görülmüştür. Üniversite mezunu kişilerin manevi bakım konusunda görüşleri bu konuya ilgili olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 5.

Doktor, Ebe, Hemşire ve Diğerlerinin Manevi Destek Algısı Seviyelerinin Meslek Değişkenine Göre Değer Düzeyleri

	Grup	N	Ort%	Ss	Sig.	Df	Df2	P
	Ebe	9	64,66	5,83				
Manevi Destek	Hemşire	57	61,15	11,76				
Algısı	Doktor	4	55,00	18,70	,392	3	95	$p>0,05$
	Diğer	29	63,10	6,29				
	Toplam	99	61,79	10,35				

Doktor, Hemşire, Ebe ve Diğer (Sağlık memuru, tıbbi sekreter, sekreter ve hasta bakım personeli) olarak görev yapan sağlık çalışanlarının eğitim düzeylerine göre Manevi Destek Değer düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık bulunamamıştır ($p>0,05$). Manevi Destek Algı Düzeyi diğerlerinden daha fazla yüksek olanın Ebe olarak görev yapan olarak belirlenmiştir.

Sonuç Ve Öneriler

Yaşanan dünya düzeninde hastanelerin hayatımızda önemli bir yere sahip olduğunu görmekteyiz. Ülkemizde yeni bir hizmet olan hastanelerde manevi destek projesinin etkilerini çalışan nezdinde, ne düzeyde olduğunu, bu proje için ve manevi bakım konusunda neler düşündüklerini değerlendirmek için biz böyle bir çalışma yapmayı uygun gördük.

Manevi Bakım, hastanelerde yatarak tedavi gören hastaların tıbbi tedavilerine hiçbir şekilde müdahale bulunulmamak şartı ile talep eden hastalara manevi telinde bulunmak, onları ruhsal ve moral yönden desteklemek, ibadetlerini hastalıklarının verdiği imkânlar çerçevesinde yerine getirmelerine rehberlik etmek ve yaşama dirençlerini desteklemek amacıyla sunulan manevi destek hizmetleri olarak tarif edilmektedir (Kavas & Kavas, 2014, s.912). Bu konuda yurt dışında birçok araştırma söz konusuyken Türkiye’de henüz ciddi araştırmalar bulunmamaktadır.

Ölçeğimiz 15 soru maddesi ile 4 adet kişisel bilgi maddesi içermektedir. Erkan Kavas ile Nurgül Kavas’ın MDA Ölçeği kullanılmıştır. Bu çalışmamızla sağlık tesislerinde görev yapan (hemşire, ebe, doktor, sağlık memuru, tıbbi sekreter, hasta bakım personeli) kişilerin manevi bakım noktasında görüşlerini almaya çalışılmıştır.

Çalışmamızın bulgularına genel hatlarıyla baktığımızda araştırmaya dâhil olan Hemşire (57) Ebe (9), Doktor (4), Diğerlerinin (29) (Sağlık Memuru, tıbbi sekreter, sağlık memuru ve sekreter) Manevi Destek Algı düzeylerinin yüksek olduğunu göstermektedir. Cinsiyete göre kadın ve erkeklerin arasında algı ve değer düzeylerinde anlamlı bir farklılık bulunmamıştır. ($p>0,05$). Yaş değişkenine göre de, MDA algı düzeylerinde anlamlı farklılık görülmemiştir. ($p>0,05$). Eğitim düzeyleri ve meslek gruplarına göre de anlamlı farklılık görülmemiştir. ($p>0,05$) Bu kısımda bulgular noktasında değerlendirme yapmak gerekirse görev yapan sağlık çalışanlarının bazıları üniversite eğitimleri sırasında Manevi Bakım hakkında kısa bir ders aldıklarını ifade etmektedirler. Bazıları da bu konuyu tam bilmesede hastalar için bütüncül yaklaşımı benimsediklerini görmekteyiz.

Araştırma sonucunda birkaç öneride bulunmakta fayda vardır. Sağlık çalışanlarının araştırma sonrasında bu hizmetin kavramsal ve tanımsal sorunların sağlam temellere oturtulması gerektiridir. Akademik manada ve toplum olarak bu konuların sağlam zemine oturtulması

kişilerce holistik yaklaşım benimsenmesi veya farkındalık kazanılması gerekir. Maneviyat algısının sadece din ve kültüre bağlamayıp insanın içsel sesi olarak toplumumuzca da benimsenmesi gerekir.

Çalışmamızdan olumlu manada bir sonuç çıktığını görmekteyiz. Fakat hâla sağlık çalışanlarının bu hizmetin hastane dışında bir hizmet gibi düşünmemesini bilmeleri gerekir. Hastane çalışanlarının bu hizmetin, sosyal hizmetler ve psikoloji alanının da içine girdiğini ifade eden eleştirileri mevcuttur. Bu alanla ilgili kurum ve kuruluşlar ve çalışma yapan kişiler hizmetin tanıtımı için daha gayretli çalışmalıdır. Bu hizmet, Din Görevlisi kişilerin aktif görevlendirme usulüyle çalışmaları eksiklik olarak atfedilmekte ve bu olumsuz durumları ortadan kaldırmak için iki kurum gerekli tedbirleri almalıdır.

Sağlık alanında eğitim programı yeniden düzenlenerek manevi destek ve manevi bakım hakkında ders içeriklerinde yer almalıdır. Sağlık camiasında görev yapan kişilere farkındalık olması için paneller, sempozyumlar düzenlenmelidir.

Kaynakça

- Ayverdi, İ. (2005). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları.
- Başar, S. (2007). *Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yürüttüğü Cami Dışı Din Hizmetleri Kapsamında Hastanelerde Din Hizmeti İhtiyacı*. I. Din Hizmetleri Sempozyumu, Ankara.
- Başar, S. (2009) *Hastanelerde Din Hizmeti Modeli*. 4. Din Şurası, Ankara.
- Bilgin, B. (2007). *Eğitim Bilimi Ve Din Eğitimi*. Ankara: Gün Yayınları.
- Corey, G. (2008). *Psikolojik Danışma, Psikoterapi Kuram Ve Uygulamaları*. Çev. Tuncay Ergene. Ankara: Mentis Yayınları.
- Dam, H. (2003). Yetişkinlere Göre Yetişkin Din Eğitimi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1(4), ss. 31-54.
- Daştan, N. B. & Buzlu, S. (2010). Meme Kanseri Hastalarında Maneviyatın Etkileri Ve Manevi Bakım. *Maltepe Üniversitesi Hemşirelik Bilim ve Sanatı Dergisi*, 3, ss. 73-78.
- Ergül, Ş. ve Bayık, A. (2004). Hemşirelik ve Manevi Bakım. *C.Ü. Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi*, 8(1), ss. 37-45.
- Esendir, N. (2016). *Sağlık Çalışanlarının Maneviyat Ve Manevi Bakım Algısı (İstanbul Örneği)*. Yüksek lisans tezi. Çanakkale: On Sekiz Mart Üniversitesi SBE.
- Horozcu, Ü. (2010). Dindarlık ve maneviyat ile ruhsal ve bedensel sağlık arasındaki ilişki. *Milal ve Nihal İnanç. Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 7(1), ss. 209-240.
- Ok, Ü. (2012). Biyografik Anlatıya Dayalı İnanç Gelişim Biçimleri ve Nicel Ölçümler. *Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12(2), ss. 121- 155.
- Özdemir, S. (2012) Dini Sosyal Hizmetlerin Temelleri. *SDU Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 25, ss. 125-138.
- Guenon, R. (1986). *Modern Dünyanın Bunalımı*. (M. Kanık, çev.) İstanbul: Risale Yayınevi.
- Karagül, A. (2012). Manevi Bakım: Anlamı, Önemi, Yöntemi Ve Eğitimi (Hollanda Örneği). *Dini Araştırmalar Dergisi*, 14(40), ss. 5-27.
- Kavas, E. & Kavas, N. (2014) Manevi Destek Algısı (MDA) Ölçeği: Geliştirilmesi, Geçerliliği ve Güvenilirliği. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish/Turkic*, 9/2 Winter, ss. 905-915.
- Mollaoğlu H. (2013) *Hastane Hizmetleri Bağlamında Manevi Bakım Ve New York Healthcare Chaplaincy Örneği*. Yüksek lisans tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi SBE.

- Özdoğan, Ö. (2009). *Hastalıklara Manevi-Psikolojik Yaklaşım*. IV. Din Şurası. Ankara.
- Palabıyık, M. H. (2004). Bilim ve Eğitim Paradigmamız Üzerine. *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 9(2) ss. 323-350.
- Püsküllüoğlu, A. (2004). *Arkadaş Türkçe Sözlük*. Ankara: Arkadaş Yayınları.
- Sülü, E. (2006). *Yoğun Bakımda Yatan Çocuk Hastaların Annelerinin Manevi Bakım (Spiritüel Bakım) Gereksinimleri*. Yüksek lisans tezi. İzmir: Ege Üniversitesi.
- Sülü U. E. (2014). Hemşirelikte Manevi Bakımın Uygulanması. *Acıbadem Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi*, 5(3), ss. 187-191.
- Toparlı, R. (2005). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Topsakal, H. & Çelik, İ. (1996) *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tuğlacı, P. (1979). *Okyanus Ansiklopedik Sözlük*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Tümer, G. (1994). Din. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Yenimahalleli, G. (1999). *Türkiye’de Sağlık İş Kolunun Özellikleri ve Sendikal Örgütlenme*. Yüksek lisans tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi SBE.
- Yeşilyaprak, B. (2007). Türkiye’de Psikolojik Danışma ve Rehberlik Alanının Gelişiminde Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Derneğinin Yeri ve Önemi. R. Özyürek vd. (ed.) *Gelişen Psikolojik Danışma ve Rehberlik* içinde. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

SOSYOLOJİ

Tüketim Toplumunda Alışverişin Cinsiyeti

Fatma Dilara Karahan*

Öz: Günümüz toplumlarında tüketim biçimleri bireylerin kimliklerinin belirlenmesinde birer araç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bireylerin toplumdaki yeri tükettikleri ile doğru orantılı olarak değişmektedir. Tüketim toplumunda hem kadın hem de erkeklerin yoğun bir tüketim eğilimi içinde oldukları gözlenmekle beraber, bu çalışmada kadın ve erkeklerin farklı mal ve hizmetleri tüketip tüketmedikleri sorusuna cevap aranmaktadır. Bu noktadan hareketle biyolojik cinsiyetten farklı olarak, kadınlık ve erkeğin toplumsal ve kültürel inşasına vurgu yapan toplumsal cinsiyet, kadınların ve erkeklerin tüketim davranışlarını da etkileyerek onların farklı tüketim eğilimleri sergilemelerine yol açmaktadır. Bu bağlamda bu bildirinin temel amacı, gençlerin tüketim eğilimlerini toplumsal cinsiyet bağlamında irdelemektir. Araştırma sonucunda erkek öğrencilerin daha çok teknolojik ürünler, spor malzemeleri, otomobil ürünlerine rağbet ettikleri kadınların ise ağırlıklı olarak giyim, kozmetik ve ev eşyaları satın aldıkları gözlenmekle beraber erkeklerin de bakım ve kozmetik ürünlerine ilgi duydukları gözlenmiştir. Her ne kadar alışverişle kadınlar özdeşleştirilse de tüketim toplumunun bir özelliği olarak hem kadın hem de erkeklerin yoğun bir tüketim eğilimi içinde oldukları, ancak satın aldıkları ürünlerin toplumsal cinsiyetlerine bağlı olarak farklılaştıkları gözlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal Cinsiyet, Tüketim, Tüketici, Tüketim Eğilimleri.

Giriş

Cinsiyet kavramı; bir bireyin biyolojik ve genetik özelliklerini açıklamak için kullanılır. Bireyler arası cinsiyet kavramı kadın ve erkek olarak tanımlanmaktadır. Toplumsal cinsiyet kavramı ise; toplum tarafından bizlere verilen, kadınlık ve erkeklikle ilişkilendirilen toplumsal, kültürel ve sosyal değerleri içermektedir ve bu kavramın toplumda görülmesi, kadına ve erkeğe mal edilen toplumsal rollerden oluşmaktadır. Biyolojik farklılıklardan dolayı ortaya çıkan bir kavram değildir. Toplumun kadını ve erkeği nasıl gördüğü, onlar hakkında nasıl düşündüğü ve onlardan nasıl davranışlar beklediği ile ilgili bir kavramdır. Toplumsal cinsiyet denince aklımıza gelenin sadece “kadın” olmaması gerekmektedir. Çünkü toplumsal cinsiyet kavramının içinde hem “kadın” hem de “erkek” kimliği vardır. Günümüzde modern hayatın getirdiği yenilikler her iki cinsde de etkisini gösterir.

* Akdeniz Üniversitesi, Sosyoloji Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Programı, dilarakarahan91@gmail.com

Ailede kazanılan toplumsal cinsiyet rolleri; sosyal kurumların, yaşanan kültürün ve çevrenin etkisiyle kendini göstermektedir. Geleneksel toplumlarda daha çok toplum tarafından dayatılmış olan roller karşımıza çıkmaktayken, modern toplumlarda ise bireyin tercihleri toplumun tercihlerine göre daha çok önem kazanmıştır. Birey, biyolojik olarak doğuştan verilen cinsiyetiyle yaşamaktadır. Biyolojik olarak doğuştan gelen cinsiyet, sosyalleşme süreciyle toplumsal cinsiyete dönüşmektedir.

Her toplumda kadın ve erkek modelinin oluşmasını sağlayan bir dizi toplumsal ve kültürel değerler bulunur. Toplumsal örgütlenmenin tarzı, farklı cinsiyet rol kalıplarının oluşmasında belirleyicidir (İmançer, 2006). Özellikle 1970'lerde gelişen ikinci dalga feminizmin yol açtığı toplumsal cinsiyet tartışmaları ve araştırmaları, önce kadınlar üzerine yoğunlaşmış, 80'lerin başından itibaren ise, erkek kimliği (erkeklik) üzerine yapılan çalışmalar artmaya başlamıştır (Maral, 2004, s. 128). Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet alanındaki çalışmaların artışı, iki kavram arasındaki farklılıkların daha göz önünde bulundurulmasını sağlamıştır (Yaşın Dökmen, 2004, ss. 2-3). Günümüze kadar yapılan toplumsal cinsiyet çalışmalarının geneli kadınlık ve sorunları üzerine yoğunlaşmıştır. Ancak son dönemlerde yapılan çalışmalarda erkeklik ve erkeğin konu edilmesi önemlidir.

Erkek ya da kadın olarak "doğru" davranışın nasıl sergileneceği, toplumsal ilişkiler tarafından belirlendiği için, cinsiyet, yaşanan sosyal pratiğin ürünüdür (Connell, 1995b: 65'den Aktaran Onur ve Koyuncu, 2004, s. 34). Yukarıda bahsedilen toplumsal cinsiyet ve doğurduğu farklılıklar, toplumların tüketim davranışları üzerinde de belirleyici rol oynayarak, tüketim toplumunun şekillendirilmesinde de önemli bir rol oynamaktadır.

Tüketim Toplumu, Moda ve Tüketici Davranışları

Tüketim Toplumu

İnsanlar, hatta bütün canlılar yaşamlarını idame ettirmek için tüketirler. Günümüzde bütün toplumlar birer tüketim toplumdur. Bireylerin yaşamsal faaliyetlerinin devam edebilmesi için tükettikleri ürünleri de üretmeleri gerekmektedir. Toplamların üretim ve tüketim oranına bakıldığında, tüketime üretim göre çok daha fazla olduğu açıkça görülmektedir. Bu da günümüz toplumlarının tüketim toplumu olarak anılmasına yol açmıştır. Daha zengin bir yaşam için daha çok tüketim esasına dayanan tüketim toplumu olgusu endüstriyel değerler sisteminin zorunluluklarından biri olarak ortaya çıkmıştır (Kongar, 1991, s. 4).

Tüketim toplumunun, tüketim kültüründen bahsedecek olursak; maddi ürünlere ya da hizmetlere olumlu anlamlar atfedilen hedonist, gösteriş ve bir gruba ya da kültüre ait olma gibi amaçlar için estetikleştirilmiş ürün ve hizmetlerin satın alındığı, tüketildiği bir ortamın kültürüdür (Zorlu, 2006, s. 60). Kitle üretiminin artması, toplumsal değerlerin maddileşmesi

ve tüketim kültürünün giderek yayılması ile günümüzde gündelik hayat tüketim etrafında oluşmaya başlamıştır (Özyurt, 2011). Tüketime yaygınlaşması sonucu herkesin tüketim eyleminde daha fazla rol alması, basit zevklerin ve buna bağlı olarak kitle kültürünün gelişimine neden olmaktadır (Odabaşı, 1999, 4).

Tüketim ekonomik olduğu kadar kültürel bir olgudur. Ekonomik gözle bakıldığında, ihtiyaç doyuran ürünler, belirli yararları sunan özellikler olarak düşünülürken, sembolik ve kültürel açıdan bakıldığında ürünler, anlamların taşındığı kanallar olarak kabullenilmektedir. Modern tüketim kavramı, ürünlerin özelliklerinden, işlevlerinden daha çok taşıdıkları ve yansıttıkları anlamlara doğru kaymıştır (Odabaşı, 1999, 14).

Tüketim kültürünün, bireyleri tüketmeye zorlayan sahte ihtiyaçlar üreten bir norm olduğu ileri sürülmektedir. Medya ile bireyler, ihtiyacımızmış gibi gösterilen ürünleri alıp tüketme eğilimindedir. Günümüz tüketim toplumunda, yapay ihtiyaçlar, gerçek ihtiyaçların önüne geçmiş bulunmaktadır. Buna göre bireyler, gerçekte ihtiyaç duyup duymadıklarına bakmaksızın tüketim eğiliminde olmaktadır ve tüketmektedirler.

Son dönemde tüketim toplumunun en büyük handikaplarından biri de “çabuk kullan ve hızlı tüket” temeline dayanan popüler kültürdür. Medyanın gücüyle desteklenen bu akımla, ürünlere belli anlamlar yüklenerek bireyler alışverişe daha çok yönlendirilmektedir. Bu doğrultuda, zamanla gelişen ve değişen tüketim toplumunda üreticilerin ürettikleri ürünlerde de çeşitlilikler ortaya çıkmaya başlamış ve kadınlardan sonra, erkeklere özel ürünler de üretmek tercih edilir olmuştur. Erkek bedenini daha fazla ön plana çıkarmak için tasarlanan ürünler; tekstilde, kozmetikte, kişisel bakım ürünlerinde kendilerini göstermiştir. Önceleri cinsiyet üzerinden bir ayırım olmaksızın satılan ürünler şimdilerde “kadınlara özel” ve “erkeklerle özel” diye iki gruba ayrılmıştır. Artık erkekler de bir kozmetik dükkanına gidip kendine “erkeklerle özel” diye satılan kişisel bakım ürünlerini almaktadır.

Tüketim toplumunda çeşitli şekillerde yönlendirilen bireylerin tüketim tercihleri de zamanla değişim göstermektedir. Çünkü üretilen ürünler her zaman tüketecek kitle bilinerek üretilmektedir. Bu sayede aslında üreticinin oluşturduğu modele göre giyinmeye başlayan tüketici kadın veya erkekler, oluşturulan moda ekseninde kendi giyimlerine ve kişisel bakımına yön vermektedir. Bu bağlamda tüketim toplumunu şekillendiren moda kavramına da değinmek gerekmektedir.

Tüketim Toplumu ve Moda

Genel yaklaşımlar bağlamında kültür endüstrisi içerisinde bireylerde tüketici kimliklerinin oluşturulmasında ve tüketim ideolojisinin üretimi açısından etkili olduğu kadar toplumsal cinsiyet rollerinin yerleşmesinde de son derece işlevsel olmaktadır (Yağlı, 2013, s. 157). Moda sadece neyin moda olduğunu söyleyerek bireyi yönlendiren bir sistemdir (Otay Demir, 2015, s. 64).

Moda her zaman yeniliği ve farklı olmayı çağrıştırmaktadır. Moda dendiğinde aklımıza tekstil ürünleri gelmektedir. Ancak giyim-kuşam faaliyetlerini kapsar gibi görünmesine karşın, moda aslında çok biçimlidir (Yağlı, 2013, s. 157). Yani modanın içinde giyim haricinde aksesuar, ayakkabı, çanta gibi tüketim ürünleri de yer almaktadır.

Sosyal medya, tiyatro, sinema, müzik klipleri ve reklâm yoluyla dünyada her yere yayılma özelliğini gösteren moda, gündelik yaşamda ister istemez karşımıza çıkan bir olgudur. Moda popüler kültürün ve kitle kültürünün bir taşıyıcısıdır. Moda, ürünlere sürekli olarak yeni anlamlar yükleyerek toplumsal kimliklerin yeniden tanımlanmasına neden olur. Giysiler görünenden daha derin anlamlar taşıyan birer simgedir. Bu göstergeler dikkatli okunduğunda toplumsal cinsiyet, sınıf ve kimlik üzerine ortak kültürel kodlarla bezeli olduğu görülür (Yağlı, 2013, s. 159). Ancak günümüzde erkekler de modayı en az kadınlar kadar takip etmeye, moda hakkında konuşmaya, modaya ilgi duymaya, moda ürünlerini almaya başlamışlardır. Moda aslında tüketici davranışlarını da belirleyen bir simgedir. Bu sebeple tüketici davranışlarının ne yönde şekillendiğine de değinmemiz gerekmektedir.

Tüketici Davranışı

Genel olarak tüketici davranışı denildiğinde; tüketimin nerede, hangi sıklıkla gerçekleştiğinin ve farklı ürün gruplarının yöneliminin hangi şartlarda geliştiğinin belirlenmesi gerekmektedir (Durmaz, 1995, s. 1). Tüketici davranışı, bireylerin veya grupların, ürünleri, hizmetleri, fikirleri veya deneyimleri seçmesi, satın alması, tüketmesi, kullanması ve kullandıktan sonra elden çıkarması ile ilgili süreçleri (ve bu süreçleri etkileyen faktörleri) inceleyen bir bilimsel çalışma alanı olarak tanımlanabilir (Solomon, 2006).

Tüketici davranışı bir amacı gerçekleştirmek için güdülenmiş davranıştır. Gerçekleştirilmek istenen amaç ise, arzu ve istekleri tatmin etmektir. Arzu ve isteklerin tatmini dışında tüketiciler, ürün ve hizmetleri satın alırken, ürünün özelliklerini satın almamakta, ürünün tüketiciye sağlayacağı faydaları ve markayı da satın almaktadır. Tüketiciler, tercih ettikleri markaya, insanlar için kullanılan kişilik özelliklerinden faydalanarak farklı anlamlar yüklemektedir (Özgüven ve Karataş, 2010, s. 158). Yani tüketiciler bazı ürünleri kadın ürünleri, bazı ürünleri erkek ürünleri olarak görüp ona göre satın alma kararını vermektedir. Ayrıca bir gruba dahil olma isteği ve toplumda kabul görmek gibi nedenlerle bireyler satın alacakları ürüne karar vermektedir.

Tüketici davranışları dış faktörlerden de etkilenmektedir. Tüketici davranışının dış faktörlerden etkilenme özelliği, onun hem değişebileceğini hem de uyum sağlayacak bir yapıya sahip olduğunu kabul etmektedir. Tüketicileri etkileyen dış faktörler; aile, arkadaş grubu, kitle iletişim araçları yani televizyon ve internettir. Kitle iletişim araçlarının globalleşmesi ile Batı dünyasının modern endüstri toplumlarına özgü tüketim tarzlarının dünyanın her tarafını etkisi altına aldığı, dünya markalarının statüyü daha da yükselttiği, toplumda saygınlığı

artırdığı görüşünün hızla yayıldığı günümüzde şüphesiz en çok kullanılan kesim çocuklar ve gençler olmaktadır (Şener ve Babaoğlu, 2007, s. 129).

Kitle iletişim araçlarındaki yani televizyondaki ve internetteki reklamlar da genç tüketicilerin satın alma davranışını etkilemektedir. Dal'a (2015, s. 117) göre; televizyon reklamları, tüketicileri ürün hakkında bilgilendirir ve satın almaya teşvik eder. Reklamlar sayesinde gündelik yaşamda tüketiciler, birçok satın alma kararını vermektedirler. İnsanların ilgisini çekip satın almaya yönlendiren bireyler sadece tüketmek için tüketmektedirler yani sadece haz arayışında olmaktadır. Ayrıca mağazaların reklamları, ürünlerin yanında verilen hediye ürünler ve promosyonlar da gençleri tüketime itmektedir.

Satın alma davranışımızı pek çok faktör belirler. Ne kadar paraya sahip olunduğu, ürünün fiyatı, alınan tavsiyeler, ürünün kalitesi, reklamlar ve medya, öğrenilmiş olan davranışlar ve toplum tarafından oluşturulan tüketim kalıpları da bireyin satın alma davranışını etkileyen faktörler arasındadır. Bu bağlamda satın alma sürecindeki faktörlerden bir diğeri de hazcı (hedonik) tüketimdir. Tüketim, bireylerin yaşadıkları çevreye göre değişen bir kavramdır. Örneğin; birey tüketim yaparken bulunduğu çevreye göre edindiği ilkeler doğrultusunda tüketimi aza indirgeyebiliyorken, başka bir birey ise satın aldığı ve tükettiği her ürünle daha fazlasını isteyerek, aldığı ürünlere anlamlar yükleyerek ve toplumda buna göre yer edindiğini düşünerek yaşamını sürdürmektedir. Bazı mekanlara gitmek, bazı ürünleri almış olmakta tüketicilerin, bunları yapamayan diğer tüketicilerden farklı olduğunu düşünmesine sebep olmaktadır. Bir ürünü tüketmekten haz almayı bir düşünce biçimi haline getiren tüketiciler, hedonik tüketiciler olarak tanımlanmaktadır. Tüketimden ya da alışverişten haz almayı sürekli olarak tekrarlamayı isteyen davranış tarzına hedonizm adı verilmektedir (Özdemir ve Yaman, 2007, s. 81). Gösterişe yönelik tüketim anlamına gelen hedonik tüketim davranışları konusunda Veblen, iktisattaki klasik fayda teorisine zıt bir yaklaşımla, yüksek fiyatlı bir ürünün, tüketicinin "prestij" ihtiyacını karşılayarak söz konusu ürünü çekici kıldığını belirtmiştir (Özkan, 2002). Toplumda statü ya da prestij elde etmek adına kazandığından daha çok harcayan bireyler ortaya çıkmıştır.

Haz mutluluktan farklı olarak daha kısa ömürlü ve geçici olduğundan tüketiciler yeni haz arayışları içerisinde sürekli olarak tüketim yapma isteğindedir (Yanıklar, 2006, s. 104). Eşyaların, işlevlerinin gerekliliğinden çok daha fazla ve gösterişli olması, ayrıca bireyleri cezbetmesi, tüketime yön vermektedir. Gösterişçi yaşam ve lüks tüketim ile bireyler günlük yaşamdaki statülerini ve mallarını gösterme merakındalardır. Bu gösterişli yaşam tarzı bireyleri lüks ürün ve hizmet tüketimine itmektedir. Lüks ürün ve hizmet tüketen bireyler, gün geçtikçe hep daha fazlasını istemektedir. Gelişen teknolojiyle birlikte her yıl yenisi çıkan telefonlar, bireyin ihtiyacı olmasa dahi daha iyisini ya da bir üst modelini istemesiyle tüketime teşvik etmektedir. Bu aslında sadece telefonlarla da sınırlı değildir. Bireyler tüketebilecekleri

her ürün için sonu gelmeyen bir şekilde alma eğilimindedir ve tükettikçe de kendilerini daha iyi ve mutlu hissetmektedirler.

Giysi de hedonik tüketimin öznesi olmaktadır. Bir giyim ürününün satın alınması belirli bir noktadan sonra gereksinin dışına çıkmakta ve bu bağlamda hedonik bir arayış içinde tüketilen bir meta olmaktadır. Giyim ürününün rengi, deseni, modeli gibi birtakım unsurlar da bireyin kişisel tatminini sağlamakta ve alışveriş anında kişiyi hazzla yönelten araçlar olmaktadır (Birol, 2014, s. 85). Giysi hedonik değere sahip bir üründür ve tüketicilerde çeşitli sembolik anlamlar taşımaktadır. Birçok firma da buna uygun olarak ürünlerini hazırlamaktadır. Tüketiciler de üretilen bu ürünleri kendilerinde yarattığı anlamlara bakarak satın almakta ve kullanmaktadır, yani hazzı tüketim yapmaktadır. Böylece hedonik tüketen bireyler hayat kalitelerinin arttığını da düşünmektedirler. Sinema, konser, bale, opera, resim, kitap da hedonik tüketimin birer öznesidir. Kendine fayda sağlamak isteyen bireylerin, boş zamanlarında sinemaya, tiyatroya gitmesi, kitap okuması da hedonistik dünyasını genişletmektedir.

Dal'a (2015, s. 5) göre; gösteriş tüketimi bireyin toplumdaki statüsünü ve maddi gücünü göstermeye yarayan ve belki de başkalarını kıskandırmaya sevk eden tüketim anlayışı olarak ifade edilebilir. Geçmişte mütevazı bir tüketim kültürüne sahip olan Türk toplumu, gün geçtikçe daha çok gösteriş amaçlı tüketmeye başlamıştır. Aldığı ürünlerle toplumda yer edindiğini düşünen birey, tükettiği her yeni ürünle daha mutlu olmaktadır. Bu bağlamda alışverişten ve tüketmekten alınan haz, kadın ve erkekler arasında da farklılık göstermektedir. Özdemir ve Yaman'ın (2007, s. 89) araştırma sonuçlarına göre; 30 değişkenin hiçbirisinde erkek tüketicilerin alışverişlerde daha hedonik davrandığını gösteren istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir. Sonuç kadın tüketicilerin erkek tüketicilere göre alışverişten daha fazla haz aldıkları tespit edilmiştir. Araştırmada, bilinen tüketici davranışlarının dışında, hedonik alışveriş davranışının cinsiyete göre farklılık gösterdiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu farklılığın nedenini kadın tüketicilerin; alışverişi, haz alınan bir kavram olarak görmesi oluşturmaktadır. Bu durum, yani alışverişten haz almak erkek tüketicilerde, kadın tüketicilere göre daha rasyonal satın alma davranışına doğru yönelmektedir. Genellikle tüketicide heyecan uyandırdığı söylenen hedonik alışverişin, kadın tüketicilerde erkek tüketicilere göre daha baskın olduğu araştırma sonuçları çerçevesinde söylenebilir. Bundan hareketle tüketim kültüründe kadınların ve erkeklerin nasıl tükettiklerinin de irdelenmesi gerekmektedir.

Tüketim Kültürü ve Kadın-Erkek Tüketicilerin Karşılaştırılması

Tüketim toplumunda hem kadın hem de erkeklerin yoğun bir tüketim eğilimi içinde oldukları gözlenmekle beraber, bu çalışmada kadın ve erkeklerin farklı mal ve hizmetleri tüketip tüketmedikleri sorusuna cevap aranmaktadır. Bu noktadan hareketle biyolojik cinsiyetten farklı olarak, kadınlık ve erkeklığın toplumsal ve kültürel inşasına vurgu yapan toplumsal

cinsiyet, kadınların ve erkeklerin tüketim davranışlarını da etkileyerek onların farklı tüketim eğilimleri sergilemelerine yol açmaktadır. Kadınlar ve erkekler, doğumdan itibaren kendilerine biyolojik olarak verilen cinsiyetlerinin getirdiği hormonlarıyla, davranışsal olarak birbirinden ayrılırlar. Biyolojik olarak birbirinden farklı davranışlar sergileyen kadınlar ve erkekler, toplumda onlara atfedilen toplumsal cinsiyetleriyle de birbirinden ayrılırlar.

Toplumda atfedilen kadınlık ve erkeklik rolleri değişmeye uğramaktadır. Değişime uğrayan bu rol ve kalıplar, kadınların ve erkeklerin tüketim alışkanlıklarında da değişmeye yol açmıştır. Toplumsal cinsiyet nedeniyle ortaya çıkan tüketim farklılıklarından biri fiziksel görünüş ve giyimle ilgilidir. Araştırmalar giyim konusunda kız çocuklarının erkek çocuklardan daha fazla ilgili olduklarını göstermektedir (Ateşoğlu ve Türkkahraman, 2009, s. 219). Kız çocuklarının erkek çocuklardan daha fazla giyime ilgili olması onlara atfedilen toplumsal cinsiyet kalıplarının bir sonucu olarak karşımıza çıkmıştır.

Kadınlar ve erkekler birbirlerinden farklı tüketim eğilimleri sergilerler. Kadınların tüketimle olan ilişkileri kaçınılmazdır. Tüketim kültürü, kadın için sadece moda uymak demek değildir, çünkü birçok yolla tüketim rolü kadının, diğer tüketiciler topluluğuna, bir kültüre katılımını sağlamaktadır (Andrews, Talbot, 2000, ss. 1-2'den aktaran: Dal, 2015, 4) Günümüzde alışverişi sosyalleşme olarak görenlerin sadece kadınlar olduğu düşünülmektedir. Erkekler için ise "mağazalarda daha az zaman harcamakta, hızlıca dolaşıp ihtiyaçları doğrultusunda olan ürünü almaktadırlar" algısı vardır. Kadınlar ilgilendikleri şeyi sunan seçenekleri araştırarak, alışveriş sürecine başlarlar. Başka bir deyişle, kadın alışveriş listesine bazı ürünleri aday gösterir. Erkeklerin ve kadınların, önceliklerindeki, satın alma süreçlerindeki farklılıklar çoğu zaman bazı markaların ilk aşamada elenmesiyle sonuçlanmaktadır (Dal, 2015, s. 53).

Alışverişte erkeklerin daha çok teknolojik ürünler aldıkları konusunda kesin bir kanı vardır. Teknoloji de toplumsal cinsiyet gibi toplumsal olarak kurulur ve bu kurulma sürecinde birbirleriyle ilişki halindedirler. Teknolojilerin tasarımında doğrudan etkili olanlar erkeklerdir; kadınlar daha çok "alıcı" konumundadır. "Teknik yeterlilik ve beceri" kavramı, kadınlardan daha çok erkeklerle ilişkilendirilir (Maral, 2004, ss. 130-131). Teknolojinin erillikle atfedilmesi ve gündelik yaşamdaki toplumsal cinsiyet kimliği erkeklikle anılır. (Savcı, 1999, s. 131) Teknoloji erkek hegemonyasında olduğu için, kadın bu alandan ister istemez uzak tutulmuştur ve kendini geri planda bulmaktadır. Teknolojinin erkeklik ile anılmasında, erkek ve kadını birbirine zıt olarak düşünen ataerkil anlayış yatar. Ataerkilliğe göre erkekler rasyonel; kadınlar duygusaldır (Maral, 2004, s. 134). Rasyonel düşünen erkeklerin teknolojik ürünlerden de zevk aldığı düşünülmektedir. Bu bağlamda teknolojideki erkek egemenliğindeki bir başka neden de; erkeklerin teknolojik ürünlerden zevk almasıdır (Maral, 2004, s. 136). Erkeklerin teknolojik ürünlerden zevk alması dışında, üretilen oyunların da erkeklere uygun ya da sadece erkekler için üretilmesi, erkeklerin oyunlar konusunda da etken olmasını sağlamakta;

kadınlara yönelik çok fazla oyunun olmaması, kadınları teknolojinin bu boyutunda da edilgen kılmaktadır.

Yine alışverişte spor ve spor ürünleri alımı da erkeklerle ilişkilendirilmektedir. Futbol ya da sporun diğer dalları belirli bir tüketici kitlesi oluşturur ve aynı zamanda birbirleriyle iletişim kurabilecekleri bir topluluk oluşturulmasını da sağlar. Spor genellikle erkeklerle ilişkilendirilirken, güzellik ve bakım ürünleri de kadınlarla ilişkilendirilir. Atletik bir bedene sahip, kasları şişkin, dolayısıyla sert ve pasifliği reddeden erkek imgesi, sporda somut bir biçimde yansıma bulmaktadır (Karamollaoğlu, 2009, s. 10). Sporla canlandırılan erkek imgeleri gücü ve ataerkilliği simgeler.

Toplumda ataerkillikten uzak görülen kesim olan metroseksüel erkeklerle de değinmek gerekmektedir. Metroseksüel erkeğin tanımını yapan Kardeşoğlu'na (2004, s. 13) göre;

“metroseksüel olmak, “bakımlı olmaktan” daha fazlasını gerektirir. Temiz olmak, iyi giyinmek kadar, saçından ayağına vücudunun her noktası ile ilgilenmek, kozmetik ürünlerini iyi tüketmek, sağlıklı beslenip spor yapmak, estetik görünmek ile uğraşmak, trendleri takip etmelidir. Yüzüne krem sürmek, tırnaklarına bakım yaptırmak, yemekten söz etmek, dans etmek, ağlayabilmek, çiçek yetiştirmek, küpe takmak, değişik giyim stilleri denemek, ev dekorasyonu ile ilgilenmek bunların hepsi metroseksüellerin dünyasında önemli bir yer tutuyor. Geçmişte kadınlarla aynı bakım merkezlerini kullanan metroseksüellere şimdilerde özel kuaförler, güzellik merkezleri vardır. Saçlarını kestirdikleri uzun zamandır tanıdıkları ve dost oldukları kuaförlerinden vazgeçmemektedirler.”

Bu bağlamda tüketim kültüründe değişen kadın ve erkek imgeleri; bize sunulan toplumsal cinsiyet rolleri gibi yine toplum içinde şekillenmektedir. Yani ürünlerin satışı için yaratılan algıyla, bireyler tüketime yönlendirilmekte, bunu da erkekler ve kadınlar üzerinden ayrı ayrı yürütmektedir. “Erkekler için özel seri” ya da “kadınlar için özel seri” gibi ayrı ürünler çıkararak tüketimi cinsiyet üzerinden çeşitlendirmektedir.

Özdemir ve Yaman'ın (2007, ss. 88-89), kadın ve erkek tüketiciler arasında alışverişten haz alma arasında fark bulunup bulunmadığını anlamak için yaptıkları incelemenin sonuçlarına göre; kadın tüketicilerin erkek tüketicilere oranla alışverişten daha fazla haz aldığı, daha fazla heyecanlandığı sonucuna ulaşılmıştır. Tüketim toplumunda kadın ve erkeklerin farklı tüketim davranışları sergiledikleri kesin bir olgudur. Fakat artık günümüzde geleneksellikten uzaklaşmış yani modernleşmiş tüketim kalıpları kadın ve erkekleri etkisi altına almaktadır. Medyanın etkisiyle hızla yayılan bilgiler ve küreselleşen dünyanın etkisiyle, günümüzde dış görünüşle, güzellikle ilişkilendirilen kadın kadar, erkekler de dış görünüşlerine çok önem vermeye başlamıştır. Bunun sonucunda erkekler de giyim ve bakım ürünleri tüketimini ön planda tutmaktadır.

Metot

Araştırmanın Konusu, Kapsamı ve Sınırlılıkları:

Bu çalışmanın temel amacı, gençlerin tüketim eğilimlerinin toplumsal cinsiyet bağlamında irdelenmesidir. Bu bağlamda, toplumsal cinsiyet en temel anlamıyla, kadınla erkeği, sosyo-kültürel, sosyo-ekonomik değerlerle birbirinden ayırtıran bir sistemdir. Her kadın ve her erkek için aynı kurallarla işlemese de toplumsal cinsiyet sistemi, yine de kadınlığa ve erkekliğe dair kimi kalıpları ve fikirleri içinde barındırmakta ve bazen dayatmaktadır. Bu tür toplumlarda toplumsal cinsiyete dair keskin hatlı kalıplar kadınlığın ve erkekliğin oluşturulmasına kılavuzluk etmektedir.

Günümüzde kitle iletişim araçlarının etkisiyle bireyler tüketime teşvik edilmektedir. Tüketim belirli kalıplar içerisinde bize sunulan bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda tüketimin kadınlar ve erkekler arasında da nasıl farklılaştığı konusu araştırmanın konusunu oluşturmuştur. Toplumsal cinsiyet bağlamında tüketimin cinsiyete dayalı olarak ayrışıp ayrışmadığının incelendiği bu çalışma; Antalya ili Akdeniz Üniversitesi'nin Edebiyat ve Mühendislik Fakülteleri'nde öğrenim gören gençlerle sınıflandırılmıştır. Çalışmanın örneklemini üniversite gençleri oluşturmaktadır. Eğitimde gözlenen yatay ayrışmadan yola çıkılarak Akdeniz Üniversitesi'nde gerçekleştirilen saha çalışması kapsamında daha çok kadınların yoğun olarak öğrenim gördüğü Edebiyat Fakültesi ve erkeklerin rağbet ettiği Mühendislik Fakültesi öğrencilerinden rastgele seçilen 26 kadın, 26 erkek olmak üzere fakültelerinde öğrenimlerine devam eden 52 üniversite öğrencisiyle nitel araştırma yönteminin veri toplama tekniği kullanılarak derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Veri toplama tekniği olarak araştırma sorununa ilişkin yüzeysel bilgi elde edilmesinden çok, kişilerin görüş, düşünce, fikir, bakış açısı ve deneyimlerinin elde edilmesine olanak sağlayan "derinlemesine görüşme" tekniği tercih edilmiştir. Görüşmeler ses kayıt cihazıyla uygun koşullarda yapılip, görüşme esnasında kısa notlar alınıp, daha sonradan yazıya geçirilmiştir. Nitel veri analizinin seçilmesinin amacı ise; nitel araştırma, nicel araştırma paradigmasının sahip olduğu ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik varsayımların eleştirisi üzerine inşa edilmiştir. Nitel araştırma insanın, kendi sırlarını çözmek ve kendi toplumsal sistemlerin derinliklerini keşfetmek üzere geliştirdiği bilgi üretme yollarından birisidir. Bu bağlamda nitel veri analizi; araştırmanın konusu doğrultusunda kişileri doğal ortamında inceleyen, kişilerin araştırma konusu ve temalarıyla ilgili her türlü bilgiyi içeren bir analiz yöntemidir. Sürecin en önemli basamaklarından birini örneklem seçimi oluşturmaktadır. Nitel araştırmada kullanılan örneklem modeline "amaçlı örneklem" ismi verilmektedir. Örneklem seçiminin ardından, araştırma konusu ile ilgili verilerin toplanması aşamasına geçilmektedir. Bir bakıma nitel araştırmanın en önemli bileşenini "nitel veri" oluşturmaktadır (Özdemir, 2010, ss. 326-327). Nitel veri ile araştırmacı, araştırılan konu hakkında okuyucuya betimsel ve gerçekçi bir re-

sim sunmayı amaçlamaktadır. Bu nedenle nitel verinin ayrıntılı ve belirli bir derinliğe sahip olması büyük önem taşımaktadır (Yıldırım ve Şimşek, 2003). Derinlemesine görüşme ise araştırma konusu ile ilgili kişilerle belirli bir amaç doğrultusunda konuşma yapılmasıdır. Derinlemesine görüşme türlerinden olan fenomenolojik görüşme de ise katılımcının araştırma konusu ile ilgili olay ya da olayları nasıl algıladığı, kavramlaştırdığı ve değerlendirdiğini ortaya çıkarmak amaçlanmaktadır (Özdemir, 2010, s. 328). Bu bağlamda nitel veri analizi tekniklerinden fenomenolojik analiz ve betimsel analiz yöntemleri kullanılmıştır. Fenomenolojik analiz; insanın duygusal ve bedensel durumlarını incelemektedir. Fenomenolojik analizin en önemli varsayımı, dil ile insanın duygu ve düşünceleri arasında bir bağ olduğu yönündedir. Araştırmacı araştırma temalarına uygun olacak şekilde belirlediği örneklemde yer alan kişilerle görüşme yapmaktadır. Bu görüşmede “yarı-yapılandırılmış görüşme” tekniği kullanılmaktadır. Araştırmacı çoğu zaman deneklerle birebir görüşme yapmaktadır (Özdemir, 2010, s. 334). Betimsel analiz ise, çeşitli veri toplama teknikleri ile elde edilmiş verilerin daha önceden belirlenmiş temalara göre özetlenmesi ve yorumlanmasını içeren bir nitel veri analiz türüdür. Bu türde araştırmacı görüştüğü bireylerin görüşlerini yansıtmak amacıyla doğrudan alıntılara sık sık yer verebilmektedir. Bu analiz türünde temel amaç; elde edilmiş olan verilerin okuyucuya özetlenmiş ve yorumlanmış bir biçimde sunulmasıdır (Yıldırım ve Şimşek, 2003). Daha sonra araştırmacı, toplanan verilerin analizini yapmakta ve verileri deşifre etmektedir.

Araştırmanın Temaları

Çalışmanın temel teması, gençlerin tüketim eğilimlerinin toplumsal cinsiyet üzerinden iz-düşümlerini araştırmaktır. Bu bağlamda;

- Sık alışverişe gidip gitmedikleri, alışverişte ne kadar zaman harcadıkları,
- Alışveriş yapmayacak olsalar da alışveriş merkezleri/mağazalara gidip gitmedikleri, yoksa sadece alışveriş amaçlı mı oralarda bulundukları,
- Daha çok nerelerden alışveriş yaptıkları,
- Satın alma kararlarını nasıl verdikleri,
- Alışveriş yapmanın onları mutlu edip etmediği,
- En çok hangi ürünleri kullandıkları,
- Bakım ürünleri ve spor malzemeleri kullanıp kullanmadıkları,
- Modanın onlar için neyi ifade ettiği ve modayı takip edip etmemeleri,
- Erkeklerin/kadınların tüketim alışkanlıklarının neye göre şekillendiği gibi temalara yanıtlar aranmıştır.

Araştırma Verilerinin Çözümlemesi

Genel Bilgiler

Araştırma kapsamında Akdeniz Üniversitesi'nde öğrenimlerine devam eden 18-25 yaş arası öğrencilerden seçilen örneklem bağlamında belirlenen iki fakülte olan Edebiyat Fakültesi'nden 13 kadın, 13 erkek toplam 26 öğrenci ve Mühendislik Fakültesi'nden 13 kadın, 13 erkek toplam 26 öğrenciyle yani üniversite bazında düşünüldüğünde 52 öğrenciyle derinlemesine görüşme yapılmıştır. Görüşülen üniversite öğrencilerinin memleketlerine bakıldığında, Türkiye'nin birçok farklı bölgesinden geldikleri saptanmıştır.

Görüşmecilerin Tüketim Eğilimlerinin İncelenmesi

Araştırmada gençlerin sıklıkla alışverişe gittikleri gözlemlenmiştir. Ayrıca alışveriş yapmayacak olsalar da alışveriş merkezleri ve mağazalara gitmeyi tercih etmektedirler.

"Sık sık alışverişe giderim. Alışveriş sürem ne kadar olduğunu bilmiyorum ama eğer alacağım şey belliye biraz daha kısa sürüyor, alacağım şey belli değilse kararsızlık yaşadığımdan dolayı uzun sürer yani 3-4 saatimi alışverişe ayırabiliyorum. Alışverişe sık çıkmamın sebebi, kafa dağıtmak veya indirimleri takip ettiğim için biraz daha sık alışverişe çıkıyorum diyebilirim. İndirimler tüketiciye kolaylık sağladığı için indirimlerden yararlanmak adına alışverişe çıkıyorum daha fazla. Bir cinsiyet ayrımı yok bunda bence, erkekler de kadınlar da indirim zamanlarında daha fazla alışverişe çıkıyorlar. Alışverişte indirim zamanı bir saat sıra beklediğimi de biliyorum"(E-G3)¹

"Sık sık alışverişe giderim. Alışverişini severek yapıyorum. Gidince 3-4 saatimi harcarım. Alışverişimde genellikle alışveriş merkezlerini tercih ederim. Bir şeyi üstümde birebir görenek almak daha güvenilir geliyor açıkçası."(E-G16)²

Yukarıdaki örnek ifadeden de görüldüğü üzere; alışverişe çıkma sebepleri arasında kafa dağıtmak ya da indirimleri takip etmek vardır. İndirimler tüketicilerin alımlarında etkilidir. Bir ürünü bazen indirim olduğu için bile aldıkları gözlemlenmiştir. Hatta alışverişe indirim zamanı daha çok çıktığını belirten görüşmeci, erkek ya da kadın yani cinsiyet fark etmeksizin genel olarak herkesin alışverişe indirim zamanlarında daha çok çıktığını vurgulamıştır. Alışverişte alışveriş merkezlerini seçme nedenleri arasında da genelde ürünü direkt görmek istemeleri ya da ürünü denemeden almak istemeleri yatmaktadır.

"Bazen araştırmak için hani piyasada indirimler vs. oluyor onları görmek, eğer uygun bir şey bulursam ihtiyacım olmasa da almak için. Artık alışveriş merkezlerinde her şey bir arada olduğu için, hem bir iki mağaza gezmek, hem de yemek yemek bazen oradan sinemaya gitmek için hepsinin bir arada olduğu alışveriş merkezlerine gidebiliyorum."(E-G1)³

1 E-G3:Edebiyat Fakültesi Görüşmeci 3, Kadın, Yaş: 21, Doğum Yeri: Hatay.

2 E-G16:Edebiyat Fakültesi Görüşmeci 16, Kadın, Yaş: 20, Doğum Yeri: Ankara.

3 E-G1: Edebiyat Fakültesi Görüşmeci 1, Kadın, Yaş: 24, Doğum Yeri: Gaziantep.

Yukarıdaki örnekten hareketle görüşmeciler genellikle alışveriş merkezlerinde her şeyin bir arada bulunduğunu, alışveriş merkezlerini tercih etme sebeplerinin bu olduğunu, dışarıda çok dolaşıp vakit harcamaktansa, aradıkları her şeyin bir arada bulunduğu alışveriş merkezlerini tercih ettiklerini belirtmişlerdir.

"Alışveriş merkezlerine alışveriş amacı dışında da giderim. Bazen vakit geçirmek için, bazen de yıl içinde maçlarımız çok olduğu için yeni kıyafetler almak için de gidiyorum. Sinemaya ya da oyun katına da gittiğim oluyor tabi ki eğlence için." (E-G14)⁴

"Alışveriş amacı dışında dolaşmak amaçlı, stres atmak amaçlı da bazen alışveriş merkezlerine giderim. Bazen sinemaya ya da oyun alanlarına da gittiğim olur, eğlence amaçlı yani." (M-G1)⁵

"Alışveriş yapmayacak olsam da avmlere gidiyorum çünkü avmler sadece alışverişle kalmıyor günümüzde, bunu yanında başka etkinlikler de sunabiliyor insanlara. Kafe-ler olsun, eğlence merkezleri, sinemalar olsun, bu tür aktiviteleri yapmak için de gittiğim oluyor. Avmleri eğlence amaçlı da kullanıyorum denebilir." (M-G17)⁶

Yukarıdaki örnekten yola çıkarak; görüşmeciler alışveriş amacı dışında da alışveriş merkezlerine gitmektedir. Alışveriş amacı dışında gittiklerinde genelde kafede arkadaşlarla buluşmak, sinema ve oyun alanlarını kullanan görüşmeciler, eğlence amacıyla bu eylemleri gerçekleştirilmekte, böylece hedonik tüketim yaptıkları gözlemlenmektedir.

"...Hem çok fazla okuyorum, hem de öğrenci olduğum için bütçemi düşünmem gerekiyor. Kitapları internette almak bütçeme daha yakın olduğu için, toplu kitap aldığım zaman sürekli internette alırım. Gece yatağımda kitaplarımı sipariş edip, internette sipariş veriyorum." (M-G3)⁷

"...İnterneti tercih etmemin sebebi, daha hızlı ve kolay alışveriş sunma imkânı olması ve oturduğum yerden alışveriş yapabilmek tabii ki de. İnternet alışverişini bana güven veriyor. Bugüne kadar herhangi bir sorun yaşamadım. Uzakdoğu'dan bile verdiğim siparişlerim kapıma kadar geldi. Oradan gidip almak benim için zor bir şey. İnternet alışverişini sadece Türkiye içinde düşünmeyelim, ben genelde yurtdışından sipariş veririm. Oradaki ürünleri seviyorum ve sorunsuz bir şekilde kapıma kadar geliyor." (E-G15)⁸

Yukarıdaki örneklerde internet alışverişini genellikle kolay bulan ve bu nedenle tercih eden görüşmecilerin verdiği yanıtlara göre; görüşmeciler internet alışverişini güvenilir bulmaktadırlar ama genelde bedeni olmayan yani kitap, aksesuar gibi ürünleri tercih etmektedirler. Görüşmeciler genelde ürünlerin kapılarına tek tıkla geldiğini, bu işlemin de onları yormadan bir ürüne ulaştıkları için mutlu ettiğini belirtmişlerdir.

4 E-G14: Edebiyat Fakültesi Görüşmeci 14, Erkek, Yaş: 19, Doğum Yeri: Antalya.

5 M-G1: Mühendislik Fakültesi Görüşmeci 1, Kadın, Yaş: 21, Doğum Yeri: Yozgat.

6 M-G17: Mühendislik Fakültesi Görüşmeci 17, Erkek, Yaş: 21, Doğum Yeri: Trabzon.

7 M-G3: Mühendislik Fakültesi Görüşmeci 3, Erkek, Yaş: 23, Doğum Yeri: Batman.

8 E-G15: Edebiyat Fakültesi Görüşmeci 15, Kadın, Yaş:22, Doğum Yeri: Ankara.

Görüşmeciler yapacakları alışveriş öncesinde internetten yorumları okuyup, alışveriş öncesi bilgi toplama yöntemine başvurmaktadırlar. İnternetteki yorumlar onların satın alma davranışını etkilemektedir. Eğer satın alacakları ürün onları dalga konusu yapacak bir ürüne o ürünü almaktan vazgeçme eğilimi göstermektedirler. Ayrıca internetteki yorumları okusalar da yine de kendi görüşleri ve kendi kararları satın alma davranışlarını etkilemektedir.

Bir şey satın almadan onunla ilgili yorumları okurum. Mesela alacağım ürün dalga konusu olmuş mu ona bakarım ya da alacağım ürün takıntı haline gelmiş mi diye bakarım, çünkü bazı insanlar için takıntı olmuşsa onu almam. Mesela Adidas eşofman dalga konusu oldu, onu almam (gülüyor). İnternetten alacağım ürünlerin kalitesi hakkında fikir edinmek için de internetteki yorumları okurum. Yorumlar da bazen gerçeği yansıtmayabiliyor tabi. Yine en sonda kendim karar veriyorum.” (M-G9)⁹

Görüşmeciler bir ürün alacakken satın alma kararlarını genellikle çok düşünerek, araştırarak ve o ürün hakkında bilgi toplayarak elde etmektedirler. Çok düşünmelerinin sebebi ya kararsızlık ya da ürünü aldıktan sonraki memnuniyeti hakkında ileriye dönük düşünmeleridir. Bilgi toplama ve araştırmalarındaki amaç ise; ürünü kullananların o ürün hakkındaki bilgilerinin kendi satın alma kararlarını vermelerindeki bir etken olarak tanımlamaktadırlar.

“Satın alma kararlarımı çok düşünerek ve bilgi toplayarak elde ederim. Özellikle bir ürün alacaksam o ürün hakkında öncelikle kendim düşünürüm, neden alacağım, hangi amaçla alacağım, acaba aldıktan sonra uzun süre kullanabilecek miyim, daha önce almış kişilerin yorumlarını okurum ya da düşüncelerini öğrenmeye çalışırım ona göre alırım. Eğer bir ürün alacaksam bu ürün dayanıklı, sağlam ve uzun süre bana hizmet etmeli diye düşünürüm. Örneğin bir telefon, bu telefonu kaç yıl kullanırım, daha önce almış kişilere sorarım, bilgileri aldıktan sonra tekrar başka ürünlerle karşılaştırırım, kafamdaki testi geçiyorsa o ürünü almaya kesinlikle karar veririm.” (M-G6)¹⁰

Görüşmecilerin birçoğu alışveriş yaptıklarında mutlu olduklarını, alışverişte kafa dağıttıklarını söylemektedirler. Ayrıca alışverişte herkesin mutlu olabileceğini, yeni bir ürün almanın herkesi mutlu edeceğini düşünmektedirler ama bu mutluluğun anlık olduğunu o ürünü kullandıktan sonra genelde heveslerinin kaçtığını belirtmektedirler.

“Alışveriş yapmak beni mutlu eder. Tabi alışverişte insanın kafası dağılıyor. Kendimizi alışverişe veriyoruz ama o anda mutlu oluyorum, seviyorum. Bir anlık mutluluk yani. Gezerken ürünlere bakmak bile insanı mutlu ediyor, sonrasında ürünleri alınca da o anlık mutlu oluyorum işte ama daha sonrasında şunları aldım bunları aldım diye uzun vadeli bir mutluluk vermiyor.” (M-G21)¹¹

9 M-G9:Mühendislik Fakültesi Görüşmeci 9, Erkek, Yaş: 22, Doğum Yeri: Antalya.

10 M-G6:Mühendislik Fakültesi Görüşmeci 6, Erkek, Yaş: 22, Doğum Yeri: Ankara.

11 M-G21: Mühendislik Fakültesi Görüşmeci 21, Kadın, Yaş: 24, Doğum Yeri: Ankara.

"Alışveriş yapmak beni mutlu eder. Ben bir ürün aldığımda uzun süreli bir mutluluk yaşıyorum. Özellikle biz kadınlar bir şey aldığında onları düşünüyoruz, kombinliyoruz uyumadan önce filan. Böylelikle uzun süreli bir mutluluk sağlamış oluyor. Bazen de o an alıyorum ama sonra beğenmiyorum ya da hevesim kaçıyor ve o anlık bir mutluluk oluyor benim için." (M-G19)¹²

"Alışveriş yapmak tabii ki beni mutlu eder. Çünkü yeni bir ürün alıyorsun, onu ilk defa kullanıyorsun ya da ilk kez deniyorsun. Bunlar beni mutlu ediyor. Bence bu mutluluk anlık oluyor. Çünkü, ilk aldığında mutlu oluyorsun ama o elbiseyi birkaç kez giydikten sonra sıkılmış oluyorsun. O yüzden bunlar anlık heyecanlar oluyor." (E-G10)¹³

Görüşmecilerden erkekler genelde teknolojik ürünler ve spor ürünleri kullanırken, bunun yanında günümüzde giyimlerine yani dış görünüşlerine özen gösterdikleri için giyim ürünleri ve bakım ürünlerini de sıklıkla almaya ve kullanmaya başlamışlardır. Kadınlar ise genelde giyim, kozmetik ve bakım ürünleri, aksesuar gibi ürünlerin alımını yaptıklarını belirtmişlerdir.

"Teknolojiyle hiç aram yok benim, sevmiyorum. Yani telefonu da çok seven bir insan değilim. Teknolojiye karşı bir ilgilim çok yok. En çok giyim ve ayakkabı kullanıyorum. Teknolojik malzemeyi çok kullanmıyorum. İhtiyaçlarım neyse o ürünleri kullanıyorum, bunlar zaman zaman değişebilir. Bir de bende bir huy var, bir şeyi ne kadar çok kullanırsam o üründen soğuyabiliyorum. O yüzden aşırıya kaçmadan kullanmayı tercih ediyorum." (E-G2)¹⁴

"En çok giyim ürünlerini kullanıyorum. Arkasına kozmetik ürünlerini ekleyebiliriz. Daha doğrusu saç bakım ürünleri diyebiliriz. Bunun dışında pek bir şey kullanmıyorum. Ama aslında erkekler ağda falan yapıyorlar kuaförlerde, maskeler falan yapılıyor. Yani erkekler de aslında kadınların yoluna girmeye başladı, dış görünüşlerine çok önem vermeye başladılar ve kadınlar da bakıyor böyle şeylere dikkat ediyorlar yani. Kadınların erkeklerde ilk baktıkları şey bakım yani bakımlı mı değil mi ona bakıyorlar artık." (E-G7)¹⁵

"Giyimi gün içinde her zaman kullanıyoruz. Genellikle gıda ve kişisel bakım ürünlerini en çok kullanırım. Dediğim gibi artık kıyafet gibi teknoloji de, özellikle telefon kullanımı artık çok genel bir hal aldığı için hani kıyafet giymeden dışarı çıkamıyorsak, telefonumuz olmadan da dışarı çıkamıyoruz. Bu nedenle teknoloji zaten hayatımızda olduğundan hep kullanıyoruz. Bakım ürünleri kullanırım. Genellikle yüz kremi, el kremi ve deodorant gibi ürünler. Bakım ürünlerini seviyorum. Kuaföre gittiğimde yüze yapılan maskeler, kullandığı şampuanlar vs. daha etkili. Mesela şu an kullandığım şampuan yıllar önce kuaförümün tavsiyesiyle aldığım bir şampuan ve daha önce oluşan saç kepeği problemimi kesti ve yıllardır kullanıyorum." (M-G6)¹⁶

12 M-G19: Mühendislik Fakültesi Görüşmeci 19, Kadın, Yaş: 21, Doğum Yeri: Ankara.

13 E-G10: Edebiyat Fakültesi Görüşmeci 10, Kadın, Yaş: 19, Doğum Yeri: Antalya.

14 E-G2: Edebiyat Fakültesi Görüşmeci 2, Kadın, Yaş: 22, Doğum Yeri: Konya.

15 E-G7: Edebiyat Fakültesi Görüşmeci 7, Erkek, Yaş: 21, Doğum Yeri: Muğla.

16 M-G6: Mühendislik Fakültesi Görüşmeci 6, Erkek, Yaş: 22, Doğum Yeri: Ankara.

"En çok giyim ve teknolojik ürünler kullanırım zaten teknoloji olmazsa olmaz, hayatımızın her yerinde teknoloji var. Telefon olsun, bilgisayar olsun her çeşit ürünü alabiliyorsunuz. Her alanda ihtiyaç duyabiliyorsunuz bunlara. Teknolojiyi zaten kullanıyoruz yani standartlaşmış bir şey bu. Onun dışında kıyafet de mecburi bir şey ama zevk için de kıyafet alışverişi yapıyoruz açıkçası. Bunun da dışında bakım ürünleri de biraz zevke kaçıyor. Genelde kadınlar bunu daha çok seviyor ama erkeklere de gerekiyor bence belli başlı yerlerde bakım ürünleri gerekiyor. Bu yüzden bakım ürünleri de alıyorum, kullanıyorum yani. Ben değil aslında çoğu erkek de kullanmaya başladı çünkü kadınlar da artık erkeklerin dış görünüşüne önem veriyor. Kadınların istekleri sürekli değişiyor zaten. Paraya, güce, dış görünüşe önem veriyorlar. O yüzden dış görünüş de önemli etkenlerden biri ki bakım yapmak iyi bir şeydir çünkü hem cildi genç tutar hem daha geç yaşlanırsınız ve bence bakım yapmak sadece kadınlar için değil erkekler için de güzel bir şey. Yani benim cildim biraz yumuşak, bebeksi bir cilt olduğu için (gülüyor) mecbur kullanıyorum biraz da." (E-G6)¹⁷

"Ben şu anda en çok kozmetik ürünleri alıyorum. Paraya bir tek onda kıyabiliyorum. Kıyafette çok çeşit olduğu için aynı kalitede ucuzunu buluyorum. Kozmetik ürünleri yüzümüze sürdüğümüz için ve denedikçe onlarda kalitenin daha önemli olduğunu fark ediyorum. Bakım ürünlerini düzenli olarak alıp kullanıyorum. Önceden de alırdım ama kullanmazdım, şimdi düzenli bir şekilde kullanmaya çalışıyorum. En fazla düzenli alışverişim bakım ürünleri oluyor. Sanırım daha çok önem veriyorum bakım ürünlerine. Herkes bakım ürünü kullandığı için ben de kullanma ihtiyacı hissediyorum. Kullanmazsan göze batıyor çünkü. Kozmetik ve bakım ürünleri aslında benim hoşuma gidiyor. Mesela mutsuz olduğum bir gün bakım yaparak mutlu olabiliyorum. İnsanlar mesela ayakkabı alıp mutlu oluyorlar ya bende bu mutluluk kozmetik ve bakım ürünü olunca oluyor. Kendimi bakım ürünleri kullanınca daha iyi hissediyorum." (E-G11)¹⁸

Yukarıdaki örnekte olduğu gibi; bakım ürünleri kullanmayınca kendini "iyi hissetmeyen görüşmeci ancak bakım ürünleri kullandığı zaman mutlu olduğunu ve herkes bakım ürünleri kullandığı için kendisinin de kullanması gerekmiş gibi hissettiğini belirtmiştir.

Görüşmecilerden bazıları ise öğrenci oldukları için dış görünüşlerine çok özen gösteremediklerini ya da bütçeleri dahilinde alışveriş yapabildiklerini, daha fazla bütçeleri olsa daha iyi ürünler alabileceklerini ve dış görünüşlerine daha çok özen gösterebileceklerini belirtmişlerdir.

"Gıda ve kıyafette ihtiyacım kadarını alırım, fazlasını almamaya özen gösteririm ki zaten maddi durumum da buna el vermiyor. Şu an öğrenci olduğum için teknolojiyi de çok kullanıyorum diyemem. En çok gıda harcaması yapıyorum. Elimde sağlam bir maddiyat olmadığı için elimdeki paranın çoğunu gıdaya yatırmak zorunda kalıyorum. Param olsaydı dış görünüşüme daha fazla dikkat etmek isterdim ve teknolojiye yatırım yapardım." (M-G7)¹⁹

Görüşmecilere moda hakkında ne düşündükleri, modayı takip edip etmedikleri sorulduğunda ise görüşmeciler aşağıdaki cevapları vermektedirler.

17 Edebiyat Fakültesi Görüşmeci 6, Erkek, Yaş: 19, Doğum Yeri: İzmir.

18 Edebiyat Fakültesi Görüşmeci 11, Kadın, Yaş: 23, Eskişehir.

19 M-G7: Mühendislik Fakültesi Görüşmeci 7, Erkek Yaş: 24, Doğum Yeri: Batman.

"Modayı pek takip etmem. Açıkçası modanın neye göre ve kime göre olduğunu da bilmiyorum. Mesela birkaç insanın herhangi bir şeyi giyer, başkaları da ona 'ay yakışmış' gibi yorumlarda bulunuyorlar. Daha sonra bu modaya dönüşüyorlar. Sonra bu bir sektör haline geliyor. Ve insanlar bundan büyük paralar kazanıyorlar. Mesele değeri belki 20 lira etmeyecek bir eşyayı, 2000 liraya sattıkları da oluyor. Sadece moda altında, bence bu sadece bir aldatmaca. Tamamen bu yüzden ben de modayı takip etmiyorum. Bence siz de hiçbir zaman modaya kanmayın. Bir arkadaşım var çok fazla parası olmamasına rağmen moda diye spora 300 lira verip gidiyor. Ona uygun moda kıyafetleri alıyor. Bunu moda yapmalarındaki amaç ise erkekleri de tüketim çılgınlığına katmak." (E-G17)²⁰

Moda, tüketim kültürünün yönlendirilmesi için belli ikonların oluşturulmasını ifade ediyor ve benim için çok samimi bir şeymiş gibi gelmiyor. İnsanları tüketime özendiyor. Belirli kişiler o ürünleri giydiler diye siz de onları alın diyorlar. Tamam o kişide güzel durmuş olabilir ama ya bizde güzel durmazsa ya da bizim hoşumuza gitmezse ne yapacağız. Yine de alın diyorlar. Moda bir dayatma bence. Biz bunu ürettik bunu almak zorundasınız diyorlar bence. Bu da bana göre bir şey değil. Ben özgün olmayı seven biriyim. Şu kişi şunu giymiş gidip alayım diye bir düşüncem yoktur yani modayı takip etmem." (E-G26)²¹

Son olarak görüşmecilere sorulan karşı cinsin tüketim alışkanlıklarının nasıl olduğu sorulduğunda; erkekler kadınların genellikle kozmetik ve bakım ürünleriyle, giyim ürünlerini aldıklarını, kadınlar da erkeklerin teknolojik ürünler yanında giyim ürünleri ve bakım ürünlerine rağbet ettiklerini belirtmişlerdir.

"Kadınlar genellikle bakım ürünleri, saç bakım ürünleri tüketiyorlar. Bunun yanında giyimde çok fazla para harcadıklarını düşünüyorum. Dış görünüş onlar için çok önemli. Bir kadın diğer kadın için giyinip, süsleniyor bence. Bu yüzden de dış görünüşlerini güzelleştirecek ürünleri kullandıklarını, aldıklarını düşünüyorum." (E-G23)²²

"Erkekler ilgi alanına göre tüketim alışkanlığı kazanıyorlar bence. Bir insan spora yatkınsa ona yönelik alışveriş yapar, teknolojik ürünler alınca mutlu oluyorsa teknolojik ürün alır. Gün geçtikçe erkeklerin tüketimleri de bakım ürünlerine ve giyime yönelik olmaya başladı. Çünkü mağazalar, markalar ve kapitalizmin etkisiyle ülkemizde de bu tarz şeyler yayılmaya başladı. Kullanmayan insanlar bile heves edip, merak edip ben de mi denesem diyor." (E-G8)²³

"Erkeklerin tüketim alışkanlıklarına örnek vererek başlayayım, çok beğendikleri bir futbolcu oluyor onun saç kesimini yaptırabiliyorlar. Arda Turan'ın saç kesimi birden popülaritesi artıyor. Arza göre talep artıyor ya da talebe göre arz da diyebiliriz. Yaşam

20 E-G17: Edebiyat Fakültesi Görüşmeci 17, Erkek, Yaş: 24, Doğum Yeri: Denizli.

21 E-G26: Edebiyat Fakültesi Görüşmeci 26, Erkek, Yaş: 23, Doğum Yeri: Kahramanmaraş.

22 E-G23: Edebiyat Fakültesi Görüşmeci 23, Erkek, Yaş: 23, Doğum Yeri: İskenderun.

23 E-G8: Edebiyat Fakültesi Görüşmeci 8, Kadın, Yaş: 23, Doğum Yeri: Bursa.

kaliteleri, maddi durumlar, aile bireyleri, tüketim alışkanlıklarını şekillendiriyor. Artık erkeklerde kadınlar kadar hatta kadınlardan daha bakımlı. Zamanla her şey normalleşiyor daha birçok değişik şeyler göreceğiz. Tabi ki bu çok yakın bir tarihte olmayabilir ama bu modernleşme, dayatma dediğimiz şeylere insanlar zamanla ayak uyduracak.” (M-G2)²⁴

“Bana kalırsa kadınların üzerinde ciddi bir yük var. Bu yükün de sebebinin medya olduğunu düşünüyorum. Çünkü siz çocukluğunuzdan beri hani ne biliyim hani hep Barbie bebeklerle oynadınız ve Barbie bebekler her zaman dört dörtlük yaratılır. Dört dörtlükten kastım vücut ölçüleri olsun, yüz güzelliği olsun. Medya sürekli, kendi güzellik anlayışını size aşılamaaya çalışıyor. Bu yüzden de kadınlar üzerinde ciddi bir baskı olduğunu düşünüyorum. O yüzden kadınların akıllı davranması gerektiğini söylemiyorum. Çünkü hani sıfır beden olduğunuzda ya da çok iyi, başarılı makyaj yaptığınızda güzel olmuyorsunuz yani. İnsanı güzel yapan başka şeyler de olduğunu düşünüyorum ben. O yüzden medyanın ya da medyayı kullanan satıcı firmaların oyununa çok fazla gelmemelerini tavsiye ediyorum.” (M-G26)²⁵

Görüşmeci kadınlar üzerinde ciddi bir baskının olduğunu, bunda medyanın etkisinin olduğunu, dış etkilere daha fazla etkilenecek bunu kendilerinde ve tüketim alışkanlıklarında uyguladıklarını belirtmiştir.

Sonuç

Günümüzde toplumsal cinsiyet bağlamında tüketim eğilimleri farklılaşmaktadır. Tüketim toplumunda kadınlar ve erkekler sürekli tüketim eğilimindedir. Toplumsal cinsiyet, biyolojik cinsiyetten farklı olarak, kadınların ve erkeklerin tüketim alışkanlıklarına da etki etmektedir. Cinsiyetleriyle birbirinden ayrılan kadın ve erkekler, toplumda kabul gördükleri ve kendilerine atfedilmiş olan toplumsal cinsiyetleriyle de birbirlerinden farklı davranışlar gösterirler. Kadınlar ve erkeklerin ilgi alanlarının geçmişten günümüze farklılık gösterdiği saptanmıştır. Araştırma sonucunda; erkek öğrencilerin daha çok teknolojik ürünler, spor malzemeleri, otomobil ürünlerine rağbet ettikleri kadınların ise ağırlıklı olarak giyim, kozmetik ve ev eşyaları satın aldıkları gözlenmekle beraber erkeklerin de bakım ve kozmetik ürünlerine ilgi duydukları gözlenmiştir. Erkeklerin de geleneksellikten biraz da olsa uzaklaşarak, modern toplumun getirdiklerine ayak uydurduğu, bu bağlamda daha çok dış görünüşlerine özen gösterdikleri ve bu sebeple daha çok giyim ve bakım ürünleri satın alma eğilimini gösterdikleri saptanmıştır. Her ne kadar alışverişle kadınlar özdeşleştirilse de tüketim toplumunun bir özelliği olarak hem kadın hem de erkeklerin yoğun bir tüketim eğilimi içinde oldukları, ancak satın aldıkları ürünlerin toplumsal cinsiyetlerine bağlı olarak farklılaştıkları belirlenmiştir.

24 M-G2: Mühendislik Fakültesi Görüşmeci 2, Kadın, Yaş: 25, Doğum Yeri: Burdur.

25 M-G26: Mühendislik Fakültesi Görüşmeci 26, Erkek, Yaş: 22, Doğum Yeri: Ankara.

Kaynakça

- Ateşoğlu, İ., Türkkahraman, M., (2009). Çocukların tüketici olarak sosyalleşmesi, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, (14) (3), ss. 215-228.
- Birol, M., (2014). Tüketim alışkanlıkları çerçevesinde kadınların giyim alışverişlerinde karar verme tarzları üzerine bir araştırma, *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, Sayı: 21, ss. 81-94.
- Dökmen, Y. Z. (2004). *Toplumsal cinsiyet sosyal psikolojik açıklamalar*, Ankara: Sistem Yayıncılık.
- Durmaz, M., (1995). *Tüketici davranışları*, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.
- Dal, N., E., (2015). *Kadın tüketici ve reklam*, Bursa: Ekin Yayınevi.
- İmançer, D., (2006). *Medya ve kadın*, Ankara: Ebaül Yayıncılık.
- Karamollaoğlu, A., (2016). *Erkek kimliğinin değişmeyen halleri*, (Huriye Kuruoğlu, Ed.), İstanbul: Nobel Yaşam Yayınevi.
- Kardeşoğlu, S., (2004). *Metroseksüel erkekler: bakımlı erkeklerin el kitabı*, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Kongar, E., (1991). *Türkiye’de değer yozlaşması ve tüketim toplumu*, Milliyet Sanat, Temmuz.
- Maral, E. (2004) iktidar, erkeklik ve teknoloji, *Toplum Ve Bilim Dergisi*, 101, Güz.
- Odabaşı, Y., (1999). *tüketim kültürü yetinen toplumun tüketen topluma dönüşümü*, İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Onur, H., ve Koyuncu, B., (2004). “Hegemonik” erkekliğin görünmeyen yüzü: sosyalizasyon sürecinde erkeklik oluşumları ve krizleri üzerine düşünceler, (Semih Sökmen, Ed.), *Toplum ve Bilim Dergisi*, Sayı:101, 31-49.
- Otay Demir, F., vd. (2015). *Sadece: Tüketim Olgusu Üzerine Denemeler*, (Ed. Filiz Otay Demir), Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Özdemir, M., (2010). Nitel veri analizi: sosyal bilimlerde yöntembilim sorunsalı üzerine bir çalışma, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (11) (1), Eskişehir.
- Özdemir, Ş., Yaman, F., (2007). Hedonik alışverişin cinsiyete göre farklılaşması üzerine bir araştırma, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İİBF Dergisi*, 2(2), 81-91.
- Özkan, Y., (2002). Tüketicilerin demografik özellikleri ve bireysel tutumlarının sorumlu tüketim davranışları üzerindeki etkisi, *A.Ü. Ev Ekonomisi Yüksekokulu Yayın No: 3*, Bilimsel Araştırma ve İncelemeler: 3. Ankara: A.Ü. Basımevi.
- Özgüven, N., Karataş, E., (2010). Genç tüketicilerin marka kişiliği algılamalarının cinsiyete göre değerlendirilmesi: McDonald’s ve Burger King, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (11), 139-165, Retrieved from <http://dergipark.gov.tr/sbe/issue/23191/247719>.
- Özyurt, F., (2011). *Tüketici davranışını etkileyen faktörler*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Savcı, İ., (1999). Toplumsal cinsiyet ve teknoloji, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 54-1, ss. 123-142.
- Solomon, M., G. Bamossy, G., Askegaard, S., and Hoog, M. K., (2006). *Consumer behaviour: a European perspective*, Upper Saddle River.
- Şener, A., ve Babaoğlu, M., (2007). *Tüketici yazıları I*. (Müberra Babaoğlu, Arzu Şener, Ed.). Hacettepe Üniversitesi Tüketici – Pazar – Araştırma – Danışma Test ve Eğitim Merkezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Hastaneleri Basımevi, ss. 127-152.
- Yağlı, S. (2013). Gündelik hayatın bir alanı olarak moda aracılığıyla kültürün yeniden inşası. İstanbul Arel Üniversitesi İletişim Fakültesi, İletişim Çalışmaları Dergisi, 3.
- Yanıklar, C., (2006). Tüketicinin sosyolojisi, İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Yıldırım, A., Şimşek, H. (2003). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*, Ankara: Seçkin Yayınları.
- Zorlu, A. (2006). *Tüketim sosyolojisi*, Ankara: Glocal Yayınları.

Toplumsal Cinsiyet Rollerinin İntihar Olgusu Üzerine Etkilerini, Türkiye'nin 2015 Yılı İntihar Verileri Ölçeğinde İncelenmesi

Hatice Gökce*

Öz: Bu çalışmanın amacı 2015 yılı Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) verileriyle Türkiye'de gerçekleşen intihar vakalarını cinsiyet, yaş, neden ve biçim açılarından inceleyerek; toplumsal cinsiyet rollerinin intihar olgusu üzerine etkilerini araştırmaktır. Bulguları *Emile Durkheim*'ın intihar üzerine yaptığı ve kendisinden sonraki çalışmalara kaynaklık eden çalışma ile analiz ederek tutarlılıklar ve tutarsızlıklar üzerine anlamlı bir sonuca ulaşmaya çalışılmıştır. Çalışma; Durkheim'in savunduğu intiharın psikolojik ve patolojik nedenlerini kabul etmekle birlikte intihardaki asıl başat etkenin toplumsal olanda aranması gerektiğinden yola çıkarak; TÜİK 2015 intihar istatistiklerinden elde edilen bulgulara göre, görece yüksek intihar riski taşıyan gruplarda anlamlı cinsiyet farklarının saptanması; bu cinsiyet farklılıklarında toplumsal cinsiyet rollerinin etkisinin araştırılması ve bu gruplara yönelik geliştirilecek eylem ve söylem stratejilerinin geliştirilmesi açısından önemli olduğu söylenebilir. Bu çalışmada intiharın evli erkeklerde daha sık görüldüğü, yöntem olarak da dönüşü olmayan şekil ve araçların kullanıldığı dikkati çekmiştir. İntihar girişiminde en önemli faktörlerin cinsiyet, yaş, medeni durum ve kişinin sosyal aidiyet bağları olduğu görüşü ağırlık kazanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İntihar, Toplumsal Cinsiyet Roller, Emile Durkheim, Anomi, Psikososyal.

Giriş

İntihar insanlık tarihi boyunca toplum tarafından onaylanmayan fakat varlığını koruyan bir olgu olarak sosyolojinin de en az diğer bilim dalları kadar ilgisini çekmiştir. Sebeplerinin ve besleyen kaynakların toplumsal olanda aranması sosyolojinin kurucu babalarından Emile Durkheim ile başlamıştır. Cinsiyeti belirleyen biyolojik belirleyiciliğin haricinde toplumun kadın ve erkeğe yönelik yüklediği ayrıştırıcı sosyal rollerin ise intihar olgusu üzerinde etkisi olduğu yönünde araştırmalar; yakın tarihli çalışmaları konusu olmaktadır.

* İstanbul Ticaret Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Uygulamalı Sosyoloji Lisansüstü Programı
htc_gokce@hotmail.com

Bu çalışma; Durkheim’a göre anomik bir durum olan intihara giden süreci düzeltmenin ya da iyileştirmenin toplumsal cinsiyet rolleri ile doğrudan ilişkili olduğu düşüncesinden yola çıkılarak yapılmıştır. Bu çerçevede araştırmanın hipotezi toplumsal cinsiyet rollerinin inşasındaki hataların, intihar vakalarındaki cinsiyete bağlı anlamlı farklılıkların sebep olduğudur.

Psikososyal bir davranış olarak değerlendirilen intihar davranışına kaynaklık eden toplumsal nedenleri anlamak ve çözüm önerileri geliştirmek amacını taşıyan bu araştırma yorumlayıcı yaklaşımla nitel araştırma yöntemi ile gerçekleştirilecektir. Literatür taranarak araştırmanın kavramsal temellere oturtulmasına ve benzer çalışmalarla ilintilenmesine çalışılacaktır. Bulgular bölümünde betimsel analize tâbi tutulan TÜİK 2015 intihar istatistikleri, temalaştırma deseninde yorumlanacaktır. Son bölümde ise “Toplumsal Cinsiyet Rollerinin İntihar Olgusu Üzerine Etkileri”ne dair elde edilen sonuçlar ve konuya dair öneriler sunulacaktır.

İntihar vakalarında olayın öznesi hayatta olmadığından örneklem istatistikte yer alan intiharların neden ve niçinlerinin ancak adli verilerle yorumlanabilmesi, bu verileri oluşturan kaynakların ifadelerini doğru kabul ederek istatistik oluşturulması çalışmadaki kısıtlılıklar arasında sayılabilir.

Cinsiyet Rollerine Üzerine Yapılan Çalışmalar

Erkeklerin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumları üzerine yapılan bir çalışmada 730 erkek üzerinde Toplumsal Cinsiyet Rollerine Tutum Ölçeği kullanılmıştır. Birkaç alt kategoride değerlendirilen bulgular evli-bekâr, çocuklu-çocuksuz, genç-yaşlı ve öğrenim düzeyine göre farklılıkları ortaya koymuştur. Bekâr / çocuksuz / genç ve öğrenim düzeyi yüksek erkeklerin diğerlerine göre daha eşitlikçi toplumsal cinsiyet rollerini benimsediği saptanmıştır. Erkeklerin evlilik ve çocuk sahibi olmakla birlikte toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumlarının gelenekselleştiği; toplumun geleneksel cinsiyet rolleri beklentisine hem kendisinin hem de eşinin uyumlu davranması gerektiğine inandığı görülmüştür (Özmete & Yanardağ, 2016, s. 104-106). Bir başka çalışmada ise “Toplumsal Cinsiyet Rollerine Açısından Türkiye’de Kadının Yoksulluğu” incelenmiş; toplumun kadına yüklediği cinsiyet rollerinden kaynaklanan nedenlerle, kadınların yoksulluğu hem nitelik hem de nicelik olarak daha fazla yaşadığı ifade edilmiştir (Tire, 2017, s. 97). Yine son yıllarda yapılan toplum cinsiyet rollerine ilişkin 575 evli kadınla yürütülen bir çalışmada, kadınları aile içi sosyal ve ekonomik rollerini algılamada toplumsal cinsiyet rollerinin oluşturduğu kalıplara uymadığı sonucuna ulaşılmıştır (Günar & Benar, 2011, s. 157-171).

Celalettin Vatandaş çalışmasında cinsiyet önyargıları ve cinsiyete dayalı ayrımcılık konusunu gündeme taşımış; bu konuyu şöyle ifade etmiştir: “Cinsiyet önyargıları ise, iki cinsin birbirinden hangi bakımlardan ayrıldıklarına; hangi davranış, görünüş ve kişiliğin kadın ve erkeklerle özgü olduğuna; insanların cinsleri arasında hangi farklılıkların bulunması gerektiğine ve erkek ve kadınların nasıl davranmaları gerektiğine ilişkin inançları ifade eder” (2011, s. 33).

Bütün bunlar toplumun kendi kalıplarını bireye dayatması sonucu oluşan farklılıklardır (Dökmen, 2004). Kalıpyargılar bir toplumsal gruba ilişkin inanç ve yargılardır, bir başka deyişle kalıpyargılar belirli gruplar hakkında sahip olunan bilgilerin bir özetidir (Kağıtçıbaşı, 1999). Her toplumda var olan ve kültüre göre belirlenen bu kalıpyargılar kadın ve erkeklerin kendilerini belirli beklentilere cevap verecek şekilde davranmalarına yol açarak bir baskı yaratırlar. Cinsiyet rollerine ilişkin bu beklenti ve tutumlar hem kızlar hem de erkekler açısından aynı oranda olumsuzluklar içermekte, baskı yaratmakta ve kısıtlamaktadır. Toplumsallaşma süreci ise bu temel üzerine kuruludur (Günindi, 1999). Buna göre erkeklerden güçlü olmaları, ailelerini geçindirmeleri, çevre üzerinde belirli bir etkinlik ve kontrol sağlamaları; kadınlardan ise sabırlı, anlayışlı olmaları, evi çekip çevirmeleri, insan ilişkilerini düzenlemeleri beklenmektedir. Geleneksel aile düzeninde kadın ve erkek rolleri bu beklentilere göre ayrılmış; ekonomik gücü temsil eden erkeğe aktif ve belirleyici, kadına ise erkeğe bağımlı ve düzenleyici bir rol yüklemiştir (İmamoğlu, 1991). Birçok toplumda erkekler kendileri için oluşturulan kalıpyargılarla daha güçlü ve bağımsız benlikleri yansıtırken, kadınlar ise daha zayıf, bağımlı, pasif vb benlikleri yansıtan kalıpyargılarla tanımlanmaktadır. Kadın cinsiyetine ilişkin bu olumsuz kalıpyargılar, kadının politik, ekonomik ve sosyal alanda erkeğe göre daha düşük konumda kalmasına neden olmaktadır (Sakallı, 2003, s. 1-11). Kadınların siyasi partilerde, üst düzey ve siyaseti belirleyen kurullarda değil, siyasete destek sağlayan yan-destek kademe olarak teşkilatlanmış kadın kollarında yer alması normal olarak kanıksanmıştır. Siyasi partilerin ekserisinin tüzük ve kadın kolları yönetmeliği, bizzat kadın kademelerini etki, yetki ve bütçe bakımından güçsüz bırakmıştır (CEDAV 2014 Gölge Raporundan Alınmıştır) (Timurturk, 2016, s. 148).

Gülseven hukukun geleneksel toplumsal cinsiyet rollerini biçimlendiren ve tekrar üreten kurumlardan biri olduğunu; fakat aynı zamanda eşitlikçi rollerin hayata taşınması adına da mühim bir işlev gördüğünü ifade etmektedir. Toplumsal cinsiyet rollerinin eşitsizliği dolayısıyla medeni hukuk ve ceza hukukunun sorunlu alanları olarak ortaya çıkmaktadır (2017, s. 184).

İntihar ve Emilie Durkheim

Dünya Sağlık Örgütü'nün kişinin kendi fiziksel bütünlüğüne şiddet eylemi şeklinde tanımladığı intiharı; intihar üzerine ilk bütünsel ve sosyolojik vakia olarak çalışan Durkheim şöyle ifade etmiştir: "*Kurbanın kendisi tarafından gerçekleştirilmiş, olumlu ya da olumsuz bir edimin doğrudan ya da dolaylı sonucu olan her ölüm olayına intihar denir. İntihar girişimi, böyle tanımlanan, ancak ölümle sonuçlanmadan önce durdurulan edimdir.*" (2011, s. 25). Durkheim intiharla ilgili istatistikî verilerle çalışma yapmış ilk ve hâlâ önemini koruyan bir sosyologdur. İntihar oranlarının hemen her toplumda kendine özgü bir tutarlılıkla istatistiklere yansıdığını ortaya koyan Durkheim; sonuç itibarıyla bütün toplumların bu anomik davranış biçimiyle karşı karşıya kaldığını, bu eğilimin de gönüllü ölüm olarak her toplumda görüldüğünü

vurgulamıştır. Çalışmasının amacını ise şöyle belirtmiştir: “Öyleyse bu eğilim toplumbilim alanına giren özel bir incelemenin konusu olabilir. Bizim girişeceğimiz inceleme de budur” (Durkheim, 2011, s. 14-15).

Emilie Durkheim intiharın toplumsal bir vaka olduğunu ortaya koymuş, bireysel olanın toplumsalda incelenmesi gerektiğini savunmuştur.

Gerçekten intiharlarda yalnızca birbirinden soyutlanmış ve her biri kendi başına incelenmek isteyen özel olaylar görmek yerine; belli bir toplumda, belli süre içinde işlenen tüm intiharlar göz önüne alınırsa, böylece elde edilen bütünlüğün, bağımsız birimlerin basit bir toplamı, bir derlemesi olmayıp, kendi bütünlüğü ve bireyliği, dolayısıyla kendi niteliği olan yeni, kendi başına bir tür olduğu ve bundan başka bir niteliğin çok geniş bir ölçüde toplumsal olduğu görülür (Durkheim, 2011, s. 28).

İntihar ve Cinsiyet İlişkisi

Durkheim evlilerin “evlilik bağışıklığı” olarak tanımladığı sebeplerden dolayı intihara daha düşük bir eğilim gösterdiğini savunsa da yeni çalışmalar aksini göstermektedir. Hatta evli erkeklerin evli kadınlara göre bu bağışıklıktan daha olumlu etkilendiğini savunmuştur ki; bu çalışmada ulaşılan 2015 TÜİK intihar verileri bu çıkarımı da desteklememektedir (Durkheim, 2011, s. 200-244).

Birçok ülkede, erkeklerin intihar oranı kadınlara göre 2-3 kat daha fazladır.

İntihar davranışları, yaşamı tehdit eden evrensel bir sorun olarak görülmekte ve birçok ülkede yapılan araştırmalar, intihar oranlarında artışa işaret etmektedir. Konuya ilişkin olarak yapılan çalışmalarda cinsiyet önemli bir demografik değişken olarak ortaya çıkmaktadır. Ülkemizde de, erkeklerde ölümle sonuçlanan intihar oranı kadınların yaklaşık iki katıdır (TÜİK, 2016). Ölümle sonuçlanmayan intihar girişimlerinde ise bu oran tersine dönmekte, kadınlar erkeklere göre yaklaşık iki kat daha fazla girişimde bulunmaktadır. Kadınlara yüklenen namus sorumluluğu (Yıldız, 2016), kadına şiddetin bir türü olarak erken evlilik (Abukan & Yıldırım, 2017, s. 423-432) gibi toplumsal cinsiyetin geleneklerle örülü kurulduğu ve sürdüğü demografik yapıda kadın intiharları kadar kayıtlara intihar olarak geçmiş kadın cinayetleri bir olgu olarak dikkati çekmektedir (Kardam, 2003).

İntiharın yoğun olarak sosyoekonomik seviyesi düşük kişilerde ve ailevi problemlerin intihar sebebi olarak görülmesi (Yalvaç, 2006); intiharın toplumsal olanda ve toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında ele alınmasını kaçınılmaz kılmaktadır.

Bütün bunlar, intihar davranışları konusunda cinsiyetler arasında gözlenen farklılıklar anlamlıdır ve bu durum her iki cinsiyet için de farklı değişkenlerin yordayıcı olabileceğini göstermiştir. Ülkemizde, son dönemde bu varsayımlardan yola çıkarak gerçekleştirilmiş bir

çalışma mevcuttur (Batıgün, 2008, s. 65-75). Bu çalışmada bağımsız değişkenlerle intihar olasılığının yordanmasında cinsiyetler açısından nasıl bir farklılık yarattığına bakılmıştır. Çalışma cinsiyetler arasında ortaya çıkan farklılıkları göz önünde bulundurarak, özellikle düşük eğitim seviyesinin geleneksel erkek cinsiyet rollerinin sergilenmesinde etken olduğu ve intihar riskini artırabileceğini ortaya koymuştur. Sonuçta, “yalnızlık”, “umutsuzluk” ve “hayata bağlılık” her iki cinsiyet için de ortak yordayıcılar olarak bulunmuştur. Bu çalışmayı merkeze alarak bir adım ileri götüren çalışmada ise kadın ve erkeklerin intihar olasılığı kişiler arası ilişki tarzları, cinsiyet rolleri, sosyal destek ve umutsuzluk gibi değişkenler üzerinden yordamıştır (Arsel & Batıgün, 2011, s. 7-9). Nihai olarak da erkeklerin düşük gelir seviyesi ve ekonomik başarısızlık gibi ailenin geçiminden sorumlu cinsiyet rolünü yerine getirememesi; kadınların ise kadınsı sosyal ilişki zayıflığı ve benlik saygısı düşüklüğü gibi yine toplum tarafından belirlenmiş cinsiyet rolünün başarısızlığı gibi nedenlerin intihar olasılığını artırdığı ifade edilmiştir. Kadına yönelik şiddet benlik saygısının yitirilmesinde önemli bir etken olarak dikkat çekmektedir. Toplumsal cinsiyet temelli rollerin erkeğin kadına hükmetmesini meşrulaştırdığı; bu durumun da kadına şiddete varan bir otorite ve iktidar kurma sürecini erkek açısından normalleştirdiği; sonuç olarak da şiddete maruz kalarak benlik saygısını yitiren kadınların intihar istatistiklerini artırdığı görülmektedir (AA, 2011).

Metot

Yorumlayıcı yaklaşımla nitel araştırma yöntemi ile gerçekleştirilen çalışmada, TÜİK 2015 intihar tablo ve istatistikleri Türkiye ölçeğinde cinsiyet, yaş, sebep ve biçim gibi parametrelerle incelenmiş, hipotezi destekleyen anlamlı sonuçlar aranmıştır. Bulgular bölümünde betimsel analize tâbi tutulan TÜİK 2015 intihar istatistikleri, temalaştırma deseninde yorumlanmıştır.

Bulgular

Bu çalışmanın bulguları toplumsal cinsiyet rolleri ile intihar arasında anlamlı bir ilişki olabileceğine işaret etmektedir. Bu bağlamda TÜİK 2016 verileriyle Türkiye'nin kayıtlara geçmiş intihar vakaları temalaştırılarak “yaş grubu ve cinsiyete göre intiharlar”, “biçim ve cinsiyete göre intiharlar”, “neden ve cinsiyete göre intiharlar”, “eğitim durumu ve cinsiyete göre intiharlar”, “medeni durum ve cinsiyete göre intiharlar” gibi başlıklarda incelenmiştir.

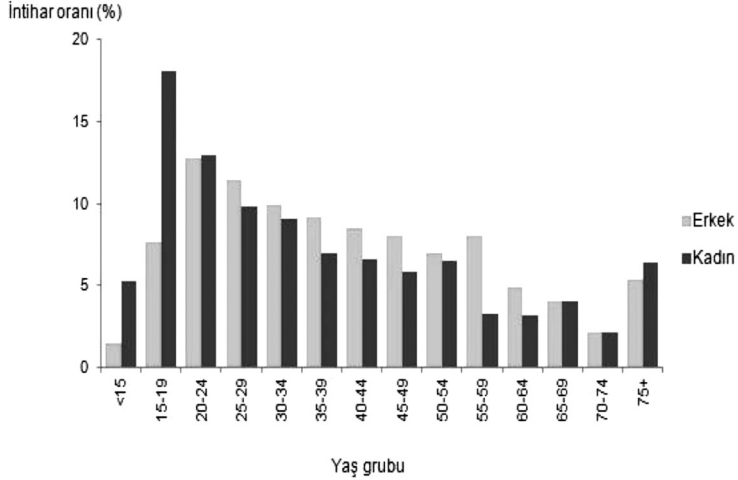
Yaş Grubu ve Cinsiyete Göre İntiharlar

İntihar eden kişiler yaş grubuna göre incelendiğinde, 2015 yılında intihar edenlerin %34,3'ünü 15-29 yaş grubundakiler oluşturdu. İntihar eden kişiler cinsiyete göre incelendiğinde, intihar eden kadınlarda en yüksek oran %18 ile 15-19 yaş grubunda bulunurken, erkeklerde ise bu oranın en yüksek %12,8 ile 20-24 yaş grubunda olduğu görüldü. İntihar eden erkeklerin %33,3'ünün, kadınların ise %46'sının 30 yaşından küçük olduğu görülmüştür. (Tablo 1) (Tablo 2)

Kadınlara yüklenen namus sorumluluğu (Yıldız, 2016), kadına şiddetin bir türü olarak erken evlilik (Abukan & Yıldırım, 2017, s. 423-432) gibi konuların ya da kadın intiharları kadar kayıtlara intihar olarak geçmiş kadın cinayetlerinin (Kardam, 2003) 15-19 yaş grubu kadın intiharları içindeki rolü ve görülme sıklığı dikkate alınarak yorumlanması doğru olacaktır.

Tablo 1.

Yaş grubu ve cinsiyete göre intihar oranı, 2015 (TÜİK, 2016)



Tablo 2.

Yaş grubu ve cinsiyete göre intiharlar, 2015 (TÜİK, 2016)

YAŞ/CİNS.	Top.	-15	15-19	19-29	30-39	40-49	50-59	60-69	70-74	75+
Toplam	3211	80	337	764	584	493	435	270	68	180
Erkek	2335	34	179	565	444	384	249	207	49	124
Kadın	876	46	158	189	140	109	86	63	19	56

Biçim ve Cinsiyete Göre İntiharlar

İntihar için tercih edilen şekillere bakıldığında asarak, kimyevi madde kullanarak ya da yüksekten atlayarak yapılan intiharlarda kadınların oranı nispeten erkeklere yakındır. Buna karşın ateşli silah ya da kesici bir alet kullanmak vb erkekler için en belirleyici şekiller olmuştur. (Tablo 3)

Erkekler daha saldırgan intihar biçimlerini tercih ederken; kadınların intiharı girişim aşamasında durdurulabilecek yöntemleri seçmesi cinsiyetler arasındaki intihar girişimi ile gerçekleşmiş intihar oranları arasındaki belirgin farkı açıklamaktadır.

Tablo 3.*Şekil ve cinsiyete göre intiharlar, 2015 (TÜİK, 2016)*

ŞEKİL/CİNSİYET	Toplam	Erkek	Kadın
Asarak	1515	1091	424
Kimyevi madde kullanarak	202	116	86
Yüksekten atlayarak	413	232	181
Suya atlayarak	63	48	15
Ateşli silah kullanarak	865	722	143
Kendini yakarak	11	8	3
Kesici bir alet kullanarak	55	51	4
Doğalgaz, tüp vb kullanarak	14	11	3
Tren veya başka motorlu bir araç altına atlayarak	14	11	3
Diğer	59	45	14
Toplam	3211	2335	876

Neden ve Cinsiyete Göre İntiharlar

Aile geçimsizliği ve öğrenim başarısızlığı kadınlarda erkeklerden ayrılan anlamlı bir yüksek oran söz konusuyken, geçim zorluğu ve ticari başarısızlık erkeklerde intiharı tetikleyen nedenler olarak görülmüştür. (Tablo 4)

Toplumsal cinsiyet rollerinin intihar açısından önemini ortaya koyan intihar nedenleri olarak dikkat çekmektedir. Ailenin geçim ve ekonomik sorumluluğunu erkeğe yükleyen toplumsal cinsiyet rolü; bu anlamda başarısızlık olarak kabul edilebilecek iflas ya da işsizlik gibi nedenleri de intihar sebebi olabilmektedir (İmamoğlu, 1991). Yine aynı doğrultuda güç ve otoritenin aile içindeki temsilcisi olarak atanmış erkek; yaşlanıp bu güç ve otoritenin zayıflaması hatta karısını kaybedip kendi başına yaşamak kabiliyetinden, sosyalizasyondan yoksun ya da çocuklarının yanına yerleşip onların otoritesine teslim olmak gibi durumlarla baş edememekten intiharı tercih ettiği görülmektedir. Hissi ilişki ya da istediği ile evlenememe ise 20-24 yaş aralığı erkek intiharlarının açıklaması olarak yorumlanabilir.

Tablo 4.*Neden ve cinsiyete göre intiharlar, 2015 (TÜİK, 2016)*

NEDEN/CİNSİYET	Toplam	Erkek	Kadın
Hastalık	956	649	307
Aile geçimsizliği	257	169	88
Geçim zorluğu	298	283	15
Ticari başarısızlık	8	8	0
Hissi ilişki ve istediği ile evlenememe	72	54	18
Öğrenim başarısızlığı	6	3	3
Diğer	66	45	21
Bilinmeyen	1548	1124	424
Toplam	3211	2335	876

Eğitim Durumu ve Cinsiyete Göre İntiharlar

İntihar eden kişilerde %23,7 ilkokul mezunu, %21,4 ilköğretim, %20,9 lise ve dengi okul, %11,7 yükseköğretim mezunları olmuştur. (Tablo 5)

Eğitim düzeyinin yükselmesi ile sosyoekonomik düzeyin iyileşmesi arasındaki korelasyon ilişki erkeklerde daha sık karşılaşılan ekonomik sebepli intiharların ve kadınlardaki erken evlilik ya da ekonomik bağımlılık gibi sebeplere dayalı intiharların azalması şeklinde yorumlamak mümkündür.

Erkeklerde görülen okuma yazma bilmeyen ya da bir okul bitirmeyenlerin intihar sayısı düşüklüğü ailesini geçindirecek bir toprağa ya da iş gücüne erken yaşlardan itibaren sahip olması ihtimali ile açıklanabilir.

Tablo 5.

Eğitim durumu ve cinsiyete göre intiharlar, 2015 (TÜİK, 2016)

EĞİTİM DURUMU/CİNSİYET	Toplam	Erkek	Kadın
Okuma yazma bilmeyen	119	32	87
Bir okul bitirmeyen	282	161	121
İlkokul	760	548	212
İlköğretim	688	531	157
Ortaokul ve dengi	282	196	86
Lise ve dengi	670	536	134
Yükseköğretim	375	309	66
Bilinmeyen	35	22	13
Toplam	3211	2335	876

Medeni Durum ve Cinsiyete Göre İntiharlar

İntihar eden kişiler medeni duruma göre incelendiğinde ise 2015 yılında intihar edenlerin %50,5'ini evli, %37,7'sini hiç evlenmemiş, %7,2'sini boşanmış, %4,6'sını ise eşi ölmüş olanlardan oluşmuştur. Cinsiyete göre medeni durum incelendiğinde, 2015 yılında intihar eden erkeklerin %54'ünün evli, %36,4'ünün hiç evlenmemiş, intihar eden kadınların ise %41,1'inin evli, %41'inin hiç evlenmemiş olduğu görülmüştür. (Tablo 6) ¹ (TÜİK, 2016).

1 Emniyet Genel Müdürlüğü ve Jandarma Genel Komutanlığı kayıtlarından 2012 yılına kadar derlenen intihar olayları, 2012 yılından itibaren TÜİK ölüm nedeni verisinden elde edilen kayıtlar, Adalet Bakanlığı, Ceza ve Tevkif evleri Genel Müdürlüğü kayıtları ve Genelkurmay Başkanlığı kayıtları da dâhil edilerek intihar istatistiklerinin kapsamı genişletilmiştir.

Tablo 6.*Medeni durum ve cinsiyete göre intiharlar, 2015 (TÜİK, 2016)*

MEDENİ DURUM/CİNSİYET	Toplam	Erkek	Kadın
Hiç evlenmedi	1209	850	359
Evli	1650	1260	360
Eşi öldü	149	77	72
Boşandı	231	148	83
Bilinmeyen	2		2
Toplam	3211	2335	876

Tartışma ve Sonuç

Bu çalışmanın temel amacı, 2015 yılı Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) verileriyle Türkiye’de gerçekleşen intihar vakalarını cinsiyet, yaş, neden ve biçim açılarından inceleyerek; toplumsal cinsiyet rollerinin intihar olgusu üzerine etkilerini araştırmaktır. İntihar literatüründen de görüldüğü gibi, cinsiyet rolüne uygun olarak geliştirilen tutumlar ile karşılaşılan sosyal problemler birleşerek intihar olasılığını artırdığı söylenebilir (bkz. Tablo 4 ve Tablo 6) (AA, 2011) (Abukan & Yıldırım, 2017) (Arsel & Batıgün, 2011) (Batıgün, 2008) (Durkheim, 2011) (Dökmen, 2004) (Gülseven, 2017) (Güner & Benar, 2011) (Günindi, 1999) (İmamoğlu, 1991) (Kardam, 2003) (Özmete & Yanardağ, 2016) (Sakallı, 2003) (Timurturk, 2016) (Tire, 2017) (Vatandaş, 2011) (Yalvaç, 2006) (Yıldız, 2016). Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta, erkeklerin kadınlara oranla üç misli sonuçlanmış intihar vakasıyla istatistik tablolarda yer almasıdır. Hatırlanacağı gibi erkeklerde de gelir düzeyinin düşüklüğü intihar olasılığının yordayıcıları arasında yer almaktadır. Dolayısıyla bu durum, erkeklerde de benlik algısının toplumsal cinsiyet rolü bağlamında olumsuz olmasına neden olabilir. Bu anlamda, daha sonra yapılacak olan çalışmalarda bu noktanın dikkate alınmasında yarar görülmektedir.

Tüm bu değerlendirme ve yorumlar yapılırken, bu çalışmanın ilişkisel (korelatif) bir çalışma olduğunu ve neden-sonuç ilişkisi çıkartılamayacağını unutmamak gerekir. İntihar olasılığının yordanmasında hangi değişkenlerin aracılık rolü oynadığını kesin olarak belirlemek de bu desen ile mümkün olamamaktadır. Ancak, elde edilen ipuçları ile daha sonraki çalışmalarda ileri istatistik analiz teknikleri kullanılarak bir model oluşturulabilir. Bununla birlikte, elde edilen bulgular, intihar riski taşıyan grupların saptanması ve bu gruplara yönelik yapılacak müdahale stratejilerinin geliştirilmesi açısından önemlidir. İntihar davranışları için “olumlu kişilerarası iletişim tarzı” ve “sosyal destek sistemleri”nin koruyucu etkisi göz önünde bulundurulduğunda, bu alanlarda güçlük yaşayan kişilerin desteklenmesi gerekmektedir. Özellikle kamusal alanda inşa ve ihyası devam eden toplumsal cinsiyet rolleri; sosyal politika üreticileri ve akademisyenlerin paydaş çalışmaları maharetiyle revize edilebilir, kadın ve erkeklerle yönelik iletişim becerileri eğitimi verilebilir. Ayrıca intihar riski taşıyan erkeklerde sosyal ağın

zenginleştirilmesi, bir müdahale stratejisi olarak düşünülebilir. Yine bulgular bölümünde aktarıldığı gibi, kadınlarda intihar olasılığını yordayan önemli değişkenlerden bir tanesi de aile geçimsizliğidir (Tablo 4 ve Tablo 6) . Bu anlamda, intihar riski taşıyan kadınlara yönelik yapılan müdahalelerde özellikle aile danışmanı desteğinin koruyucu etkisi göz önünde bulundurularak, kadının moral-motivasyon bakımından güçlendirilmesi önemli görülmektedir.

Toplumsal cinsiyet rollerine dair kalıpyargıları oluşturan ve sürdüren basılı kaynaklar ile medya iletişim araçları gözden geçirilerek, özellikle Milli Eğitim Bakanlığı ve Kültür Bakanlığı bünyesinde eğitim kaynakları bir elemeye tabi tutulabilir. Yine Diyanet İşleri Başkanlığıyla yürütülecek etkin bir çalışma ile kadın aleyhine işleyen rivayet kültürü de Kur'an ve sahih sünnet kaynaklarına arz edilerek revize edilebilir.

Kuşkusuz pek çok araştırmada olduğu gibi bu çalışmada da elde edilen sonuçlar, gerek araştırma örneklemini gerekse kullanılan ölçme araçları açısından sınırlılıkları beraberinde getirmektedir. Öncelikle araştırma, adli kayıtlara geçmiş intihar verileriyle gerçekleştirilmiş tir ve intihar girişiminde bulunmuş bireyler çalışmaya dâhil edilememiştir. Vakalar da ikinci ya da üçüncü şahısların adli ifadeleri ile değerlendirilmiş, dolayısıyla özne çalışmaya direk katılamamıştır. Çalışmanın en büyük sınırlılığının bu olduğu düşünülebilir. İntihar girişiminde bulunan bireylerin de ele alındığı karşılaştırmalı bir çalışma, özellikle cinsiyet rollerine ilişkin olarak ortaya çıkan bazı bulguların daha netleşmesini sağlayabilir. Ayrıca, araştırma kapsamında kullanılacak olan Bem Cinsiyet Rolü Envanteri'nin birtakım sınırlılıklar taşımasına rağmen araştırmayı zenginleştirebilir. Zaman konusunda yeterli bir çalışma sürecinin olmaması da dâhil belirtilen bu sınırlılıklar göz önünde bulundurulduğunda, araştırmadan elde edilen sonuçların genellenmemesi doğru bir yaklaşım olacaktır.

Kaynakça

- TÜİK. (2016, Haziran 17). Aralık 5, 2016 tarihinde Türkiye İstatistik Kurumu: www.tuik.gov.tr adresinden alındı.
- AA. (2011, Mart 7). *Kadına Şiddet İntihar Girişimini Artırıyor*. Şubat 23, 2018 tarihinde Haber7: <http://www.haber7.com/kadin/haber/719803-kadina-siddet-intihar-girisimini-arttiriyor> adresinden alındı.
- Abukan, B. & Yıldırım, F. (2017). Toplumsal Cinsiyet Temelli Şiddetin Bir Biçimi Olarak Erken Evlilikleri Önlemek İçin Kadınların Güçlendirilmesi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10(53), ss. s423-432.
- Arsel, C. O., & Batıgün, A. D. (2011, Aralık). İntihar ve Cinsiyet: Cinsiyet Roller, İletişim Becerileri, Sosyal Destek ve Umutsuzluk Açısından Bir Değerlendirme. *Türk Psikoloji Dergisi*, 26(68), ss. 1-10.
- Batıgün, A. D. (2008). İntihar Olasılığı ve Cinsiyet: İletişim Becerileri, Yaşamı Sürdürme Nedenleri, Yalnızlık ve Umutsuzluk Açısından Bir İnceleme. *Türk Psikoloji Dergisi*, 23(62), ss. 65-75.
- Dökmen, Z. Y. (2004). *Toplumsal Cinsiyet Sosyal Psikolojik Açıklamalar* (1 b.). Sistem Yayınları.
- Durkheim, E. (2011). *İntihar* (2 b.). (Ö. Ozankaya, çev.) İstanbul: Cem Yayınları.
- Gülseven, A. S. (2017). Türk Aile Hukukunda Toplumsal Cinsiyet Roller. *TBB Dergisi*(132), ss. 183-230.
- Günar, G., & Benar, Ö. (2011, Aralık). Kadınların Toplumsal Cinsiyet Roller Çerçevesinde Aile İçi Yaşamı Algılama Biçimleri. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 15(3), ss. 157-171.

Günindi, A. E. (1999). *Cinsiyet Rollerine İlişkin Beklenti, Tutum*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi S.B.E.

İmamoğlu, E. O. (1991). Aile İçinde Kadın-Erkek Roller. *Türk Aile Ansiklopedisi* (c. 3). içinde Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu.

Kağıtçıbaşı, Ç. (1999). *Yeni İnsan ve İnsanlar* (10 b.). İstanbul: Evrim Yayınları.

Kardam, F. (2003). Namus Gereğiyle Öldürülme ya da Kendi Canına Kıyma: Kadın Cinselliği Üzerine Baskıların Benzer Koşullarda Farklı Sonuçları mı? (H. Ü. Merkezi, Dü.) *Toplumsal Cinsiyet, Sağlık ve Kadın*.

Özmete, E. & Yanardağ, M. Z. (2016, Nisan). Erkeklerin Bakış Açısıyla Toplumsal Cinsiyet Roller: Kadın ve Erkek Olmanın Değeri. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 20(1).

Sakallı, N. U. (2003, Haziran). Cinsiyetçilik: Kadınlara ve Erkeklerle İlişkin Tutumlar ve Çelişik Duygulu Cinsiyetçilik Kuramı. *Türk Psikoloji Yayınları*(21), ss. 1-11.

Timurturkan, M. (2016). Cinsiyet Eşitsizliği Sorunu. N. Adak (Dü.) içinde, *Sosyal Problemler Sosyolojisi* (2 b., s. 148). Ankara: Siyasal.

Tire, O. (2017). Toplumsal Cinsiyet Roller Açısından Kadının Yoksulluğu. *Mavi Atlas*, 5(1), ss. 97-112.

Vatandaş, C. (2011). Toplumsal Cinsiyet ve Rollerin Algılanışı. *Sosyoloji Konferansları*, 0(35), ss. 29-56.

Yalvaç, D. (2006). *İntihar Girişiminde Bulunan Bireylerde Psikiyatrik Morbidite, Kişilik Bozukluğu ve Bazı Sosyodemografik ve Klinik Etkenlerle İlişkisi*. Malatya: İnönü Üniversitesi.

Yıldız, S. (2016). Toplumsal Hayatta İntihar Olgusuna Sosyolojik Bir Değerlendirme. *Ortaadoğu Sempozyumu*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi.

Medyanın Toplumsal ve Dinî Pratiklere Etkisi: *Yunus Emre Aşkın Yolculuğu* Dizisi Örneği

Mustafa Kaya*

Öz: Dünya üzerinde insanların etkileşime geçme biçimleri, modern öncesi dönemden modern döneme kadar evrim geçirerek gelişmiştir. Önceleri savaşlarla, ticaretlerle ve göçlerle insanlar birbirleri ile iletişime ve etkileşime geçmekte iken, günümüzde ise bunların etkisinin gitgide azalmasıyla birlikte yeni bir etkileşim gücü meydana geldi. Bu etkileşim gücü ise medyadır. Modernleşme ile birlikte insanların iletişime ve etkileşime ihtiyacında artış olmuştur. Bu ihtiyacı karşılamak ise medyaya verilmiştir. Kültürün aktarımında çok fazla paya sahip olan medya, kültür aktarımını televizyon ile, internet ile, sosyal medya kaynakları ve diziler ile sağlamaktadır. Günümüzde ise kültür, medyanın elinde büyük bir koz olarak durmaktadır. Kültürel sermayenin geniş çapta dağıtılması ise popüler kültürün tanımını meydana getirmektedir. Yeni bir dünya anlayışının oluşmasını sağlayan popüler kültür ise medyanın ve medyatik kültürün yardımcı elemanıdır. Televizyon dizileri ise gerek kültürün dağıtılması gerekse popüler kültürün tanıtılması bağlamında çok fazla etkiye sahiptir. 1990'lı yıllardan sonra dizi sektörüne karşı ilginin aşırı artışı, bu görüşümüzü kuvvetlendirici yöndedir. Televizyon dizileri ise istenilen, görülmek istenen hayatı, güzellikleri, toplumsal düzeni, kurgusal bir bağlamda ele alan ve bunu geniş bir kitle ile paylaşmayı amaçlayan bir yapılmıdır. Son dönemlerde çok ses getiren ve televizyon dizisi şeklinde yayınlanan Yunus Emre Aşkın Yolculuğu bunlardan birisidir. Ele aldığı düzlem ve konu bakımından diğer televizyon dizilerinden farklı bir çerçevede kendine yer bulmuştur. Pek de televizyon dizilerinin genelinde görmeye alışık olmadığımız konu ve bağlamı ile tasavvufi/dinî yönü ağır basan bir konu ile yayınlanan bu dizi, geniş kitle tarafından hayranlıkla izlenilmiştir. Bu çalışmada ise genelde medyanın özelde ise *Yunus Emre Aşkın Yolculuğu* dizisinin toplumsal ve dinî pratikler üzerine etkisini incelemeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal Pratik, Dinî Pratik, Popüler Kültür, Medya.

Giriş

Aydınlanma devrimi ile beraber skolastik düşünceye elveda diyerek bilgiye, bilimsel gelişmeye, deney ve gözleme, eleştirel düşünmeye ve aklın aktif kullanımını sunan bu devrime olumlu tavır sergileyerek hoş geldin denilmiştir. Hayat standartlarının daha iyi bir yöne doğru gelişmesi açısından teknolojik ilerlemeyi de insanlar temel ilke edinmişlerdir. Nitekim teknolojinin gelişmesiyle beraber toplum yaşamı ve birey yaşamı daha kolaylaşmış ve an-

* Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi

lam bütünlüğünü kurmaya başlamıştır. 20.yy'ın başlarına geldiğimizde teknolojiye yeni bir döneme geçilmiştir. Kitleleri bilgilendirmek, yönlendirmek, yönetmek vb. amaçlar için John Logie Baird tarafından televizyon adında bir araç icad edilmiştir. Televizyon hem görüntüyü hem de sesi kitlelere ulaştırabilen bir araç olduğundan, çok hızlı bir şekilde insanlar tarafından benimsenmiştir. 2. Dünya Savaşı'nın sonrasında televizyon, egemen güçlerin rant piyasasını oluşturmaktadır. Dolayısıyla televizyonun bu denli hızlı gelişmesi ile beraber kitleleri bu araca daha da bağımlı kılabilmek için televizyonun yan araçları diye niteleyebileceğimiz dizi, reklam, film, çizgi film, belgesel vb. gibi görsel ve işitsel oluşumlar meydana gelmiştir.

Medya, yaptırım ve etki etme yönünden yelpazesi geniş bir olgudur. Medya hem kolektif bir fikir etrafında birleşimi sağlayıcı araç olarak hem de karşıt propaganda üretim aracı olarak kullanılabilir. Dizi-filmler ile, reklamlar ile, haberler vb. birçok medyanın alt araçsal kadrosu ile kitleler üzerinde bir idea (fikir) oluşturma özelliğine sahiptir. Sanayileşmenin ve göçün artışıyla beraber kent yaşamı önem kazanmıştır, dolayısıyla kent yaşamına önem, kitle toplumunun oluşumunu sağlamıştır. Medya ile kitle toplumunun bağlantısını irdelenecek olursak; gelişen medya ve kitle toplumunun oluşumu popüler kültür kavramının oluşumunda önem arz etmektedir. Kitle toplumunda bireysel duygu ve düşüncelere yer verilmemektedir. Bu bağlamda modern kitle toplumunda kültür, kendine özgü üretim koşulları olan ve ancak ekonomik sistemin değerlendirilmesini mümkün kılan bir endüstri, medya ise bu endüstrinin üretim ve pazarlama araçlarıdır (Güneş, 2001, s. 123). Modernizm ile birlikte toplumsal yaşamda değişim ve dönüşümler meydana gelmiştir. Modern sistem, bireyler arasındaki iletişimin yerini kitleler arası iletişime dönüştürerek ve burada kullanılacak araç olarak medyayı önümüze koymuştur. Özellikle televizyon, kısıtlı zaman içerisinde kitlelerin bilgilendirilmesini sağlayıcı bir olgudur.

Son dönemlerde popüler kültür, medyanın aracı olan televizyon ve onun alt aracı olan dizi vasıtası ile yaygınlık kazanmıştır. İnsanların hayatında bu kadar geniş bir yer tutan, popüler kültür unsurlarından televizyonun ve özellikle yüksek izlenme oranlarına sahip dizilerin, etkilmediği bir kurum düşünmek zordur (Tepecik, 2010, s. 55). 21.yy'da yaygınlaşan dizi sektörü hem ekonomik anlamda hem de pratikler anlamında önemlidir. Diziler popüler kültürün oluşturulmasında etkili bir araçtır. Bugün, popüler kültürün lokomotifleri olan diziler, yerleşik düzenin değerlerini bir biçimde aktarırlar ama bu aktarım, editörler, medya profesyonelleri, rekabet koşulları, kurum ideolojisi, siyasi iktidarla geliştirilen ilişkiler, sansür mekanizmaları, çok uluslu şirketler gibi pek çok belirleyici etkenin oluşturduğu bağlamda yaşanır (Tepecik, 2010, s. 57). Popüler kültür gündelik yaşamdan bağımsız düşünülemez, diziler aracılığıyla geçmiş dönemlere ait bir pratiği, kültürü, yaşamı günümüzde öğrenme ve taklit/yeniden üretebilme imkânına sahip olunmaktadır. Geçmiş ile gelecek arasında kalan kitlelerin yaşamlarını anlamlandırma hususunda ve büyümlü bir gerçeklik kurma konusunda diziler etkilidir.

Toplumsal pratikler gündelik yaşam içerisinde bireylerin yaşamlarını devam ettirmek için kullanılan ve yapılan eylem ve düşünce gerektiren davranışlar olarak tanımlanabilir. Bilimin ve teknolojinin ilerlemesiyle birçok alanda gelişme kaydedilmiştir fakat özellikle medya alanındaki gelişmeler önemlidir. Mevcut olan toplumsal zemin içerisinde bireylerin davranışlarının, düşüncelerinin şekillenmesinde medyanın büyük bir rolü vardır. Televizyon aracının alt aracı olarak nitelediğimiz dizi sektörü toplumsal pratiklerin şekillenmesinde, var olan pratiklerin dönüşümünde ve yeni toplumsal pratiklerin oluşumunda etkilidir.

Çalışmada televizyon dizilerinin toplumsal ve dinî pratiklerinin değişiminde, dönüşümünde, yeniden şekillenmesinde toplum üzerindeki etkilerini açıklayıcı ve toplum ile diziler arasında kurgusal bir bağlam üzerinde açıklama yapılacaktır. Aynı zamanda örneklem olarak seçilen *Yunus Emre Aşkın Yolculuğu* dizisinin toplumsal ve dinî pratiklere etkisini inceleme odaklı bir analizdir.

Televizyon Dizileri ve Toplum

Türkiye’de televizyon yayını 1952 yılında İTÜ akademisyenlerinin girişimi ile yayıma başlamıştır. 1968 yılında ise TRT ile devam etmiştir. Türkiye’de 1970 sonrasında ilk televizyon dizileri çekilmeye başlanmıştır. Dolayısıyla hikâye gecelerinin, kiraathane sohbetlerinin, gaz lambasının ışığında oynanan gölge oyununun, ailenin bir arada muhabbetlerinin samimi şeklinin yerini, televizyonun hayatımıza girmesiyle; suskun, robotlaşmış hareketlerin zuhur ettiği, derin sohbetlerin gerçekleşemediği bir duruma tevdi etmiştir. Bu nedenle ilişkilerin, iletişimlerin kopuklaştığı ve soluklaştığı bir toplum ve birey yapısına doğru giderken, buna etki eden onca faktör arasında medyanın ve televizyonun etkisini özel olarak incelemek yerinde olacaktır. Televizyonun evlere konuşlanması; ilk önceleri bir lüks göstergesi hâlinde iken zamanla gelişen toplumsal şartlar ve düzen ile birlikte bu durum bir ihtiyaç hâlini aldı. Günümüzde ise olmaması, eksiklik olarak tanımlanmasa bile diğer bireyler tarafından tecrit edici bir durum almıştır. Televizyonun bu denli gündelik hayatımızla ve bireyle özdeşleşmesinde ise, televizyonun yayınladığı politikadan ve görsel-işitsel bakımdan yoğun etkisinin olması ve bireyler üzerinde bir hipnoz aracı olarak kullanılması ve bunu da yayınladığı diziler, reklamlar, filmler vb. araçsallar ile sağlaması televizyonun toplum içerisinde vazgeçilmez olmasının ve özdeşleşmesinin açıklayıcı nedeni olacaktır. Türk toplumunda dizilerin sevdilmesi ilk olarak ithal dizilerin televizyonda gösterimi ile başlamıştır. Pembe dizi olarak tasvir edilen (Brezilya, Meksika bölgesini kapsayan) dizilerin televizyonda gösterilmesiyle beraber toplum içerisinde farklı bir yönelim ve bakış tarzı oluşmuştur. Dizilere karşı yoğun ilginin oluşması ve dizi sektöründe toplumumuzun ilerlemesinin yapıtaşları buradan başlamıştır bi nevi. Günde ortalama 3-4 saat televizyon izlenen ülkemizde; bireylerin anlam dünyası ve değerleri bu süreçten etkilenmekte ve değişime uğramaktadır (Akgül, 2006, s. 100).

Türk toplumu sözlü kültür üzerinden gelişen bir geleneğe (örf/adet) sahiptir. Bundan dolayıdır ki insanlar dram üzerine yapılan, yakın iletişimlerin olduğu ve sıcak bir ev ortamını tasvir eden dizileri tercih etmektedirler. Öyle ki televizyon dizilerinin Türkiye’de yaygınlaşması ve yayınlanması ile beraber bireyler dizi izlemek için ortak bir alanda toplanmaktadırlar. Zira her ailenin evinde televizyon bulunması zor bir olanaktı. Televizyonun az sayıda evde olduğu ve toplu dinlenme kültüründen gelen Türk toplumunu kolayca ele geçirmiş, sobanın yerine ailenin başında toplandığı cazibe merkezi olmuştur (akt Çamdereli, 2014).

Televizyonun zamandan ve mekândan bağımsız olmaması; izleyicilerin içinde bulunduğu çevreyle, izleyiş süreciyle iç içe girmiş olması, bir kültürel kurum olarak televizyonun kültür endüstrisinin teksel değil karmaşık bir olgu olduğunu da kanıtlamıştır (akt. Erginbaş, 2012). Dolayısıyla kültürün aktarımı genellikle dizi ve film üzerinden yapılmaktadır. Günümüzde dizilerin hayatımızda önemli bir yer aldığı görülmektedir. Nitekim prime time kuşağını dizilerin oluşturduğu hakikati mevcuttur. Öyle ki bireylerin dizilerden etkilenmesi ve dizilerinde toplumsal yaşamdan etkilenmesi, dizi-toplum yaşamı diyalektiğini oluşturmaktadır.

Dizilerin oluşum kaynağı bir kurgusal metin üzerinden gerçekleşmektedir. Dolayısıyla toplumun kültürel kodlarını da içerisinde barındıran diziler, kitleler tarafından oldukça yoğun ilgi görmektedir. Televizyon, kitleleri kendisine odaklamayı başarabilen ve verdiği mesajlar ile toplumsal zemin içerisinde bireylerin bilinçlerine etki edebilmektedir. Bundan dolayı gündelik yaşam içerisinde bir diziden fırlamış karakterde tipleri görmek mümkün olmaktadır. Dizilerin bu denli bireyleri etkilemesi ve dolayısıyla toplumsal pratiklerin değişimi ve dönüşümü hususunda etkilerinin olduğu görülmektedir. Medya unsurlarının gelişmesi ve kullanım yaygınlığı beraberinde, toplumun hafızasında bulunan pratiklerden olan; kıraathane sohbetleri, masal anlatımları gibi sözlü kültür ürünlerinin yerine, televizyona ve özellikle dizilere ilgi gösterilmektedir. Etki ve etkileşim gücü diziler üzerinden oluşmaktadır.

Medya mevcut siyasi-iktisadi iktidarlara karşı halkın yanında yer alır ve binevi halk için karşı iktidar işlevi görür (Çamdereli, 2014, s. 15). Şöyle ki çoğunluğun rızasını kazanmak ve bu minval üzerine hareket etmek, dayanışma ve düzen açısından pozitif bir durumdur. Televizyonun çoğunluğa/kitleye hitap etmesi ve toplumsal pratiklerin değişimini sağlaması daha çok diziler üzerinden gerçekleşmektedir. Televizyonun kendisine göre sınırsız alanı ve devamlı tüketim döngüsü içinde “Din” de etkilenmektedir (Çamdereli, 2014, s. 75). Dinî konuların ve dinî pratiklerin herhangi bir dizi içerisinde işlenmesi, dizinin samimi ve içten olduğuna dair bir algı oluşturmaktadır. Son zamanlarda yayınlanan dizilerde aktarılan din algısı ise “din”in gerçek kavrayış ve amacından saparak, damgalama özelliği bulunan ve tüketimin bir unsuru şeklini almaktadır. Bu yanlış anlayış üzerine yapılan dizilerin artması ise toplumsal düzlem içerisinde bozuk bir işlevin doğmasına neden olabilir.

Sosyolojik bakımdan bakıldığında din, içerisinde karmaşık toplumsal ilişkileri besleyen bir sosyal sistemdir ki, bu sistemin unsurları dini inançla değerler, kurumlar, pratikler, ayinler ve

teşkilatlardır (Akyüz, 2014, s. 462). Din, insana bulunduğu yerin tespitini öğretir ve nereden geldiğini öğretir, son olarak ise nereye gideceğini öğretir. Bu durum dinin genel bir işlevidir ki insanlar bundan dolayı bir dine mensup olma telaşı içerisinde. Dizilerde işlenen/işlenmeye çalışılan dinî temalarda bireyler, kendilerini rahatlatıcı, anlık dahi olsa manevi yaşamı düşünmek gibi faaliyetlerin içerisine girerler. Ve böylelikle bu alan bireyler için bir dinlenme ve motive olma alanı olmaktadır. Dizilerde işlenen dinî pratiklerinde bu anlamda katkı ve etkisi vardır. Dinî pratiklerin birinci dereceden farkı sadece fertler olmakla birlikte bu davranış tarzı zaruri olarak fertleri aşmakta ve toplum üzerinde çeşitli etkiler meydana getirmektedir (Akyüz, 2014, s. 463). İslam dinindeki pratiklere baktığımızda ibadetlerin her pratiği bireysel ve toplumsal anlamlar içermektedir. Şu noktaya değinmekte yerinde olacaktır; din yukarıda da belirtildiği gibi bireyin/insanın bulunduğu yerin tespitini, nereden geldiğini ve nereye gideceğinin öğretisidir genel olarak, yani dinî pratik bireyin iç dünyasında gerçekleşen bir yolculuğun dışı bir davranış, pratik olarak yansımasıdır. Bu ayrıntılı noktaya değinen pek az dizi mevcuttur. Öyle ki dinî pratiklerin uygulanmasında dizilerin etkisi aynı zamanda toplumsal pratiklerin de etkilenmesini de gösterir.

Modern kültür ortamında din ile ilgili belli eğilimler, bir seri yeni gelişmeler yaşanmaktadır. Toplumumuzda din konusuyla ilgili olarak üzerinde durulabilecek noktalardan birisi, hemen tüm kurumlar arasında görülen kopukluğun din alanında fazlaca mevcut olduğudur (Aydın, 2014, s. 299). Medyada din bilgisi hatalarının yansıtılması ise hem bu kopukluğun hem de dinî bilgi yetersizliğinin göstergesidir. Dizilerde dinî göstergeler ile aktarılan sahnelerde bireylerin kutsala olan inancı tazelenmektedir. Bu bağlamda televizyon dizilerinin din ile ilişkisinde dinin kullanışı semboller, görseller, konuşmalar, isimler, işitsel öğeler, imgeler ve göstergeler ile kutsallığın algılanması yapılabilmektedir (Çamdereli, 2014, s. 81). Son dönemlerde yayınlanan dizilere baktığımızda, kültürümüzün, değerlerimizin ve dinî pratiklerin bu dizilerde temsil edildiği görülmektedir. Dizilerin televizyonda popüler bir drama formülü olması bağımlılık yaratıcı niteliklerinden dolayıdır. İzleyici de oluşturulan “bundan sonra ne olacak” tarzı bir merak duygusu dizinin izlenirliliğini etkilemektedir. Bir diğer faktör ise dizinin ne kadar toplumun kültürünün, değerlerini ve dinî inancını yansıttığıdır ki bu faktörde izlenme oranını etkilemektedir. Aynı zamanda diziler de dinî pratiklerin sergilenmesinde kimlik bilincinin korunmasında önemlidir. Din, toplumsal ve kültürel kimlik kategorilerinin belirlenmesinde ve korunmasında önemli bir işleve sahip bulunmaktadır (Çapçioğlu, 2008, s. 175).

Televizyon dizilerindeki artış aynı zamanda toplumsal pratiklere etkisi yönünden de incelenmelidir. Çünkü toplum içerisinde dizi izleyen (televizyon izleyen) sayısı yıldan yıla artış göstermektedir. Dizilerde seçilen mekânlar, kurgulanan senaryolar ve seçilen oyuncular toplumda gündelik yaşam içerisinde bireyi etkileyici unsurlardandır. Eşyanın bireysel kulla-

nımı insandaki paylaşım duygusunu azaltmış, bu etkileşim toplumsal düzeyde de kendini göstermiştir (Geçer, 2012, s. 44). Ulaşılmak istenen refah seviyesinin, dünya mutluluğunun ve huzurun yaşandığı hayatta sıfır sıkıntı ile yaşamını geçirmek düşüncesi (ütöpik hayali) ile yapılandırılmış diziler; toplum içerisinde yaşayış hususunda bazı çatlaklar oluşturabilmektedir. Nitekim birey, etkisinde kaldığı dizi ile gerçek yaşam arasındaki ayrımı kavrayamayacak derecede medyadan etkilenmektedir. Dolayısıyla gündelik yaşam içerisinde gerçekleştiren pratikler üzerinde de önemli etkisi vardır. Örneğin dizilerde kullanılan iletişim tarzının, gündelik yaşamda kullanılmak istenmesi ve ortaya çıkan absürd durum. Daha sonra yaşayış tarzı ve yaşamı kavrayış (hayat felsefesi) yönünden diziler bireyler üzerinde son derece etkili olmaktadır. Son dönemlerde Türkiye’de gelişen dizi sektörü ise ayrıntılı noktalara temas etmektedir. Türk dizilerinin bu kadar başarılı olmasında Türk halkının dizilere gösterdiği ilgidir diyebiliriz (Çamdereli, 2014, s. 79). Televizyon dizilerine başka bir yönden bakarsak; inançları ve değerleri revize eden ve yenilenerek izleyiciler karşısına geçmeye çalışan adeta etkileme ve değiştirme aracı olarak betimlenebilir. Yapılagelen onca dizilerde duygu ve toplumsal pratik bağlamında genel olarak; kıskançlık, özlem, aşk, utanç, korkaklık, cesaret, gizli-saklı iş çevirme vb. duygular üzerinde yoğunlaşırken, kabadayı olma, mahalle babası olma, kötü görümce olma, saf aşık olma, tüm kötü uygu ve düşünceden ayrılmış biri olma vb. gibi toplumsal tipler ve pratikler ortaya çıkarmaktadır. Diziler çok sayıda izleyici çekebilmek için yukarıda tasarımılanan, çok işlenmiş konuları yenileyerek tekrar izleyiciye sunan üründür.

Ticarileşmiş medyalar; geleneksel, kültürel saygıyı sabote etmek, aile, din ve topluluk üzerinde odaklaşan geleneksel değerleri yıpratmak, edilgen tüketicilerden oluşan saf insan sürülerini manipüle etmek ve kandırmakla suçlanmıştır (akt. Geçer, 2014). Kapitalist sistem içerisine dahil olan medya toplumun; gelenek, görenek, örf ve adet, kültürünü ve ahlakını birer metalaştırma yoluna giderek her bir faktör üzerinden kâr amaçlı bir zihniyetle tüketilmesine yardım etmektedir. Bu durum aslında değerlerin törpülenmesi ve tüketilmesine neden olmaktadır; gelecek nesiller için bir ayna olacak, yol gösterecek değerler sisteminin içeriğini, son dönemde kâr için yapılan yapılan diziler törpülemekte ve değiştirmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla bireyin yaşadığı toplumdan uzaklaşması, kendi bireysel kabuğuna çekilerek toplumdan hiçbir şey talep etmeyerek, yaşamını devam ettirmek düşüncesi oluşmaktadır. Medya ile uzun vakit geçiren bir insan bir tür yalnızlaşma süreci yaşamakta, yaşadığı çevreden uzaklaşmaya başlamaktadır (akt. Geçer, 2014, s. 54). İnsanın kendi toplumsal değerler sistemine yabancılaşması, aynı zamanda iletişimden yoksun, hayat enerjisi düşük insan profillerinin oluşmasını neden olacaktır.

Medyanın izlediği yol ve takındığı tavır, bireyin toplumsal bilincine revizyon çalışması yapmasıdır aslında. Televizyon ve diziler ile toplumsal yapının iç dinamiklerini oluşturan kültür, değerler, gelenek, görenekler, din üzerinde etkisi olduğu gibi toplumsal pratiklerin değişimi

ve yeniden şekillenmesinde, ayrıca dinî pratiklerin farklı bakış açıları ile tekrar yorumlanması ile değişim ve dönüşüme etkisi vardır. Bu durum ileriki zamanlar için patolojik bir sorunlar yumağı oluşturabilir. Fakat bu sorunlar yumağının oluşmaması için, öncelikle birey olarak merak duygumuzun artması, araştırma- soruşturmayı ihmal etmeme, kritik ve analitik düşünmeyi öğrenmek gibi bireysel yönden hazır olmamız gerekmektedir. Daha sonrasında ise toplumun bu konularda bilinçlenmesi için toplumsal değerlerin aktarıldığı kurum ve kuruluşların oluşturulduğu, medyanın özellikle de televizyon dizilerinin uygunluğunu test edecek değerler sistemi bilgisine sahip, olgun, ferasetli bir ekip ile kontrollerin sağlanması ve bu tür ve bu tür ve buna benzeyen tedbirlerin alınması ile medyanın korkutucu yürüyüşünün önüne ufakta olsa bir set çekmiş olunabilir.

Toplumsal Ve Dinî Pratiklere Etkisi Yönünden

Yunus Emre Aşkın Yolculuğu Dizisi Analizi

Bu bölümde TRT1 kanalında 10 Haziran 2015-24 Mayıs 2016 tarihleri arasında yayınlanan *Yunus Emre Aşkın Yolculuğu* dizisinin söylem analizi tekniği ile incelenerek ve bununla beraber toplumsal ve dinî pratiklere yönelik spesifik bir bakış açısıyla birlikte incelenerek açıklanması hedeflenmektedir. *Yunus Emre Aşkın Yolculuğu* dizi-film şeklinde kurgulanan, senaryo ve hikâye kaynağını Mustafa Tatçı'nın derlemeleri ve İbrahim Has'ın *Tezkireyi Has Menakıbı*ndaki Yunus Emre rivayetinden almıştır.

Yunus Emre Aşkın Yolculuğu dizisi 2 sezon şeklinde yayınlanmıştır. 1. sezon başlangıcı 18 Haziran 2015 tarihi olup Ramazan ayı boyunca her gün yayınlanmıştır ve 16 Temmuz 2015 tarihinde bitmiştir. 2 sezon ise 19 Ocak 2016 tarihinde başlangıcını yapmıştır ve her hafta Salı günleri 24 Mayıs 2016 tarihine kadar yayınlanmıştır. Dizi toplamda 44 bölümden oluşmaktadır ve her iki sezonda eşit bölümler (22/22) yayınlanmıştır. Bazı oyuncularla yapılan röportajlarda “Yunus dizisinin çekiminden önce birçok eğitim aldık” şeklinde açıklamada bulunmaktadır. Dolayısıyla toplumsal hafızada önemli bir yeri olan ve dahi kültürel dini yönden de etkili olan Yunus’un ve yaşam biçiminin, yaşadığı koşulların, yaşadığı toplum tipinin ve konuşulan dil arasında, mekânsal hafıza hakkında bir bilgi birikimi olmalı ve günümüze de bu bilgi uygun şartlar ile birlikte iletilebilmelidir. Dizinin geneline baktığımız zaman bu şartları ve bilgi birikimini başarılı bir şekilde aktarabildiği görülmektedir. Genel olarak dizinin künyesi aktarılmıştır. İlerleyen satırlarda *Yunus Emre Aşkın Yolculuğu* dizisinin kısa özeti ile birlikte analizini ve kurgulanan o dönemden bu döneme yansıyan toplumsal ve dinî pratiklerin açıklanması vurgulanması ile devam edilecektir.

Yunus girdiği imtihanlardan üstün başarı göstererek arkadaş ve hocaları tarafından takdir ile karşılanmaktadır. Bu dönemde Yunus Emre’nin kişilik tipi gayet kendinden emin, gururlu ve tek doğru bilginin medrese ilmiyle gelen bilgi olduğunu savunan ve dahi tekke

ve şeyhlere karşı önyargılı, tahammülsüz ve faydasız olarak görmekte ve düşünmektedir. İcazet sınavının ardından kadı olarak gönderileceği şehir belirlenmektedir. Yunus kendinden yaşça büyük olan Tabduk Emre'ye karşı da gururlu ve burnu havada bir şekilde iletişim kurmaktadır. Dizinin başından itibaren ve sonuna kadar Yunus Emre olduğunu ve adalete zarar verecek her türlü durumu, nesneyi, kişiyi etkisiz hâle getirmek gerektiğini ve her daim adaleti tanzim etmek gerektiği vurgulanmaktadır. Adaletin ve hakikatin korunması için ise şeriatın gerekliliği vurgulanmaktadır. Burada yine tekke ve kerameti kendinden menkul şeyhlere itibar edilmemesi düşüncesini yinelemektedir. Dizinin sonuna kadar adalet, hakikat, marifet kavramları alt mesaj olarak verilmektedir. Genel olarak baktığımızda aşk, sevgi, yol, derviş, adalet, hakikat, marifet ve adalet kavramları üzerinden aşırı önem gösterildiği ve vurgulandığı görülmektedir.

Yunus, Nallıhan sokaklarında teftiş etmek için ve halkın nasıl bir hâlde olduğunu görmek ve bilmek için gezmektedir. Kadı hanede Kadı'nın hükmünü kaleme alan bir kâtip ve baş yardımcılığını yapan Subaşı bulunmaktadır. Günler geçmekte iken Yunus kendince görevinde adaleti tanzim etmeye gayret etmektedir fakat halk kadı hakkında ve dahi onun verdiği yanlış hükümler ile birlikte Kadı'yı benimsememektedir ve hoş karşılamamaktadır. Yunus Emre'nin de ruh dünyasında fırtınalar kopmaya başlamıştır ve gerek yanlış aldığı kararlardan dolayı gerekse gördüğü rüyasından dolayı dalgın bir hâldedir. Zaman geçmiş ve işlenen bir suç olayının neticesinde Tabduk Emre dergâhında arama yapması gerek hasıl olmuştur. Dergâha vardığı zaman Molla Kasım ile karşılaşmıştır ve Yunus Emre'nin dergâha girmesine ve dergâhı aramasına kati suretle izin vermemiştir. Bu durum karşısında sinirlenen Yunus şeyhin bulunduğu yere yönelerek onunla görüşmek istemiştir. Sonrasında yolda tanıştığı adamın şeyh Tabduk Emre olduğunu anlamıştır. Halk arasında Tabduk Emre dergâhını basan Kadı olarak anılmaktadır artık Yunus. Çünkü halk için tekke, dergâh, şeyh kutsal bir anlam ifade etmektedir.

Toplumsal yaşamın ve gündelik yaşamın aktarımına baktığımızda dönemin konuşma dilini, bireyler arasındaki ilişkiyi, yönetim kesimi ile halk arasındaki iletişimi, ticaret konusunda, gerek yaşanan dönemin sosyo-politik durumunu, sosyo-kültürel uyumunu başarılı bir şekilde yansıttığı görülmektedir. Biyografik bir dizi olmasına rağmen Yunus Emre'ye odaklanmak yerine onun yaşam dünyasını da yansıtarak Yunus'nin kimliği, kişiliği izleyicilere aktarılmıştır. Dönemin ekonomik getirisi ise kervanlar ile yapılmakla birlikte hayvancılık, rençberlik, minbercilik, demircilik, Keçecilik, şerbetçilik gibi iş ve meslek grupları da bulunmaktadır. Fakat o dönemde Selçuklunun ve birçok vilayetin korkulu rüyası Moğollar vardır. Ak, temiz, uslu, pırlı pırlı, her yönüyle sağduyulu ve müspet, alçakgönüllü Selçuk hayat tarzı, Haçlı taassubu ve Moğol barbarlığının yaptığı yıkıntı ve çöküntüyü sonuna kadar karşılamazdı (Karakoç, 2016, ss. 9-10). Dolayısıyla Moğol'un bu uyguladığı zulüm politikası top-

lumda sosyal güveni, ticari güveni ve de siyasi güveni tehdit etmektedir. Buna bağlı olarak ticarete beklenilenin altında bir gelişme olmaktadır. Ahi ocağının niteliğini, niceliğini, ve üstlendiği görevlerin yansımalarını diziden kesitler hâlinde bulabiliriz. Ahi ocağı, ticaret-hanelerin resmî kayıtlarının tutulduğu bir kurum olduğu kadar, iş ahlakını, adab-ı muaşeret kurallarının öğretildiği, zor durumda olan kimselere yönelik yardım oluşturma, ticaret ilmini ve de okuma-yazmanın da öğretildiği, cezai işlemlerin uygulandığı vb. birçok işlevi içerisinde barındıran bir kurumdur. Her şehir veya bölgede ise Ahi kurumunu temsil eden bir Ahi ağası (başkanı) bulunmaktadır. Ana merkeze olan istek, şikâyet, öneri ve durum değerlendirmeleri ahi ağası tarafından iletilmektedir. Burada genel olarak toplumsal sistem içerisinde oldukça önemli olan toplumun ekonomik tabanın niteliği aktarılmıştır.

Yunus gördüğü rüyasının (aslında gerçek olaydır fakat dizide rüya süsü verilerek aktarılmıştır) etkisinden kurtulamamaktadır. Rüyasında Hacı Bektaş-ı Veli Hazretlerinin huzuruna gidip buğday istediğini beyan etmektedir ve huzura eli boş gidilmeyeceğini düşündüğünden alıc diye tabir edilen yiyecekte Hazrete sunmuştur. Hacı Bektaş-ı Veli ise kapısına geleni eli boş göndermekten imtina ile kaçınır. Dolayısıyla Yunus'a isteğini sorduğunda; Yunus buğday istediğini beyan etmektedir. Hacı Bektaş-ı Veli, Yunus'un içindeki o cevheri ve ışığı görmüş olsa gerek ki, buğday yerine himmet teklif etmiş, Yunus ise kabul etmemiştir. Daha sonrasında nefes verelim diyerek yinelemiş teklifini, Yunus ise tekrarlamış: Himmetle, nefesle karın doyar mı sultanım. Bana buğday gerektir diyerek Hacı Bektaş-ı Veli'nin sunduğu teklifi reddetmiştir. Aradan çok kısa bir zaman geçtikten sonra Yunus Hazretin yanına gelerek aman dilemiş ve nefes ve himmete tekrar talip olmuştur. Fakat Hacı Bektaş-ı Veli şu cevabı vermiştir: Senin kilidini açacak anahtarı Tabduk Emre'ye verdik var git onda ara nasibini. Yunus gördüğü bu rüyadan (!) sonra hayatını sorgulamaya başlamıştır. Fazla bir süre geçmeden kadılık görevini bırakmak istemiştir fakat ondan önce adaletle göremediği davaları tekrardan bakarak, adaletli bir hüküm vermek istemiştir. Çünkü adalet suçu, suçluyu aramak değil, adalet her daim masumiyeti korumaktır.

Yunus dergâha gelir gelmez değil fakat belirli bir süre sonra derviş olarak kabul edilmiştir. Derviş iş iledir düsturu ile birlikte, gerek dili gerekse bedeni boş bırakmamak dervişliğin en birincil vazifesi olmaktadır. Dergâh ile şeyhin hanesi aynı külliye içerisinde bulunmaktadır. Yunus kalacağı hücreye yerleştikten sonra Tabduk Emre kendisine ilk görev olarak dergâhın temizlik işleriyle alakadar olmasını vermiştir. Aşıkârdır ki verilen görevden maksat iş yaptırma değildir, nefsin isteklerini azaltmak, nefsi öldürmektir. Tabii ki Yunus bu görevi ilk duyduğunda pekte hoşnut olmadı, kadılıktan temizlikçiliğe gelmek zor olsa gerek insana. Buradan amaç ise nefsin yedi mertebesinden emareden kamile bir yol açmaktır. Aşk'ta bu yolda en büyük yardımcı olmaktadır. Tabduk Emre'den rivayet odur ki: "Aşk'la yürüyen sırtında dünya taşır, aşk 'sız yürüyen ise sırtında bir ceset taşır". Yunus için artık aşkın yolculuğu başlamıştır.

Zaman geçip gitmektedir. Tabduk Emre, Yunus'un kendisini sürekli ön plana çıkarmasını fark etmiş ve bu durumu düzeltmek için kendisine "Ben bilmem" zikrini çekmesini telakki etmiştir. Böylelikle Yunus kendi iç aleminde ki ben ile yüzleşmektedir. Aradan uzun bir zaman geçmiştir ki Yunus'a sakalık görevi verilmiştir. Bı arada Yunus nefsi ile büyük mücadeleler vermektedir. Genel olarak idealist, realist bir görüşe sahip olan Yunus içinde bulunduğu ruh hâlini ve durumunu kimseyle paylaşmamaktadır. Soranlara ise ben bilmem demektedir. Böyle yapması bir bakıma aslında Yunus'un özgürlük alanının sınırlarını çizmektedir. Dizi de Yunus dergâhtan 2 kez ayrılmaktadır. Birincisinde yaptığı görevleri ve çektiği birçok eziyeti şeyhine bildirmesinden ötürü şeyhin onu yanında istememesi, çünkü Tabduk Emre "hikâye etmek dahi şikâyet etmektir" demektedir.

Aslında izleyici ekrana kilitleyen ve devamı yok mu? Sorusuna akıllara kazıyan bir sezon bitirışı olmuştur. İkinci ayrılması ise Tabduk Emre'nin "40 yıldır şu kazanda kaynıyorsun hâlâ dünya kokuyorsun" şeklindeki siteminden dolayı olmuştur. Her iki ayrılıştaki Yunus'un Tabduk Emre'ye bağlılığını ve nefs basamaklarını birer birer geçmesini sağlamıştır. Allah'ın dostluğu rahmetiyle, kulun dostluğu ise ibadetiyle görülür (Pala, 2011, s. 87). Dolayısıyla rahmet deryasına girebilmek için ibadet simidine tutunmak gerekmektedir. Yunus halk içerisinde sevilen, sayılan birisidir. İnsanlara güven vermektedir konuşmaları. Ayrıca Yunus oldukça zeki bir kişiliğe ve siyasi kabiliyete ilim yönünden de donanımlı biri olarak yansıtılmaktadır. Bazı kitaplarda Yunus'un okuma yazma bilmediğine (ümme) dair görüşler paylaşılsa da genel kanı Yunus'un ümmi olmadığı üzerine olmaktadır. Nitekim "elif okuduk ötürü Pazar eyledik götürü" dizelerinden de anlaşılabilmektedir.

Dizi içerisindeki kurguya ayrıca o dönem tarihsel serüveni izlediğimizde toplumsal katmanlar arasında şeffaf bir geçişkenlik bulunmakta iken, edebiyat, sosyoloji, felsefe vb. disiplinler halk arasında dikkat çekmemekte hatta tepkiyle karşılanmaktadır. O dönemde insanlar Kadi, yönetici, hoca, şeyh gibi toplumun yönlendiren ve merkezi bir konumda bulunan meslek gruplarına ilgi göstermektedir. Devlet kurumu ile din kurumu arasındaki gergin ipin ve hassas ilişkinin aktarımı başarılı olmuştur. Nitekim yönetici kesim; halkın sevgisini kazanmak için halkın değer verdiklerine değer vermeleri gerekmektedir. Dolayısıyla halk ve yönetici kesim uyum içerisinde yaşayabilir. Dönem dönem yönetici kesim ile Tabduk Emre arasında tartışmaların olması halkı yönetim kesimine karşı kıskırtmıştır, toplum içerisindeki huzur ve güven ortamı bozulma tehlikesi içerisine girmiştir. Bir toplumu ekonomik, siyasi yönden yönetebildiği gibi sevgi, hoşgörü, saygı gibi edep ve ahlak çerçevesinde de yönetilebilir. *Yunus Emre Aşkın Yolculuğu* dizisi toplumsal sistem içerisinde unutulmuş birçok pratiği hatırlatmaktadır. Örneğin dizi içerisinde en çok üzerinde durulan kavramlar; adalet, hakikat, hak... Hak kavramı ve dahi anlamı toplumsal sistem içerisinde önem arz etmektedir.

Günümüzle kıyasladığımız zaman ise hak kavramının geçerliliği yitirmeye yüz tutmaktadır. Hakların en önemli olarak ise kul hakkının önemini vurgulamaktadır. Geniş perspektiften bakıldığında ise kul hakkı toplumsal ve dinî pratiklerin çerçevesinde önemlidir. Kul hakkını önemsenmemesi o toplum içerisindeki güveni ve merhameti zedeler zedelenen merhamet ve güven ile birlikte o toplumsal sistem içerisinde bozgunculuk artar. Bozgunculuğun artışı ise o toplumsal işleyişi bozabilir ayrıca sapkın davranışların zuhur etmesine neden olabilir. Bundan dolayıdır ki hem hak kavramı hem de kul hakkı kavramı birey ve toplum için önemli bir konumdadır ve olmalıdır.

Dizi içerisinde Yunus; Mevlana ile tanışık olduğunu belirtmektedir. Bunun yanı sıra Geyikli Baba ve Balım Sultan hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. Mevlana'yı, Balım Sultan'ı, Geyikli Baba'yı, Tabduk Emre'yi, yani çağdaş bütün uluları aynı sevgiyle örnek gösterir (Karakoç, 2016, s. 21) *Yunus Emre*. Dizi, insanların gözünde oldukça büyüttüğü tasavvuf ilminin ve tasavvuf anlayışını makul ve anlaşılır bir seviyede aktarmaktadır. Öyle ki tasavvufta alınan mertebeleri, nefis mücadelesi, ilmî ve dinî hassasiyet, zikir, sevgi, adalet, hakikat, marifet vb. birçok kavramın zihin dünyamızda yeniden anlam bulmasını sağlamıştır. Tasavvufa yönelen birey kendini terbiye etmek niyetindedir. Terbiye, insanın isteklerini, dolayısıyla davranışlarını toplumun anlam-değer dünyasına göre yönlendirme, tehzip etme işidir (Fazlıoğlu, 2016, s. 110). Dolayısıyla terbiye, beraberinde toplumun anlam-değer pratiklerini gündelik yaşamda uygulama ile birlikte olmaktadır. Uygulanan pratikler ile birey anlam-değer yüklü bir yapıya haiz olmaktadır. Düşüncesi, eylemleri vb. faaliyetler bu çerçevede gerçekleşmektedir. Dolayısıyla tasavvuf insanı terbiye ederken edepli bir insan eylemektedir.

Yunus artık nefis mertebelerini aşmaktadır, her mertebede dile farklı bir zikir vacip olmaktadır. Mutmaine mertebesine kadarki süreçte Şeyh bulunduğu hâlet-i ruhiyeyi izleyicilerle paylaşmakta iken bu mertebeden sonrasında paylaşmamaktadır. Çünkü bu mertebeden sonrasının Aşk'la yürüyeceğini ve kişinin iç dünyasına bağlı olduğunu belirtmektedir. Yunus nefsin basamaklarından birer birer çıkarken Molla Kasım ile olan iletişimde Molla Kasım tarafından problemler çıkmaktadır. Molla Kasım, Yunus'un bu denli herkes tarafından sevilmesi ve sayılması dahi şeyh tarafından da ilgi odağı olması Molla Kasım'ın dikkatini çekmektedir ve bu durumdan hoşnut olmamaktadır. Molla Kasım şeriatın bir temsilini ve keskin kurallar ve sınırlarla çevrili bir alanı temsil etmektedir. Yunus Emre ise sevgiyi, hoşgörüyü, sağduyuyu temsil etmektedir. Hakikatin muhatabı insandır. Hakikat özdür. Öz ise yegâne-dir. Kısacası dervişin dışı şeriat içi ise hakikat ile dolu olmalıdır ikisi de birbiri için gereklidir.

Dizi içerisinde kişinin dervişlik yolunda aldığı yol, tasavvuf anlayışı farklı bir şekilde işlenmiştir ve bu durum izleyiciler tarafından olumlu karşılanmıştır. Nefis mertebelerinin bitışı ve yeni bir mertebeye ve zikre geçiş ya dervişin rüya görmesi yoluyla ya da şeyhin dervışı bir sonraki zikir ve mertebeye geçirmesi ile olmaktadır. Yunus dergâhın temizliğini, sakalık, da-

nışmanlık yanında dergâhın 40 yıl boyunca odunculuğunu yapmıştır. Bu arada dizi de olan fakat taranan kaynaklarda bulunamayan Yunus Emre'nin danışmanlık görevi Candaroğlu Beyliği için yaptığı gösterilmektedir. Sonrasında dergâhın odunculuğuna geçmiş ve 40 yıl boyunca dağlardan dergâha odun getirmiştir. Gecelere kadar dağda doğru odun aramakla vakit geçiren Yunus Emre şeyhin sohbetlerine katılmaktan mahrum kalmaktadır. Bu durum dervişler tarafından dahi Tabduk Emre tarafından dikkat çekmektedir.

Bir zaman Yunus Emre'nin yine dağdan geç geldiği vakit Tabduk Emre odunluğun önünde ve bütün hazirunun içerisinde Yunus Emre'ye: "Kaç yıldır bu dergâhın kazanında pişiyor-sun? Ve hâlâ dünya kokuyorsun Yunus" şeklindeki azarı sonucunda Yunus Emre dergâhtan sessizce ayrılıp gitmiştir. Zaman geçmiş ve yolda 2 derviş ile karşılaşmıştır. Bu karşılaşma Yunus'un kendi ile yüzleşmesini belirtmektedir. Ki 2 derviş ile bir mağaraya sığınıp Allah'tan yemek isteme konusu vardır. Burada dervişlerin dualarına karşın verilen cevaplar Yunus Emre'yi daha tedirgin etmektedir. Çünkü kendini onlar kadar kabiliyetli düşünmemektedir. Bunun üzerine Yunus'a dua sırası geldiğinde; diğer dervişlerden farklı olarak onlara verilen nimetten bir fazlası ile duası karşılık bulmuştur. Yunus hemen orada dervişlere kimin adına dua istediklerini sormuş ve aldığı cevap karşısında irkilmiş ve kendinin farkına varmıştır. Bundan sonra Yunus yaptığı hatanın farkına varmış ve dergâhın yolunu tutmuştur. Tabduk Emre'nin azarlamasının ne manaya geldiğini anlamıştır. Çünkü kime azar, ona nazar vardır. Tabduk Emre'nin huzuruna vardığında aradan uzun zaman geçmiştir. Ve gözleri görmemektedir artık Tabduk'un. Yunus huzura vardığı zaman Hanım Ana ile karşılaşmıştır ve orada Yunus'a şeyhin birazdan çıkacağını ve kendisinin eşikte durmasını söylemiştir. Sonrasında şeyhi Yunus'a dokunduğunda hanımına "kim bu?" şeklinde soru sormuş ve hanımından "Yunus" cevabını almıştır. Sonrasında Tabduk: "Hangi Yunus?" demiş ve devamında "Bizim Yunus mu?" demiş. Eğer "Bizim Yunus mu?" kelamını söylemeseydi Yunus Emre'yi affetmediği manasını Hanım Ana belirtmektedir. Yunus Emre'nin affedilmesiyle birlikte, Yunus Emre hakikat yolunda ilerlemektedir. Nefs mertebelerini aşmaktadır. Ve sonrasında Tabduk Emre'nin kızı olan Bacım Sultan ile evlendirilmiştir. Ve evliliklerinde Fatıma, İbrahim ve İsmail adında çocukları olmuştur. Sonrasında Tabduk Emre Yunus Emre'ye "Hacı Bektaş pirimizin bize verdiği anahtarı sana verdik ve hazineyi açtın. Artık sana yolculuk gözükmemektedir bir postta iki aslan oturmaz" söylemesiyle birlikte Yunus Emre, Tabduk huzurundan ayrılıp başka diyarlara göç etmiştir. Göç ettiği yer konusunda ağırlıklı olarak Karaman ve Sivrihisar üzerinde durulmaktadır. Fakat nerede meftun olduğu kesin olarak bilinmemektedir.

Dizinin genel bir özeti aktarılmıştır. Bu paragrafta dizinin içerisinde yansıtılan toplumsal ve dinî pratiklerin analizi aktarılabacaktır.

Dönemin tarihsel ve sosyo-kültürel bağlam içerisinde aktarımında ve dönemin toplumsal pratiklerinde günümüzde unutilan veya pratiğin anlam bütünlüğü kaybettiği pratiklerin ha-

tırlatılması ve aktarılması konusunda dizi, ciddi çabalar göstermiştir. Dizide özellikle hak kavramına, adalet kavramına, sevgi kavramına, hoşgörü kavramına ve bu pratiklere vurgu yapılmaktadır. Dolayısıyla bu kavramların uygulanabildiği dinî ve toplumsal pratikler günümüzde anlamsal bütünlüğünü kaybettiği düşünülmektedir. Ayrıca tasavvuf anlayışına farklı bir pencereden bakarak dimağlarda eksik veya hatalı tasavvuf bilgisine ve pratiğine ışık tutmaktadır.

Molla Kasım'ın canlandırdığı ve anlam verdiği şeriat dünyası ile bilinen tasavvuf anlayışının aslında hoşgörsüz, sevgisiz, saygısız, merhametsiz, adaletsiz, hakikatsiz de olamayacağını vurgulamaktadır. Dizi bir yönden de dervişin dış sınırlarının şeriat kuralları ile belirlenmesinin yanı sıra içerisinde hakikatin, adaletin, sevginin ve merhametin de bulunması gerektiğini vurgulamaktadır. Kollektivitenin önemine vurgu yapan pratiklerin sergilenmesi de vardır. Dervişlerin namaz vakitlerinde cemaat şeklinde namazlarını kılmaları, yemek zamanı dahi birlikte oturup yemeleri, sohbet halkalarında dahi zikir meclislerinde bir birliktelik vurgusu yapılmaktadır. Birliktelik vurgusu toplumsal morali dengede tutmakta oldukça etkili iken bireysel çabanın da önemi belirtilmektedir.

Yunus Emre'nin yaşadığı çağ ve zamansal düzlem modern öncesi dönemi yani geleneksel dönemi kapsamaktadır. Dolayısıyla henüz beton ve teknoloji insan ve doğanın arasını ayırmamış ve araya set çekmemiştir. İnsan belki de doğayla bu kadar yakın temas kurduğu zaman kendi içsel dünyasını keşfedebilmekte ya da doğanın eşsiz düzeni ile her an olan etkileşimi insanı bu yolculuğa sürüklemektedir. O dönemin temel geçim kaynakları tarım, hayvancılık ve ekseri ticaret şeklinde olmaktadır. Bir belde de refah ve huzurun temini için ekonomik kalkınma, zirai yatırımın öncüllüğü ve önemi vurgulanmaktadır. Nitekim dizi içerisinde Tabduk Emre'nin söylediği "kılıç yurt alır, ekin yurt tutar" cümlesi tespiti doğrular niteliktedir.

Siyaset pratiğinin gerekliliğine ve önemine de vurgu yapmaktadır. Ayrıca siyaset ile güç arasındaki dengenin korunması konusunda ipuçları vermektedir. Nitekim yönetici kesim gücü ve yönetmeyi, yargıyı elinde bulundurmaktadır. Dolayısıyla toplumun üzerinde bir baskı aracı olmaktadır. Zaman zaman ahiler ile iktidar kesimi arasında tartışmalar ve isyan hareketlerine girişim gösterilmiş olsa da toplumda huzur dengesini sağlayan bir dergâh, bir şeyhin önemi ve üstlendiği rolün etkinliği vurgulanmaktadır. Öyle ki dini anlatmanın ve halkı irşad etmenin bir şubesi olan dergâhlar toplumsal hafıza da önemini korurken, şeyh, derviş gibi kavramlarda önem kazanmaktadır.

Dini pratiklerin anlamsal bütünlüğünü ve uygulandığını da betimlenmektedir. Tabduk Emre'nin Pazartesi ve Perşembe sohbetleri ile insanları huşuya gark etmesi ve bilgilendirmesi bunun yanı sıra salt bilgi ile insanları bunaltmak yerine bilgiyi hikâyeleştirerek aynı zamanda kıssalar ile zihinlere ve gönüllere aktarabilmenin kolaylığı ve gerekliliğine örnek gösterilmektedir. Zikir meclisinin oluşturulması hususu ise insanların zihinlerinde tam olarak anlamsal bir bütünlüğe ulaşamamış kavram olmaktadır. Dolayısıyla dizinin bir faydası

olarak niteleyebileceğimiz zikir meclisinin nasıl kurulduğu, neler yapıldığı ve ne gibi faydaları olduğunun kısa bir bilgisini dizi üzerinden öğrenilebilmektedir. Zekât olgusuna yönelik de bir bilinçlendirme yapılmaktadır. Bunun yanı sıra zekâtın sadece mal varlığı ile yapıldığını belirtmektedir. Şöyle ki zekât bir tek maddeden ibaret değil, aklın zekâtı ilim, dilin zekâtı zikir, gönlün zekâtı da aşktır şeklinde nitelendirilmektedir. Sadaka ve zekât pratiğinin unutulduğu ve uygulanmadığı toplumlarda birlik anlayışı zayıflar. Dolayısıyla vurguladığı Protestan zihniyetinden türeyen biriktirme hastalığına maruz kalınmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Azdan az çoktan çok verilerek her yönden bereketleneceğini, toplumsal ve bireysel mutluluğa erişilebileceği belirtilmektedir.

“Usulsüz vusul olmaz” bu kelamı kibar dizi içerisinde çok kez söylenerek akıllara kazınmaktadır. Usul yani yöntem, yol, teknik gibi manalara gelmektedir. Vusul ise netice, sonuç, kavuşma gibi manalara gelmektedir. Buradan hareketle yapılan her pratik: o pratiğin gerektirdiği temel şartları sağlamalı ve sonrasında sonuca ulaşılabilirliktir. Her eylem beraberinde bir yöntemi ve anlamsal bütünlüğü beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla insan her ne hâl ile meşgul ise o hâlin anlam ve değerinin hissetmekte bilmekte kavramakta ve yaşamaktadır. Günümüzde ise usul olmadan vusul, sevmeden sevmek, vermeden zengin olmak, sınanmadan cennete gitmek vb. niyet olmaktadır. O dönem ile günümüzü kıyasladığımız zaman bu denli acıklı bir manzara görünmektedir. Atalet sahibi bir toplumsal ruha bürünmektedir.

Adalet kavramına ve dahi duygusuna aşırı önem verilmektedir. Öyle ki adalet duygusundan mahrum niteliğe sahip kimseler dini bir inanca sahip olsalar dahi onları sınırlandırıcı etkenler farklıdır. Dinî bir inanca sahip olsalar bile adalet anlayışlarında zahiri bir çerçeve ile yetinir; cezalandırılma ya da ayıplanma korkusuyla, biçimsel hukuk ve toplumsal geleneklerin sınırları içinde kalmak kaydıyla adil (!) olmaya çalışırlar (Fazlıoğlu, 2016, s. 107). Adalet sonuna kadar masum ve masumiyeti aramaktan ibaret olmalıdır. Görünen kınayıcıların kınamasından değil de asıl kınayıcı olandan çekinmek gerektiği belirtilmektedir. Yunus Emre kadılık için icazet aldığı zamanda icazetini veren hocası “Her daim adaleti yazasın” diye telkin etmiştir. Dolayısıyla adalet kavram ve pratik olarak toplumsal sistemde ve dahi dini hayatta önemli bir yere sahiptir.

Misafir anlayışı ve misafire yönelik uygulanan pratikler göze çarpmaktadır. Dizide aktarılan misafir profili; tanrı misafiri kategorisinde değerlendirilmekle birlikte misafirin statüsü, ekonomik durumu, siyasal konumu vb. gibi statü belirteci hiçbir etken önemli değildir. Gelene niye geldin gidene niye gidiyorsun yerine gelenin yeri, gidenin yolu hazır mentalitesi içerisinde bir misafir anlayışı aktarılmaktadır. Misafirin bakımı, ikramı vb. ihtiyaçlarında oldukça ehemmiyet verilmektedir ve memnun ve hoşnut olması için gayret sarf edilmektedir. Çünkü misafir kutsal bir anlam bütünlüğünü temsil etmektedir. Misafirlik için Tabduk Emre dergâhına gelen kimselerden çok azının yurduna geri döndüğünü, çoğunun Tabduk Emre’nin

müridi olmak istediği dizi içerisinde dervişlerden aktarılmaktadır. Tabduk Emre'nin saf, duru ve halisane niyeti ile yaklaşımı insanlar üzerinden bir etki bırakmaktadır.

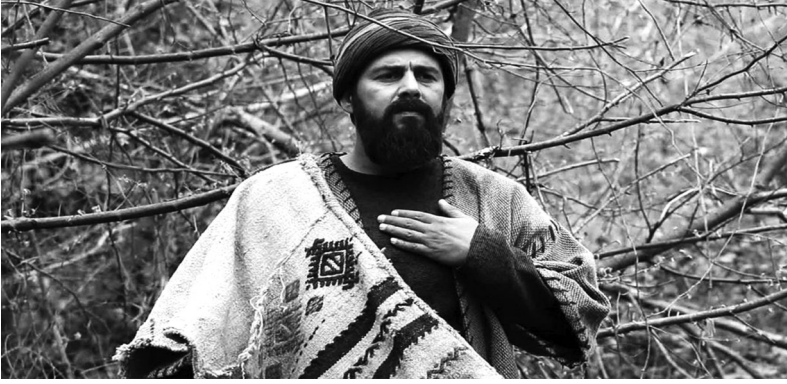
Seyahate dahi çıkılacağına belirli kurallar ve normlar etrafında yapılması gerektiğini dizi aracılığıyla aktarılmaktadır. Seyahate tek başına çıkmanın zaruri durumlar haricinde sakıncalı bir durum olduğunu ve dahi seyahate çıkmanın sabahın erken saatlerinde yani sabah namazı ertesinde çıkılmasının faydalı olduğu belirtilmektedir. Belirlenen adap ve normlar Hz. Muhammed (s.a.v) yaptığı pratikler ve söylediği sözler ile sabitlenmektedir. Said İbnül Müseyyeb (r.a) anlatıyor: "Rasulullah (s.a.v) buyurdular ki: "Şeytan tek başına olanla, iki kişi beraber olana sıkıntı verir. Eğer üç kişi olurlarsa onlara sıkıntı veremez"" [Muvatta, İsti'zan 36, (2,978).] Sahr İbnu Vedâa el-Gâmidi (radıyallâhu anh) anlatıyor: "Resûlullah (aleyhissalâtu vesselâm) şöyle dua ederdi: "Allah'ım, ümmetime erkenciliği mübarek kıl". Nitekim, Aleyhissalâtu Vesselâm Efendimiz bir seriyye veya bir ordu göndereceği zaman, onu günün erken saatinde yola çıkarırdı. Sahr tüccardı, o da ticarete günün ilk saatinde çıkardı. Böylece zengin oldu ve malı arttı." [Ebû Dâvud, Cihâd 85 (2606); Tirmizî, Büyû 6, (1212).] Hadislerin ışığında seyahate yönelik yapılması gereken pratikler belirtilmektedir. Ayrıca dizide seyahat sürecinde bireyin herhangi bir misafirhane de üç günden fazla kalmasının etik olmadığı vurgusu yapılmaktadır.

Beden hareketlerinin, konuşma zamanının ve konuşma üslubunun her daim bir edep çizgisinde ve belirlenen kurallar çerçevesinde gerçekleştirilmektedir. Ayrıca pratiklerin uygulanmasında "edep" kavramının ve "usulsüz vusûl olmaz" önemi kavranmaktadır. Şeyhin huzuruna girerken dahi çıkarken, şeyh ile konuşmaya başlarken dahi dinlerken sürekli olarak edep çizgisini korumalı ve çizilen kurallar bütününe riayet edilmelidir. Dizi de şeyhin huzuruna girerken şekildeki (Fotoğraf 1) konumda olması gerektiği aktarılmaktadır.



Fotoğraf 1.

Ayrıca şeyhin huzurunda şeyhin izni çerçevesinde hareket edilmektedir. Dervişlerin temel endişesi emrine karşı gelmek veya Şeyh'ten korktuklarından değil, aksine "saygısızlık yapıp da şeyhin küsmesine sebep olur muyuz?" endişesinden dolayı yapılagelmektedir bu pratikler. Gündelik yaşam alanı olarak insanlar kişisel ihtiyaçlarını giderdikleri, hasbihâl ettikleri bir çarşı içerisinde birleşmektedir. İnsanlar arasındaki iletişim sözle olduğu kadar jest ve mimiklerin rolü de iletişimin sağlanmasında oldukça etkilidir (Fotoğraf 2). Çarşıda, dergâhta insanlar birbirleri ile karşılaştıklarında bedenlerini de dillerine eşlik ederek selamlaşırlar.



Fotoğraf 2

Zikrin kelime manası anmaktır, hatırlamaktır. Dolayısıyla insan her zaman en sevdiğinin ismini zihninde tutmak için tekrar eder, önce dile kolaylaşır sonra kalbi yumuşatır sevdiğinin isminin sürekli hatırlanılması. Tabii ki buradaki zikirden maksat ilahî sevgiyi hatırlamaktır. Ve insanın içsel yolculuğuna gidişinde bir aracı olmaktadır. Dinî bir pratik olarak aktarılan zikir ve zikir halkasının oluşturulması toplumsal sistem içerisinde de önemli bir duygu ve anlam bütünlüğünü vermektedir. Nitekim zikir meclislerinin oluşturulması kolektif bir mana ve anlam etrafında buluşmayı aktarmaktadır. Dizi içerisinde zikir sahneleri (Fotoğraf 3)'teki gibi kurgulanmıştır. Ve bu durum tepki çekmek yerine olumlu karşılanmıştır. Zira zikir, tasavvuf, derviş gibi kavramlar önceleri üstü örtülü ve karanlık kavramlar olarak insanların zihinlerinde durmaktaydı, dizi ile birlikte karanlık kavram olmaktan çıkarak araştırılmaya ve merak uyandırmaya başlamıştır.



Fotoğraf 3.

İnanç asildir. İnancın çevresi ahlak, medeniyet, gelenekler, adetler ile çevrilidir. Eksik olan ise inancın asilliğini manevi ve maddi bilincin her yerine nakşedememek. Günümüz toplumunda görüle gelen en muhkem ve en zaruri sorun teşkil etmektedir bu durum. Dolayısıyla inancın gereği olarak bağlanılan değerler ve kurallar gündelik hayatın, düşüncelerin, pratiklerin şekillenmesinde sınırlandırılmasında önemli rol oynamaktadır. Çevrenin etkisi, kültürel dokunun etkisi, toplumsal yaşamın etkisi vb. etkiler inancın bireyde nasıl şekillendiği, ne derece etki yaptığını belirlediği gibi kişinin burada içsel dünyası da bu inancın şekillenmesine ev sahipliği yapmaktadır. Öyle ki birey, düşüncesini, gündelik yaşamda uyguladığı pratikleri, benimsediği inançtan ve inancın çevresinde gelişen değerler ve kültürel dokulardan hareketle edinmiştir. İnanığımız din, bireyin doğumundan ölümüne değin yaşam pratiklerini, insan ilişkilerini, mahlukat ile olan ilişkileri ve dahi doğa ile olan ilişkilerin standart ölçülerini sunmaktadır fakat bu durum akıl edebilen için, düşünebilen için geçerli olan durumdur.

Yunus Emre Aşkın Yolculuğu dizisinde İslam dininin ne olduğuna değin aktarımlar kıssalar ile sohbetler ve dahi örnek olaylar ile aktarılmaktadır. Din insanın hayatını biçimlendiren unsurlardan en önemlisidir fakat tek değildir, insanın yaşam biçimini, yeme içme üslubunu, arkadaş ilişkilerini, doğa ile olan ilişkileri, gündelik yaşama yönelik pratikleri vb. her şeyin bir açıklamasını sunmaktadır fakat uygulamalarını bulunan kültür ve değerler sistemi üzerine inşa etmekte ve pratikleri bu minval üzerine uygulamaktadır. Dizi içerisinde yeme-içme üslubuna yönelikte bilgilendirici ve öğretici yönler mevcuttur. Yemek yemenin dahi bir adap ve ölçütünün olduğunu Hz. Muhammed (s.a.v)'in hadislerinde gördüğümüz gibi uygulanış pratiğini de *Yunus Emre Aşkın Yolcuğu* dizisinde görmekteyiz. Nitekim Hz. Peygamber bir hadisinde:

Ömer bin Ebi Seleme anlatıyor: Bir gün Peygamber (sav) ve bir grup sahabi, genişçe bir yemek tabağının etrafında oturmuş birlikte yemek yiyorduk. Ben yemek yerken, elim yemek

tabağının her tarafında dolaşırdı. Bunun üzerine Peygamber (sav) bana: Çocuğum yemeğe Allah'ın adıyla başla! Sağ elinle ve önünden ye! buyurdu. Bende o günden sonra yemeğimi hep bu şekilde yedim. (Buhari, Et'ime 2,3; Müslim, Eşribe 108) (Nevevi, 2014, s. 333)

Yukarıdaki hadis-i şerifte belirtildiği gibi yemeğe başlamadan önce besmele çekmenin öneminden bahsetmektedir. Hadis-i şerifte vurgulanan dinî pratiğin hatırlatılması açısından dizi içerisinde güzel enstanteler bulunmaktadır. Aynı zamanda hadis-i şerifte vurgulanan yemeği önünden yeme üslubu da önemlidir bunun yanı sıra hadiste belirtilmeyen fakat kültürel olarak içerisine işlenilen saygı mahiyetinde olan yaşça büyük olan kimsenin ilk önce yemek yemeye başlamasını da dizi içerisinde görülmektedir. Sadece yeme-içme pratiğinde değil aynı zamanda yapılan her ne pratik olursa olsun, pratiğin yapılmasından önce besmele ile hareket edilmesi gerekliliği vurgulanmaktadır. Bu durum ise gösterir ki en azından kendi toplum yapımız için; toplumsal pratiklerin anlam dünyası, dinî kurallardan ayrı ve öteki durumda kalmamaktadır. Aynı zamanda dinî pratiklerin uygulanışını mevcut toplumsal sistem ve değerlerden bağımsız değildir. Burada çift yönlü bir ilişki mevcuttur.

Genel olarak *Yunus Emre Aşkın Yolculuğu* dizisi içerisinde incelenen toplumsal ve dini pratiklerin yansıması aktarılmıştır. Buradan hareketle gündelik yaşam içerisinde uygulanan birçok pratiğin uygulanmasında, anlamsal bir bütünlük bulunmaktadır. Ayrıca dinî pratiklerin aktarımında, namaz kılma pratiği, oruç tutma, dinî sohbet dinleme ve anlatma pratiği, zikir çekme pratiği ve zikir meclisi oluşturma vb. dinî pratiklerin gösterilmesi ve tasavvufun ne olduğuna dair açıklamaları ile birlikte oluşturulan kurgu ve senaryo ile birlikte insanlar tarafından beğeni ile karşılanmıştır. Cemaatle namaz kılmanın önemini vurgularken, gündelik yaşam içerisinde kolektif bir bütünlük içerisinde olmanın, dayanışmalı bir toplumsal yapının varlığı vurgulanmaktadır. Ticarethanelerin işletilmesinde dönemin şartlarının gerekleri yerine getirilirken, işlerin bereketli ve kazançlı, helal ve iyi olması için ticarethaneler açılmazdan evvel dua ile başlanması dini ve toplumsal pratiğin birleşimine örnek teşkil etmektedir. Sonuç olarak *Yunus Emre Aşkın Yolculuğu* dizisi içerisinde aktarılan toplumsal ve dini pratiklerin günümüz toplumunda etkiler bıraktığı ve insanlarda tasavvuf nedir, Yunus emre kimdir? gibi sorulara merak uyandırmakta iken bireylerin yaşam standartlarının değişimi üzerinde derin etkilerinin olduğunu göstermektedir.

Sonuç

Medya, yaşadığımız dünyayı avuç içerisinde sığacak şekilde küçülterek ve kontrol etme duygusunu insanlar üzerinde oluşturarak yaşam dünyamızda etkin hâle gelen bir unsurdur. Öyle ki kimi zaman medya bir baskı aracı olarak, kimi zaman propaganda aracı olarak, kimi zaman reklam aracı olarak kimi zamanda kültürü yayma aracı olarak kullanılmaktadır. Bu çalışmada ise medyanın toplumsal ve dini pratiklerine etkisinin analizi bir dizi üzerinden açık-

lanmaktadır. Medyayı şöyle betimlersek sanırım yanılmayız; kültürün menajerliğini yapan bir unsur, her nerede popülerlikten uzak bir yer var ise medya orada popüler kültürü yaymak için kendi ekipmanları ile (reklamlar, diziler, sinema vb.) çabalamakta ve çalışmaktadır. Dolayısıyla medya gerek topluma gerekse bireylere etki kapasitesi geniş olan bir unsurdur.

Medyanın gücünü arttırması ile birlikte kültürel, sosyal, sosyo-kültürel vb. etkenler yönünden etkileşime geçme oranını arttırmıştır. Kitleleri etkileyen araçlardan televizyonun etkileme ve algı yönetme aracı diğer araçlara göre daha baskındır. Dolayısıyla televizyon üzerinden diziler, reklamlar, programlar vb.ler sayesinde aktarılan algı yönetimi, farklı kültürel pratikler, farklı yaşam tarzları ile birlikte bireyler ve kitleler etkilenmektedir. Türk toplumu içerisinde gelişen ve gerek ekonomik gerekse sosyal yönden konumu oldukça önemli olan dizi sektörü toplumsal sistemde önemli bir konuma sahiptir. Kitlelerin/bireylerin duygu ve düşüncelerini, gündelik yaşam pratiklerini etkileyen dizilerde işlenen konular toplumsal düzlemde popülerlik kazanmaktadır. Popülerlik kazanan konular bireyler nezdinde sıradanlaşan ve anlamsal önemini yitiren birer meta nesneleri hâline dönüşmektedir. Duygu ve düşünce yüklü konuların aktarıldığı bir program veya dizide dahi popüler kültürün unsuru olan (kıskançlık, kötülük yapma, illegal işler vb.) duygular, yaptırımlar da aktarılmaktadır. Diziler gündelik hayat pratiklerimizin arasında ister istemez var olmaktadır. Televizyon hâlâ büyük ve renkli aynı zamanda gündelik yaşamımızın orta noktasında, evlerin merkezî noktalarında yerini muhafaza etmektedir. Dolayısıyla popüler kültürün aktarımı en büyük destekçisini televizyon ile sağlamaktadır. Dizi sektörünün ülkemizde gelişmesi ile birlikte, bu alanın etkileme gücü daha da artmıştır. Ayrıca son yıllarda ülkemizde gelişme gösteren popüler duygu ve düşüncelerden uzak, popüler kültüre aykırı birkaç program ve diziden bahsetmekte mümkündür. Geliştirilen bu program ve diziler toplumsal hafızayı tazeleyici, geleneksel, toplumsal ve dinî pratiklerimizi hatırlatıcı ve dahi gündelik yaşamda etkileyicilik payı yüksek olan program ve dizilerdir. Öyle ki toplumumuzda geliştirilen bu denli yerel dinamikleri harekete geçirici dizi ve programların yapımı bireyler tarafından desteklenir nitelikte karşılık bulmuştur. Bunun yanı sıra son dönemde yapılan diziler; tarihsel dinamik yönünden, dinî yönden, sosyal dinamik yönünden, gelenek ve göreneklerin aktarımı yönünden oldukça başarılı bir profil çıkartarak beğeni kazanmıştır.

Yunus Emre Aşkın Yolculuğu dizisi ele aldığı konu bağlamında Türk toplumunun geçmişine projeksiyon tutan ve de geleneksel değerleri günümüz toplumuna aktarımı yapan bir dizedir. Dolayısıyla dizinin günümüzde toplumsal ve dinî pratiklere olan etkisi göz ardı edilmemelidir. Yunus Emre gibi önemli bir mutasavvıf ve şair bir kimsenin yaşam hayatının, yaşadığı tecrübelerin kurgusal olarak aktarılması elbette günümüz toplumuna ışık tutacaktır. Toplumsal sistemin değerlerinden biri olan Yunus Emre vasıtasıyla, tasavvufun ne olmadığı ve ne olduğu, adaletin ne olmadığı ve ne olduğu, hakikatin ne olduğu ve de aşkın ne

demek olduğu aktarılmaktadır. Gündelik yaşam içerisindeki selamlaşma kültürü, tabiata, doğaya bakış, hayvanlara karşı ilgi ve alakaya vb. toplumsal yönden birçok ufak görünen fakat toplumsal pratikler yönünden önemli görünen unsurlara değinilmektedir. Dinî pratiklerden olan namaz kılmanın, oruç tutmanın, zekat vermenin vb. pratiklerin hem bireye olan faydasından hem de toplumsal sistem içerisindeki düzenin devamı için önemli olduğunu aktarmaktadır.

Yunus Emre'nin yaşam hikâyesinden ziyade tasavvufi hayatını konu alan bu dizi, içerisinde unutulmaya yüz tutmuş toplumsal pratiklerimizi bize hatırlatıcı bir etkisi varken, dinî pratiklerimizin anlamsal alt zeminini, bazı kavramların (adalet, hakikat, marifet, aşk, hak vb.) gündelik hayatta ne denli önemli olduğunu aktarmıştır. Kendi kültürel normlarımızla yaşanan gündelik yaşantının mikro bir evrenini aktarmaya çalışan *Yunus Emre Aşkın Yolculuğu* dizisi; selamlaşma kültüründen, yemek yeme üslubuna, toplum içerisinde bireylere karşı sevgi ve saygının öneminden, ticaretle ve dahi hayatın her alanında doğruluk üzere bulunmaya, dini, yaşamdan soyutlanarak yaşanan bir kavram olarak algılamak yerine, dinin bir yaşam tarzı olduğunu dahi tasavvufunda gündelik yaşamdan bağımsız olarak düşünülmemesi gereken bir kavram olduğunu aktarmaktadır.

Sonuç olarak medyanın toplumsal ve dinî pratikler üzerine etkisini bir dizi üzerinden açıklamaya yönelik çalışmada ilginç veriler ve deneyimler elde edilmiştir. Örneklem üzerine bir ön çalışma hükmünde olan araştırma ile birlikte, medyanın popüler kültür etiketiyle damgalanmamış nadide dizilerin, programların ve de toplumun kendi içindeki dinamikleri gün yüzüne çıkaran, eğitici, öğretici ve etkileyici programların ve dizilerin yapılması toplumsal sistem içerisinde oldukça önemli bir yer almaktadır. Dolayısıyla *Yunus Emre Aşkın Yolculuğu* dizisi gündelik yaşantı içerisinde gerek duygu, düşünce gerekse uygulanan pratikler bağlamında bireyler üzerinde etki edebilmiş bir dizidir. Dizi aynı zamanda Yunus Emre'nin kim olduğu, tasavvufun ne demek olduğu ve ne olmadığını, kendi toplumumuzun manevi önderlerinin varlığını ve tanıma fırsatını, o dönemdeki gündelik yaşantının nasıl olduğu üzerine fikir sahibi olunduğunu, tekke, derviş, şeyh, yol, aşk, adalet, hakikat, marifet, hak vb. kavramların önemini ve neyi ifade ettiklerini aktarmıştır. Ayrıca dini yaşamak için sadece şeriat kuralları değil bunun yanında sevgi, saygı, hoşgörü, güzel ahlak, edebinde dini yaşamada önemli unsurlar olduğunu *Yunus Emre Aşkın Yolculuğu* dizisi aracılığıyla açıklanması ve aktarılması amaçlanmıştır. Yunus Emre ve diğer manevi önderlerin tanıtılması ve düşüncelerinin aktarılmasının önemli olduğu gerçeğinin yanı sıra, onlardan aktarılan söz, düşünce vb. nasıl bir toplumsal yapıdan, sosyal ortamdan oluştuğunun aktarılması manevi önderlerin zihinlere daha sağlam yerleşmesini, mesajlarının daha net bir biçimde anlaşılmasını ve toplumsal hafızanın taze tutulmasını sağlayacaktır.

Kaynakça

- Akyüz, İ. (2014). İslam'da dini pratiklerin toplumsal dayanışmaya etkisi. *International Journal of Social Science*, (25), 461-482.
- Avşar, Z. (2016). *Mana Aleminin Üç Efendisi Şems-i Tebrizi-Mevlana-Yunus Emre*. Kayseri: İncir Yayıncılık.
- Aydın, M. (2014). *Sistemantik Din Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap.
- Çamdereli, M. (Ed.) (2014). *Medya ve Din*. İstanbul: Köprü Kitapları.
- Çapçioğlu, İ. (2008). Küreselleşme, kültür ve din. *AÜİFD XLIX*, (2), 157-187.
- Erginbaş, O. (2012). *Bir popüler kültür ürünü olarak kavak yelleri dizisinin lise gençliği üzerinde imaj oluşturma etkisi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Fazlıoğlu, İ. (2016). *Kendini Aramak*. İstanbul: Papersense Yayıncılık.
- Geçer, E. (2015). *Medya ve popüler Kültür: Diziler, Televizyon ve Toplum*. İstanbul: Medya Yayıncılık.
- Nevevi. (2014). *Riyazü's-Salihin*. İstanbul: Beka Yayıncılık.
- Karakoç, S. (2016). *Yunus Emre*. İstanbul: Diriliş Yayınları.
- Pala, İ. (2011). *OD*. İstanbul: Kapı Yayınları.

Erol Güngör’de Modernleşme ve Sekülerleşme İlişkisi

Şehide Mutlu*

Öz: Bu çalışmanın amacı, Erol Güngör’ün düşünsel birikiminde, Türkiye’de modernleşme ve sekülerleşme ilişkisini ortaya koymak ve bu konuyu derinlemesine ele alan Güngör’ün çizdiği metodolojik ve epistemolojik çerçeveyi betimlenmektir. İlk bölümde kavramsal ve tarihsel bir temanın oluşması için Avrupa’daki modernleşme ve sekülerleşme konusundaki düşünceler ve iddialar ele alınmıştır. İkinci bölümde, genel olarak modernleşme tarihine değinilmiş bundan sonrasında, Türkiye’de, Avrupa modernleşme tecrübesinin örnek alındığı Batıcılık akımının, modernleşme-sekülerleşme ilişkisi bağlamında sosyal-siyasi politika ve inkılapları, dini konumlandığı yer ve bunun sosyal, siyasal ve kültürel sonuçları Erol Güngör’ün mülahazaları ve tenkidleri ile birlikte çalışılmıştır. Burada, Güngör’ün modernleşmeyi bir kültür değişmesi olarak görmesiyle birlikte, modernleşme projelerinde, kültür-medeniyet arasındaki ilişkinin mecburi olarak ele alındığını ifade etmesi önemlidir. Üçüncü bölümde ise, Güngör’ün modernleşme çerçevesinde dini konumlandığı yer tetkik edilmiş, bu konudaki düşünceleri modernleşme ve sekülerleşmenin zorunlu olmayan ilişkisini resmeden kuramlarla birlikte resmedilmiştir. Böylece modernleşme ve sekülerleşme arasında ilişki Güngör düşüncesinde teorik ve pratik çerçevede sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, Erol Güngör, Din, Sekülerleşme, Modernleşme.

Giriş

Avrupa modernleşme tarihinin kendine özgü tarihsel, sosyal ve siyasal yaşanmışlıkları ile beraber oluştuğu sık sık dile getirilmektedir. Var olan kilise ve devlet faktörlerinin oluşmasında baş rol oynadığı bu modernleşme tecrübesi, zamanla din ve dünyanın ayrı iki yerde konumlanması gerektiği fikri üzerinde sabitlenmiş, sekülerleşme kuramları yaygınlık kazanmıştır. Böylece, yaklaşık olarak 16. ve 17. yüzyıllardan itibaren gerek felsefi gerek siyasal zeminde tartışılan toplumun merkez noktası veya topluma yön verecek pusulanın öznesi, insan olarak belirlenmiştir. Bunun üzerinde sosyologlar, Fransız ihtilali sonrası var olan toplumsal karmaşanın giderilmesi için çözümü, insan gücüne ve hakimiyetine dayalı reçeteler üretmekte aramışlardır. Durkheim, Comte ve Weber’in çizdiği genel sekülerleşme çerçevesi, Steve Bruce, Thomas Luckmann ve Karel Dobbela, Martin ve Wilson tarafından kuramlar

* İstanbul Üniversitesi, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Programı, sehidenurmutlu@gmail.com

halinde genişletilmiştir. Bu şekilde dinin ve kutsalın, içerisinde oldukça pasif, dar bir durumda bulunduğu bir değişim programı öngörülmiştir. Erol Güngör'e göre, Batının bu modernleşme tecrübesini aynen alıntılarla almaya çalışan Türkiye tarihindeki Batıcılık, bir diğer adlarıyla İnkılapçılık ve Modernistlik, Türkiye'nin kendi tarihsel, sosyal ve siyasi tecrübelerini değişim içerisinde göz önünde bulundurmamıştır. Din, bu dönemdeki politika ve programların esas hedefi konumunda olmuştur. Ardından, Batıcılar, dinin sosyal, siyasal ve günlük hayattaki görünürlüklerini kısıtlamaya veya yok etmeye yönelik inkılaplar icra etmişlerdir. Güngör'e göre, evrensel ölçekte tüm toplumların sosyal hayatlarında görünürlüğünü, şekil değiştirdiği için kaybettiği sanılan din, her zaman var olagelmeye devam etmiştir. Nitekim bu yönde çaba harcayan Comte, bir pozitivizm ilmi hali ele almış; Durkheim toplumdan bir tanrı ortaya koymuştur. Buna göre, Türkiye özelinde de modernleşme, dini ilga etmeye mecbur değildir. Türkiye için en sağlıklı ve sağlam modernleşme tipi, Batının kritik edilerek, kontrollü bir şekilde izlendiği, toplumun başta din olmak üzere kültürel ve ananevi unsurlarının ihmal edilmemesi hatta bilakis ön plana çıkarıldığı bir kültür değişmesidir. Bu çerçevedeki bir kültür değişmesinde, sekülerlik, pratik ve teorik alanda gerçekleşmesi muhtemel görünmeyen bir toplumsal olgu halini almıştır.

1. Modernleşme ve Sekülerleşme

1.1. Modernleşme

Modernite, 16. ve 17. yüzyılda Avrupa'da siyasal, sosyo-kültürel ve ekonomik alanda meydana gelen büyük ve köklü değişimi ve bu değişimin başlatıcı unsurlarının toplumsal tabandan beslenmesiyle birlikte, eski olana meydan okuyuşu, kopuşu ve yeni ilişkiler ağının ortaya çıkmasını ifade etmektedir. Bu değişim süreci içerisinde, teolojik yönetim tarzının yerine laik iktidar, feodal toplum ve üretim şeklinin yerine kapitalist üretim şekli, tanrı merkezli dünya görüşünün yerine insan merkezli dünya görüşü, kırsal nüfusun yerine kentsel nüfus egemen olmuş ve bu yapılanmada geleneksel toplum biçimi olan cemaatler parçalanarak yerini cemiyetlere bırakmıştır. Toplumun genel yapısı üzerinde meydana gelen diğer değişimler şunlardır: sosyal ve siyasal alanda burjuvazinin ön plana çıkması, ekonomi alanında tarıma yönelik insan ilişkileri yerine ticarete yönelik insan ilişkilerin meydana gelmesi, inanç ve ibadetlerde sekülerizasyonun oluşması, mevcut toplumsal müesseselerin reform geçirmesi gerektiği fikrinin ön plana çıkması, aydınlanmanın akla karşı duyulan güveninden hareketle ve Marksizm'den Liberalizm'e kadar ki ideolojiler ekseninde insanlığı baştan aşağı dönüştürmeye ve yeniden kurmaya dönük projelerin meydana gelmesi; din, gelenek, örf ve adet gibi toplumsal değerlerin insanların bağımsızlaşmasının önünde engel oluşturduğu düşüncesinin oluşması ve bilimin "*mutlak değişmez kesin bilgi*" prensibi çerçevesinde rehber kabul edilmesidir (Başak, 2010, s.114).

Bu yeni durumun, bir toplumun yapısal, kurumsal ve işlevsel özellikleri üzerinde oluşturduğu değişim ve dönüşümden bahsettikten sonra, onun, diğer toplumlar üzerindeki bilhassa Batı ülkelerinden başlayıp diğer topluluklara olan yayılmacı niteliğinden de söz etmek gerekmektedir. Modernliğin tohumu, toplumda yeni bir ahlak düzeni kavrayışının hâkim olmasıdır. İlk başlarda bu anlayış, yalnızca bazı düşünürlerin zihinlerinde yer bulan bir fikirken, sonraki zamanlarda daha hacimli bir tabakanın ve nihayetinde özellikle Batı dışı toplumlar olmak üzere birçok cemiyetin toplumsal tahayyüllerini belirler hale gelmiştir (Taylor, 2006, s.12). Giddens da moderniteyi bu yayılmacı özelliğiyle beraber tanımlamıştır: O'na göre modernite, "17. yüzyılda Batı Avrupa'da başlayıp, zamanla bütün dünyaya yayılan, yaşantı ve örgütlenmede ortaya çıkan yeni durumdur" (Giddens, 2010, s.9). Modernitenin bu yayılmacı özelliği ile birlikte onun siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel alanlardaki temel parametreli, başta Avrupa toplumlarının kendisinde daha sonra Avrupa dışı toplumlarda hayata geçirilir hale gelmiş ve modernleşme adı verilen süreç ortaya çıkmıştır.

Modernleşmenin meydana getirdiği değişimlerden, çalışma açısından en dikkat edilmesi gerekeni, Tanrı merkezli bir dünya anlayışı yerine insan merkezli bir dünya anlayışının meydana gelmesidir. Bu değişimin kökeni ise Roma'ya kadar gitmektedir. Roma'nın inhitatı neticesinde meydana gelen yeni toplumsal durum Rönesans'ı meydana getirmiş ve aydınlar "humanite"yi merkeze alan rasyonel ve insan merkezli bir özeleştirici içerisine girmiştir (Akgül, 2002, s.35). Batı toplumlarında düşüncenin insani temelde "özgürleşme"ye doğru yönelmesi ile birlikte dini düşüncüyü, Kilise öğreti ve normlarını ve İncil'in makbul yorumunu, fiziksel ve maddi dünyayı baz alarak yorumlama, anlama ve açıklama girişimleri ile evvelkinden farklı bir dünya ve toplum anlayışının temelleri atılıyordu. Ancak bu dünyanın inşasında medar olacak bilgi formu, kutsala dayalı "olması lazım gelen"i değil; aksine, hal-i hazırda "olan"ı merkeze alıyor, bunun neticesi olarak da bilgi, insani ve zihinsel bir etkinlik sonucunda araştırılan, üretilen ve test edilen bir faaliyet alanı halini alıyordu (Akgül, 2002, s.35). Modern Avrupa medeniyetinin geleneksel Avrupa uygarlığının dışına çıkmasının temelinde, geçmiş çok daha eski tarihlere dayanan, 17. yüzyılın sonunda meydana gelen bu bilimsel devrim yatmaktadır. 19. yüzyıla gelindiğinde insani varlık ve var olmanın "kutsal" dolayımalarında elde ettiği mana birikimlerinin yerini, soyut olmayan insani tecrübenin ve rasyonel "kurgu"ların aldığı bir zamansal periyot karşımıza çıkmaktadır (Akgül, 2002, s. 51-223). Orta Çağ'da vahyi bilgi odaklı, Tanrı merkezli dünya tasavvurunun olduğu bir yaşam tarzının zihniyetinin dönüşümü ile birlikte modern zamanlara geliş, sistematik olarak üç aşama veya üç kırılma, Tekin tarafından şu şekilde ele alınmıştır:

1. Rönesans'la birlikte öne çıkan hümanizmin yol açtığı; insanı Tanrı yerine ikame etmek, vahyi referans olmaktan çıkarmak ve bilgiyi sekülerleştirmek suretiyle tamamlanmıştır.
2. Reform hareketleri ile birlikte gelişen Protestanlık, dünyevileşme ve bireyselleşmenin önünü açmıştır. Tanrı ile insanın otorite alanlarının sınırları kesin bir surette belirlenmiştir.
3. Aydınlanma hareketleri ile beraber yaşanan üçüncü kırılma, Kant'ın aydınlanma nedir sorusuna verdiği cevap ile ele alınabilir. Bu cevap, içerisinde Tanrı'dan bir referans olması itibarıyla kopuşu ve insanın kendisini ve dünyayı kendi ürettiği bilgilere dayanarak anlamlandırmasını barındırmaktadır (Tekin, 2016, s.17-18). Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışı, akla yönelmeye cüret etmemesidir (Kant, 1984, s. 213).

Buraya bakılarak, Rönesans, Reform ve Aydınlanma Hareketlerinden sonra, modernitenin saç ayakları hümanizm, bireyselleşme, dünyevileşme olarak ele alınabilir. Akla yönelmeye cüret eden insanın gelişmesiyle beraber, günümüzün modern “doğa bilimi”; “yeni bilim”, ampirist bir tutumdan hareket eden Bacon ve Hobbes’un, insanlara her şeyin Tanrı tarafından belirlendiği bir dünya tablosu sunan; her şeye Tanrısal öngörünün egemen olduğu, insanın bu dünya tablosu içinde etken ve özgür olmadığı orta çağ bilim anlayışını eleştirmeleriyle ortaya çıkmıştır (Özlem, 2012, s. 50-56).

Bu çizginin sosyoloji yörüngesindeki izleri takip edilecek olursa, karşımıza ilk önce 1800’lü yıllarda yaşayan Auguste Comte çıkar. Comte, pozitivist bir dinin temellerini kurmaya çalışmış, sosyal tekamülün en son safhası olarak da pozitivist cemiyetin doğuşunu belirlemiştir. Comte’a göre, bütün cemiyetler teolojik ve metafizik safhadan geçtikten sonra muhakkak pozitivist bir zihniyete kavuşacaktır. Bunun için toplumsal bir devrime değil tarihsel bir evrime ihtiyaç vardır. Pozitivizm safhasının başrolünde, diğer iki evredeki gibi din adamları değil bilim adamları ve onların gerçekleştirecekleri entelektüel reform vardır (Güngör, 1989, s. 168). Pozitivizm evresinde çıkan sorunlar, bazı insanların hâlâ diğer iki evreye atıfla verdikleri teolojik veya metafizik kararlar ve yaptırımlarla pozitivism evresindeki kuralların çatışması ile ortaya çıkmaktadır. Toplumsal çatışmanın son bulması ve dayanışmanın sağlanması için yalnızca pozitivism kurallarının hâkim olabileceği bir zemin hazırlığı gerekmektedir. Bu zeminin temeli, görece insanın edilgen konumda olduğu bir dine veya kutsala dayalı değil; insanın kendi başına üretmeye yetkin bir halde olduğu bilime dayalıdır (Ritzer, 2011).

Dinin diğer bir alternatifi olarak bilimi sayan, Tanrı ve kutsal ile ilişkilerin sınırlarını kısıtlayan 19. yüzyıl Batı düşüncesindeki bir diğer isim de Emile Durkheim’dır. Durkheim, 19. yüzyıl sonu, 20. yüzyıl başı cemiyetinin rasyonalist düşünce safhasına geldiğini iddia etmiştir. Ona göre, insan düşüncesin gelişimine kaynaklık eden temel etken dindir ve bu düşünce gelişimine vakıf olabilmek için dindeki tekâmülün incelenmesi gerekir. Fakat dinin de dayandığı, dolayısıyla insan düşüncesinin mantıki kategorilerinin de ona irca edilebileceği nihai bir

kaynaktan söz etmek mümkündür ki o da “cemiyet”tir (Güngör, 1989, s. 169). Dolayısıyla, toplumsal yaşam dini aşabilecek düzeyde, dinsel değerler ve fikirler üstünde yükselen evrensel ön kabullerden oluşan bir ahlaki yapı niteliğindedir (Swingwood, 1998, s. 139).

Erol Güngör, Comte ve Durkheim’in, Batılı ve Batı-dışı düşüncedeki cereyanlarını şu cümleler ile tahlil etmektedir:

Comte ve Durkheim’in geçen yüzyıl Batı düşüncesinde dine karşı takınılan tavır bakımından en tesirli iki örnek diye alıyoruz. Hakikaten bu iki sosyolog-filozofun görüşleri gerek batılı, gerekse Batı tarafı münnevverlerin pek çoğunda şu fikir hakim olmuştur: 1) Din artık evrimini tamamlamış bir sosyal müessesedir; modern cemiyetin esas vakfı klasik dinlerin tesirinden çıkarak rasyonel düşüncüyü hakim kılmasıdır; 2) Modern cemiyetin ahlaki dine değil ilme dayanacaktır” (Güngör, 1989, s. 169-170).

Dinin toplumsal hayattaki görünürlük ve etki derecesinin bilim veya bizzat toplum lehine aşağı çekildiği modernleşme denilen bu tarihi ve kültürel değişim sürecinin, 19. yüzyılın ikinci; 20. yüzyılın ilk yarısında gözlemlenen aydınlanmacı/pozitivist/rasyonalist zihniyetle beraber geliştiği söylenebilir. Fakat Batı’da meydana gelen bu değişimler Avrupa sınırları içinde kalmayıp Batı-dışı ülkelerde de yankı uyandırmıştır. Seküler, rasyonel-bilimsel toplum felsefeleri, Batı’da modern sanayi toplumlarının ürettiği çelişki ve sorunları aşmak için, Batı dışı toplumlarda ise sanayileşme ve kalkınma için kullanılırken adeta din mertebesine koyulmuş; “*mutlak bir değişim ve dönüşüm projesi*” olarak uygulanmaya başlanmıştır. Bu doğrultuda 20. yüzyıl bilim kaynaklı ve yarı bilimsel ideolojilerin tarihi olmuştur (Akgül, 2002, s. 47). Comte ve Durkheim’in sosyal kuramları da genel de modern sanayi toplumunun ürettiği çelişkileri aşmaya çalışan; özelde Fransız ihtilali neticesinde var olan toplumsal düzensizliğin tetkik ve tashihine katkı sunan birer toplumsal reçete niteliğinde idi. Comte’a göre içerisinde toplumsal karmaşanın sebebi, pozitivism aşamasında, toplumsal normları belirleyen kaynağa yönelik araçların teolojik ve metafizik aşamanın inanç ve düşüncelerinden karşılanması ve böylece pozitivism aşamasında tek sesliliğin sağlanamamasıdır. Çıkış noktası, bilimin tek başına toplumsal normları düzenlemesine yardımcı olmaktır (Ritzer, 2011). Aynı çıkış noktasına yol haritası çizen Durkheim’in en önemli kavramsallaştırmalarından sayılan “toplumsal olgu”, benzer bir bilimsellik endişesi ile kurulmuştur. Durkheim’a göre, toplumsal olan indirgenemez ve kendine özgüdür (sui generis). Bununla bağlantılı olarak herhangi bir öznel psikolojik unsurun toplumsal olanla ilgisi yoktur. Toplumsal gerçekçilik, öznel, psikolojik ve iradeci bir bakış açısına açıkça karşı bir çizgidedir (Swingewood, 1998, s. 133). Böylece her iki bakış açısında da bilimsel kalkan; toplumsal yapı, ilişki, kurum ve kavramları, birer toplumsal olgu mesabesinde incelenmesi ile meydana gelmiştir.

Gerek Comte’un gerekse de Durkheim’in asıl gayesi, artık Hristiyanlığın ya da başka bir geleneksel dinin beslemekten aciz kaldığı sosyal ahlak için yeni bir tatminkâr kaynak bulmak

noktasında kilitlenmiştir (Güngör, 1989, s. 170). Bu tatminkâr kaynak, din ve metafizik unsurlardan arınmış toplumsal olgulara indirgenmiştir. Sonuç olarak diyebiliriz ki, sosyolojinin kurucu babalarının ilerleme anlayışı ile sekülerlik arasında sıkı bir bağlantı vardır. Onlara göre sekülerlik, sosyal ilerlemenin genel sürecinin bir parçasıdır (Tekin, 2011, s. 44).

1.2. Sekülerleşme

Dördüncü ve beşinci asırlardan itibaren kelimeye “dünya” veya “Tanrı’yla uyuşmayan bir hayat şekli” anlamı yüklenmiştir. Daha sonra kavram, sivil hukukla kilise hukukunu, sivil mülkiyetle kilise mülkiyetini ayırmak için kullanılmaya başlanmıştır. Sekülerleşme kavramı sosyoloji literatürüne Weber tarafından, “*rasyonelleşme-gözün açılması*” veya başka bir ifade ile “*büyüden veya gizemden uzaklaşma*” anlamında kullanılarak kazandırılmış ve Weber, “*rasyonelleşme-gözünü açma*” sürecine sekülerleşme ismini vermiştir. Buna göre gizem, içe-risine girilip araştırılması gereken bir şey değil, akıl ve teknolojinin araçlarıyla fethedilmesi gereken şeydir. Weber’e göre, bundan sonra dünyevi problemlerin çözümü için din adamlarına değil, ekonomistlere, fizikçilere, siyaset bilimcilere, psikologlara, sosyal danışmanlara ve doktorlara müracaat edilmesi gerekecektir. Weber ile birlikte sekülerleşme teorisyenleri çoğalmış ve sekülerleşme tezleri yaygınlık göstermiştir. Oliver Tschannen’in 1991 yılında yaptığı sekülerleşme teorisyenlerinin tezlerini gösteren tablo çalışmasına göre, teorisyenlerin sekülerleşme tezinden ortak maksatları “dinin gerilemesi” yani dinin “daha önce kabul edilen sembollerinin, doktrinlerinin ve kurumlarının prestij ve nüfus kaybına uğraması” anlamını taşımalarıdır (William Swatos H., & Christiano Kevin J., 2000, s.1-20).

Sekülerleşme ile modernleşme arasında, sekülerleşmenin modernleşmenin doğal bir sonucu olduğu görüşü ile birincinin aksine modernleşmenin doğal olarak sekülerleşmeyi doğurmayacağına yönelik iki tavır bulunmaktadır.

Sekülerleşmenin varlığını destekleyen kuramlara bakıldığında, iki yaklaşımın daha baskın ve yaygın olduğunu söylemek mümkündür: Bunlardan birincisi, Weber’in çalışmalarından etkilenen, 1960, 70’li yıllarda David Martin, Biran Wilson ve Peter Berger tarafından savunulmuş, sekülerleşmenin “*Rasyonalizm ve İnanç Kaybı*” olduğunu belirten kuramlardır. Sekülerleşmenin “*İşlevsel Evrim ve Amaç Kaybı*” olduğu iddia edilen ikinci yaklaşım ise; Steve Bruce, Thomas Luckmann ve Karel Dobbela tarafından desteklenmiştir (Küçükcan, 2005, s. 100-111). Birinci gruptakilerden Wilson’a göre, “*sekülerleşme dinin toplumsal öneminin azalmasını ifade eden*” (Wilson, 1982, s.149) bir süreçtir. Ona göre sekülerleşme cemaat etkisinin çözülüşü, cemaatten toplum olmaya geçiş olarak görür. Wilson’a göre toplumsal sekülerleşme, sosyal kontrolün ahlâkî ve dinî aktörlerden teknik ve bürokratik aktörlere geçiş biçiminde kendini gösterir. Aydınlanma, bilimsel bilgiye, evrenin teknolojik kontrolüne ve deneysel kanıtlama ölçütlerine dayalı rasyonel bir dünya görüşü meydana getirmiştir. Bu yaklaşıma göre rasyonalizm, modern dünyada, kilisenin merkezi iddialarını boşa çıkarmış ve

Batı Avrupa'da hurafeye dayalı dogmaları yıkarak, inanç kaybına sebep olmuştur. Bu inanç kaybı ise dinin çözülmesine, kiliseye üyelik, devam alışkanlıklarının ve bireysel dinî pratiklerin erozyona uğramasına, mezhebî kimliklerin toplumsal anlamlarının kaybolmasına, inanç temelli kurum faaliyetlerine katılım ve sivil toplumdaki dinî gruplara verilen desteğin azalmasına sebebiyet vermiştir. *"İşlevsel Evrim ve Amaç Kaybı"* fikrini savunan toplumbilimcilere göre ise, sanayi toplumlarındaki işlevsel ayrılma, dinin toplumdaki merkezî rolünün ortadan kalkmasına neden olmuştur. Bu yaklaşıma göre din, sadece inançlardan ibaret değildir. Aynı zamanda doğum, ölüm ve evlilik gibi hayatın çeşitli alanlarındaki törenler ve ritüellerle ilgili işlevsel bir yönü de vardır. Sanayileşmiş toplumlarda iş yaşamındaki profesyonelleşme, meslekî farklılaşma, kilise ve din adamlarının uzun süredir yapmakta olduğu görevleri ve yetkileri ellerinden almıştır. Devletin kurduğu okul, hastane ve bakımevi gibi kurumlar kilisenin bu ve benzer alanlardaki tahakkümüne son vermiştir. Yani işlevsel evrim ve kurumsal/meslekî ayrışmalar dinin veya kilisenin toplumsal yaşamdaki etkilerini ortadan kaldıran bir sekülerleşmeye sebebiyet vermiştir (Küçükcan, 2005, s.111-112).

Sekülerleşme kavramı, Shinner'in kendi ifadeleri ile, aşağıda sıralanacak altı boyutu içeren bir anlam yelpazesine sahiptir:

1. Dinin gerilemesi: Din, sembol, doktrin ve kurumlarının prestij ve etki kaybına uğraması.
2. "Bu dünya"ya uyma: Dini grup veya dini hüviyete sahip toplumun ilgisinin tabiatüstünden bu dünyaya yönelmesi.
3. Toplumun dinle ilgisinin kesilmesi: Toplumun varlığı dinsel algılayma yöneliminden vazgeçerek dini yalnızca özel alanla sınırlandırması.
4. Dini inançların yerini kurumların alması: Bilgi, davranış ve kurumların düzenlemesinden din yerine insanın sorumlu olması.
5. Dünyanın kutsallıktan uzaklaşması: İnsan ve tabiatın rasyonel-nedensel izah ve manipülasyonlarının nesnesi haline gelmesi.
6. "Kutsal" toplumdaki "seküler" topluma geçiş: Bu sosyal değişim sonucunda tüm kurumların rasyonel ve faydacı bir anlayışla yorumlanması (Shiner, 1967, s. 209-217).

Dobbelaere, Shiner'i altı başlık altında topladığı sekülerleşme tipolojisini; toplumsal, kurumsal ve bireysel düzlemlere indirgeyerek inceleme yoluna gitmiş ve böylelikle daha anlaşılır bir formüle ulaşmıştır (Küçükcan, 2005, s.111-112).

Değişen toplumsal gerçekliklerle beraber, sekülerleşme tezleri içerisindeki tek seslilik zaman içerisinde kaybolmuş ve sekülerleşme görüşleri içerisinde yeni paradigmlar ortaya çıkmıştır. Modernleşmenin doğal olarak sekülerleşmeye sebep olmayacağını iddia eden bu ikinci tavır, eski paradigma tahminlerinin isabetli olmadığını, modern toplumda bireysel

dindarlığa büyük bir yöneliş olduğunu, cemaatlerin varlığının da bunun ispatı olduğunu savunmaktadır. Bu paradigmanın savunucuları arasında Berger, D. Martin, R. Stark, W.S. Bainbridge, R. Finke. J. Hadden vardır. Stark ve Bainbridge, sekülerleşmeyi modern zamanların bir eğilimi kabul etmekle beraber, bunun dinin gerilediğinin bir habercisi olamayacağını çünkü sekülerleşmenin hem çürümüş dini geleneğin ürünü olan yeni dini cemaatlerin meydana gelmesine yol açtığı hem de toplumlarda sürekli dini oluşumlar yoluyla dini yenilenmelere de sebebiyet verdiğini iddia etmektedir. (Robbins, 1988, s.57) Aynı minvalde Hadden de sekülerleşme teorisinin başarısızlığını dört temel gerekçeyle ortaya koyar: Buna göre, teoriye dikkatle bakıldığında ortada gerçek bir teorinin olmadığı görülür. Çünkü teorinin, modern dünyada inancın ve dini kurumların üstünde yönlendirici bir duruşu mevcuttur. Bazı göstergeleri mevcut olmakla birlikte, sekülerleşme sürecini destekleyen bir veri birikimi yoktur. Avrupa ve Amerika'da 1960 ve 1970'lerde yeni dini hareketler sekülerleşme tezini geçersiz kılacak teorik modeller oluşturmuşlardır. Ayrıca son zamanlarda dünyada dinin politik alanda da etkili gösteren olaylar meydana gelmiştir. (Hadden, 2002, s. 154)

2. Erol Güngör'e Göre Modernleşme ve Sekülerleşme İlişkisi

2.1. Türkiye'de Modernleşme ve Sekülerleşme ilişkisi: Batıcılık

Geri kalmış olmanın farkındalığının tetiklediği modernleşme sürecinde, geleneksel anlamda toplumu inşa eden bütün değerler; düşünceler, dinamikler ve inançlar, çeşitli fikirler ve ideolojiler tarafından, farklı altyapı ve ön hazırlıklarla yeniden kurgulanmak durumunda kalmıştır. Tüm bu farklı altyapı ve ön hazırlıklar ile kodlanan ideoloji ve düşünce biçimlerinin çözümleme getirmek istediği mevzu, 'Modern Batı'nın kültür ve teknolojisine hangi usul, araç ve ön kabullerle; nasıl eklemelenmeliyiz?' sorusuna verilen farklı yanıtlarla açıklanabilecek derinliktedir.

Bu noktada ifade edilmesi gerekir ki, ilk defa Ziya Gökalp tarafından dile getirilen, Erol Güngör'ün de sık sık ele aldığı ve önem verdiği kültür-medeniyet ayrımı, modernleşme sürecinde 'millet hayatına nasıl bir yön tayin edileceği' hususundaki yöntemlere ilmi veya objektif bir destek bulma gayretidir. Bu ayrımın temelinde pratik bir endişe yatar: Devletin bütün gücünü, aydınların bütün gayretini seferber ederek yöneldiği Batı dünyasının medeni gelişmeleri taklit edilirken, Batının sosyal ve kültürel özellikleri de benimsenecek midir?(Güngör, 1990, s.9-10-11) Erol Güngör'ün modernleşmeyi bir tür kültür değişmesi telakki etmesinden dolayı, modernleşme hadisesine yön vermek isteyen veya modernleşmenin gidişatına müdahale eden düşünürler ve düşünceler, öncelikle kültür ve medeniyet ayrımında nasıl bir yol izleyeceklerine karar vermek durumundadırlar. Çünkü modernleşme izlencesinin gidişatına yön vermek, ancak nirengi nokta olan kültür-medeniyet ayrımındaki çizgiye bağlıdır. Nitekim, Türkiye tecrübesi dolaylarında modernleşme bağlamında fikirler sunan her

yaklaşım, kültür-medeniyet hakkında açıklığa kavuşturulması gereken mevzuları dolaylı yoldan da olsa ele alıp incelemiştir.

Erol Güngör modernleşme karşısında fikir akımlarının verdikleri tepkileri betimlemek üzere birçok gruplandırma yapmıştır. (Bkz: Güngör, 2005, s. 34-89-90; Güngör, 1990, s. 27; Güngör 1989, s.68-69/99-100; Güngör, 1998, s.179; Akgül, 2009, s. 133-134; Akgül, 2002, s.88-399-400; Başak, 2010, s.131) En kapsamlı gruplandırma şu şekildedir:

- Kontrollü Modernleşme Taraftarları: *Milliyetçi (Türkçü) Aydınlar, Dindar Aydınlar (İslamcılar)*
- Mutlak Modernizm: *Batıcı (İnkılapçı) Aydınlar ve İslamcı Modernistler*
- Modernleşme Karşıtları: *Sosyalist Aydınlar, Radikal Muhafazakârlar*

Burada yalnızca, modernleşme-sekülerleşme ilişkisinin en açık şekilde gözlemlenebileceği, Güngör'ün mutlak modernistler başlığı altında tahlil ettiği, Batıcılık (Modernist, İnkılapçı) grubu ele alınacaktır.

Erol Güngör, Osmanlı dönemindeki temsilcilerine "Batıcı", Cumhuriyet dönemindeki temsilcilerine "İnkılapçı" dediği ideolojinin müdavimleri arasında, pozitivizm düşünceleriyle Ahmet Şuayip'i; inkılapçılık hareketleriyle birlikte de Peyami Safa'yı zikretmiştir. Güncel anlayışta muhafazakâr görüşleri ile tanınan Safa, Erol Güngör düşüncesinde erken dönem fikirleri ve eserleri ele alınarak tahlil edilmiştir.

Batıcıların modernleşme tecrübesindeki kültür-medeniyet ayrımı, Avrupa kültürü ile Avrupa medeniyetinin birbirinden ayrı şeyler olmadığı, kültür-medeniyet ayrımının sun'î olduğu şeklindedir. Bu tezin sahipleri, Güngör'e göre, Avrupa'nın her şeyiyle birlikte alınması gerektiğini bilhassa Atatürk inkılaplarını haklı göstermek için öne sürmüşlerdir. (Güngör, 1990, s.13) Böylece yapılan şey, modernleşme meselesinde kültür ile medeniyet arasındaki ayrımı kaldırarak topyekûn batılılaşmaya engel görülen kıymet sistemlerini tasfiye etmekten ibaret kalmıştır. (Ersal, 2012, s. 409)

Batıcılar, yoğun olarak cumhuriyetin kuruluş döneminde aktif olmuşlardır. Modernleşme tecrübesinin Cumhuriyet dönemindeki görüntüleri, Osmanlı devletindeki İnkılapçı düşüncelerin birer akisi mesabesindedir. Bu dönemde, Türkiye'nin kültür politikasının iki kaynağı olmuştur. Bunlar, milliyetçilik ve batılılaşmadır. Cumhuriyetçiler, bir diğer deyişle inkılapçılar, İkinci Meşrutiyeti yapan neslin arta kalanıdır ve haliyle meşrutiyet devrinin üç büyük cereyanından etkilenmişlerdir. Bunlar Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmaktır. İslamcılık, siyasal bir realitesi kalmadığı, cumhuriyetin hilafet ve saltanat rejimine antitez olarak büyüdüğü (Güngör, 2005, s. 89-90) ayrıca cumhuriyetçilerin Batılılaşma temayülünü yönetenlerin pozitivizmi ana kaynaklarından okumamalarından kaynaklanan bir ön yargı sebebiyle güncel politikada göz ardı edilmiştir. (Güngör, 2005, s.93-94) Böylece Cumhuriyet dönemi-

nin ilk zamanlarında kültür politikasının temeli olan milliyetçilik, İslam'la iç içe iken zamanla Türkçülük ve Batıcılığa daha yakın hale gelmiştir. (Güngör, 2005, s. 91) O halde Cumhuriyet dönemi modernleşme tecrübesi politikalarını milliyetçilik ve batıcılık; mevcut ve yürürlükte olan fikir sistemini ise İnkılapçılık olarak incelemek doğru olacaktır.

İnkılapçılar, Osmanlı devletindeki Batıcıların devamı niteliğinde olan, Cumhuriyet döneminde batıcı politikaları birer inkılap niteliğinde halka mal eden, siyasi elit ve aydınlardan oluşur. Tıpkı Osmanlı devletindeki Batıcılar gibi, kültür ve medeniyetin bir bütün olduğunu; birbirinden ayrılmaması lazım geldiğini iddia etmişlerdir. Avrupa'daki kültür-medeniyet bütünlüğü ile dikilmiş elbiseyi, Türkiye vücuduna, oran ve ölçüleri hesap etmeksizin "olduğu gibi" almayı yeğleyen bu görüşün ayak izleri, Güngör düşüncesinde Peyami Safa'dan hareketle izlenebilir. Nitekim O da sık sık Safa'nın bu husustaki görüşlerine yer vermiştir. Güngör'ün aktardığına göre, Peyami Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar* kitabında, "medeniyet" tabirinden bizzat Batı medeniyetinin anlaşıldığını, fakat bazılarının bütün adet, gelenek ve müesseseleriyle birlikte Avrupa'nın benimsenmesi şeklinde düşündüklerini söylemektedir. (Güngör, 1990, s.167-168) Safa, yekpare olarak ele aldığı kültür-medeniyet ilişkisi sebebiyle batılılaşmanın hiçbir unsurunu tehlike altına atmadan kültürel, dini ve geleneksel değerlerin ayak bağı olmasını engellenmesi gerektiğini düşünmektedir. (Safa, 2010, s.115) Bu engellerin kalkmasına medar olacak şey ise batılılaşma konusunda yapılacak somut inkılap hareketleridir. Bu laikliğe aykırı inkılap hareketleri arasında, dinin hukuksal, siyasal, kültürel, sanatsal, güncel ve eğitim hayatından mutlak surette çıkarılması bulunmaktadır. (Safa, 2010, s.127-128)

Örf ve gelenekleri yansıtan bilhassa dinin himaye ettiği sosyal ve kültürel ve gündelik hayat unsurlarının laikliğe aykırı bulunması sebebiyle tedavülden kaldırılması, Batıcı aydınlar göre Batı medeniyeti seviyesine ulaşmak için elzem ve kaçınılmaz birer inkılap hareketidir. Fakat bu inkılap hareketleri onlara göre yalnızca aktületeyi düzenleyecek nitelikte kalmamalı; tarihsel boyuta da nakşedilmelidir. Cumhuriyet inkılapçıları tarafından neşredilen tarih kitaplarına göre, Türklerin, büyük bir imparatorluk iken Anadolu yarımadasına sıkışıp kalmalarının sebebi, Osmanlı İmparatorluğu zamanında, ilim ve fen yöntemi yerine dini ön plana alınmasıdır. Şimdi ise ilim ve medeniyet yolunda ilerlemek için din, siyasi ve sosyal hayattan çekilmelidir. Bu doğrultuda, eğitim mutlak suretle laik olmalı; dini unsurlardan temizlenmelidir (Güngör, 2005, s. 92-93) Yine batıcı politika gereği, Batı medeniyeti Yunan kültüründen ortaya çıkmış olduğundan dolayı, eğer Yunan kültürüne ait eserler tercüme edilirse Batı medeniyeti eşiğine ulaşılabilirdi iddia ediliyordu. (Güngör, 2011, s. 151) Batıcılığın kültür-medeniyet ayrımı hakkındaki telakkisi, kültürün medeniyetten ayrılmayacağı iddiası, Batı'da var olan birtakım felsefi -sözüm ona pozitivizm- tezlerin üzerinde herhangi bir müdahale yapmaksızın Türk kültürüne aktarılmasını ve bu felsefi düşüncenin yapısının

dan meydana gelen epistemolojik ve ontolojik görüşler ile kültür zeminin oluşturulmasını ön görüyordu. Ardından kaçınılmaz olarak "tercüme kültür öğeleri" birer inkılap çehresine bürünerek halk ile baş başa bırakılıyordu.

Cumhuriyetçi inkılapçıların din konusunda bu denli önyargılı olmalarının sebebi, onların vülger bir materyalist anlayışa sahip olmaları; pozitivizm hakkında dahi geniş bilgilerinin olmamasıdır. Fakat bundan daha önemli bir sebep, hilafet ve cumhuriyet çatışmasıdır. Cumhuriyetçiler, iktidarı elde ettikten sonra onun pekiştirimi için eski yönetime dair olan tüm unsurları kaldırmayı denemişlerdir. Din bunların başlıcası olmuştur. Eski rejimin halifesi, meşruiyetini dinden alıyor; iktidarı, Tanrı tarafından tayin ediliyordu. Osmanlı imparatorluğunda, din yalnızca bir inanç ve ibadetler bütünü olmanın haricinde sosyal ve siyasi hayatın esasını oluşturuyordu. Osmanlı'da neredeyse her şeyin dine dayandırılması, sosyal ve siyasi değişimlerin dini de değiştirmeye yöneldiğinin zannedilmesi bu sebeptedir. Cumhuriyet inkılapçıları dini ilga etmek yerine onu zihinlerindeki yeni Türkiye şemasına uyarlamak üzere bazı değişimler yapmayı tahayyül etmişlerdir. Bu cümleden olarak ezanın Türkçe okunmasına karar vermişler ve resmi addedilebilecek bir Kur'an tefsiri yazdırmışlardır. Böylece hiç değilse din aracılığıyla eski medeniyete olan bağlılığımızı asgari dereceye indirmek istiyorlardı (Güngör, 2005, s. 94)

2.2. Erol Güngör'de Modernleşme ve Sekülerleşme İlişkisi

Modernleşme, eski zamanların toplum tipinden günümüzdeki toplum tipine doğru bir değişim, (Kongar, 1995, s. 228) çağdaşlaşma, asrileşme ve yenileşme gibi anlamlara gelmektedir. Bir bakıma, insanoğlunun genel evrim çizgisi bakımından geri kalmış toplumlarının, zamanımızda bu çizginin son noktasına gelmiş toplumlara yetişmesidir denilebilir (Kongar, 1995, s.304). Bu tanımdaki genel evrim çizgisinin gidişatı "bilgi" üzerine yerleştirip sonra da teknoloji odaklı bir pratik hayat farkındalığı kurgulanacak olursa, Erol Güngör'ün modernleşme anlayışına yaklaşırlar. Akgül, Güngör'ün modernleşme anlayışını şu cümleler ile özetlemiştir:

"Modernlik olgusunun şimdiki zamanı kurmada yedeğine aldığı iki temel süreç vardır. Bunlardan birincisi "bilimsel bilgi"nin yeniden örgütlenmesi, diğeri ise en basit anlatımla bu bilgi türünün pratiğe aktarılması olarak tanımlanan teknolojik değişimdir. Ancak burada söz konusu olan bilgi-teknoloji ilişkisi veya etkinliği insanlık tarihinin başlangıcından beri var olagelen bir bilgi ve teknoloji etkinliği değildir. Modern bilim ve teknoloji dediğimiz ve karşı karşıya bulunduğumuz durum, toplumun sosyal, siyasal ve iktisadi organizasyonunun toptan, dönüştürücü bir dünya görüşüyle yeniden kavranması ve tanımlanması olgusudur."(Akgül, 2002, s. 223)

Buradan hareketle Güngör'ün modernleşme cereyanını iki merhale halinde değerlendirdiği söylenebilir:

- Bilimsel bilginin yeniden örgütlenmesi
- Bilimsel bilginin pratiğe aktarılması olarak tanımlanan teknolojik değişme

Güngör'e göre modernleşme, enformasyon bileşenlerinin harekete geçtiği, eğitim- öğretim faaliyetlerinin yaygınlaştığı bir sürece (Güngör, 1998, s. 21) nirengi noktası eğitime ve öğrenme olan bilgi toplumuna işaret etmektedir. Ancak sağlanacak enformasyon aracılığıyla genel evrim çizgisi bakımından geri kalmış toplumlar modernleşmiş olacaktır. Güngör'ün modernleşme ekseninde bilimsel bilginin yeniden örgütlenmesinden sonra ön plana çıkarıldığı diğer bir husus teknolojik değişmedir:

"Modernleşme olayının neden ibaret bulunduğu konusu daima tartışılmıştır. Fakat bu olayda 'bilginin pratik maksatlarla organize edilmesi', yani teknoloji, en göze çarpıcı ve en cazip yeri almaktadır."(Güngör, 1990, s. 31)

Kabaca, bilginin aletleştirilmiş veya organize edilmiş şekli olan teknoloji, insanlar tarafından daima ilgi ile karşılanmış ve çoğu kez kültürlerin en başta sahip olmak istediği öğe olmuştur. Teknolojik gelişmenin arkasında ilmi bilginin olduğu muhakkak ise de ilmi bilginin geniş insan kitleleri için oldukça çekici ve kısa zamanda elde edilebilen bir şey olmadığı kabul edilmesi gerekir. Teknolojiyi bu şekilde hem vazgeçilmez hem de aranır kılan şey, en yukarıdan en alt seviyedeki insanların hayatına kadar meydana getirebildiği değişikliklerdir. Öyle ki modern teknoloji, Mamatha Gandhi ve birkaç aydın dışında doğrudan doğruya karşı çıkılmayan ve yine küçük istisnalar haricinde insanlığın hemen hemen tümü tarafından arzu duyulan bir sistem olmuştur (Güngör, 1990, s.31). Erol Güngör'ün teknolojiyi modernleşmenin en göze çarpıcı ve en cazip yerinde görmesinin sebeplerinden biri de teknolojinin sosyal müesseselerde meydana getirdiği büyük değişimlerdir. Bu şekilde insanların fiziki-maddi dünya hakkında malumatı ve onu kullanma yöntemlerindeki değişmelerle beraber, sosyal icat olayının birer bölümü olarak dini, ahlaki ve estetik alanlarda da değişiklikler meydana gelmektedir (Boulding, 1999, s. 17-20).

Teknolojinin kültür ile etkileşiminden doğan tüm bu çıkarımlar ve teknolojinin kültür değişimine ön hazırlık teşkil etmesi (Güngör, 1990, s. 17) sebebiyle Güngör, modernleşme ve batılılaşmayı bir "kültür değişmesi" olarak görür: (Modernleşmeyi kültür değişmesi olarak tanımladığı yerler için bkz: Güngör, 1989, s. 40-41,87; Güngör, 1990 s.140, Güngör,1990, s. 15-16; Güngör, 1990, s. 52; Güngör,1989, s. 102-103; Güngör, 1989, s. 37; Güngör, 2011, s. 247; Güngör, 2005 s. 144-145)

Erol Güngör'ün modernleşme bağlamında teknolojiyi ön plana çıkarmasının sebebi, teknolojinin tetiklediği kültür değişmesidir. Güngör, medeniyeti kuran unsurların başında kültürü görmektedir. Ancak büyük kültürler medeniyet kurabilir. Buna göre, toplumun anlaşılması için kültürün ele alınması; modernleşme sorunun aşılması için de sahip olunan kültürün dinamiklerinin kavranması ve inşa edici özelliklerinin anlaşılması gerekir (Bilgin, 2010, 327)

Kültür değişmesi ifadesi Güngör'ün hocası Mümtaz Turhan tarafından şu şekilde tanımlanır: "*bir toplumun maddî ve manevî medeniyetini bir tipten başka bir tipe dönüştüren süreç*" (Turhan, 2006, s.49) Güngör ise hocasını takiben kullandığı kültür değişmesi kavramını "... *eski kültür itiyadlarının değişmesi*" (Güngör, 1990, 125) anlamında kullanır. Kültür değişmesi insanlık tarihinin her döneminde toplumlarda meydana gelen birtakım farklılıkları ifade ederken modernite ile birlikte yaklaşık 17 ve 18. yüzyılda meydana gelen değişim ihtiyacı hem modernleşme hem de kültür değişmesi kavramları kapsamına girebilmektedir. (Güngör, 1989, s. 27) Güngör genelde bu ikisini aynı anlamda kullanacaktır.

Kültür değişmesi bağlamında, Erol Güngör'e göre tıpkı Batıcıların iddia ettiği gibi kültür-medeniyet ayrımı sun'idir. Fakat batıcılar bu ayrımı çok basit bir şekilde ele almışlardır. İddia ettikleri düşünce, Batı'da var olan kültür-medeniyet bütünlüğünün motamot şekilde alınması gerektiği görüşü ile eşdeğerdir. Oysa, farklı altyapılara, tarihe ve tecrübelerle sahip olan milletlerin, aynı bütünlüğü göstermesi hem zor hem de imkansızdır. Bir kültür-medeniyet bütünlüşmesi, medeniyet öğelerinin sadece kendi kültürüyle var olabileceğini göstermemelidir, aksine, Batı'da belirli bir bütünlüşmeye ulaşan kültür-medeniyetin başka yerlerde farklı bütünlüşme tarzlarının meydana gelebileceğini aksettirmelidir. Burada "özümleme" (**assimilation**), yani, "değiştirerek bünyeye alma" denilen olay meydana gelir; herhangi bir unsur hangi bütünün parçası oluyorsa o bütün tarafından özümseir. Modern teknoloji Avrupa dışında bir kültür bölgesine yerleştirildiğinde evvelkinde farklı bir mana kazanır; Avrupa'dakinin aynısı olmaz. Kısacası, modern teknolojinin Batı dışındaki bir cemiyete girmemesi için herhangi bir mantıklı sebep mevcut değildir. (Güngör, 1990, s. 22-23-24) Bu sebeple Güngör, modernleşmeyi Batılılaşma veya Avrupalılaşmadan ayırmıştır:

"...Avrupalılaşmak ile modernleşmek aynı şey değildir. Bu yüzden, modernleşmek için mutlaka Avrupalı olmak gerekmez. Zaten herhangi bir milletin bir başka millete ait kültürü olduğu gibi benimsemesi imkansızdır. Bu, tıpkı bir millete ait tarihin bir başka millet tarafından aynen yaşanması gibi olur."(Güngör, 1990, s.25 Ayrıca bkz: s. Güngör, 2005, s. 151)

Avrupalılaşmak, diniyle, kılık kıyafetiyle, örf ve adetiyle Avrupalı gibi olmaktır. Medenileşmek için ise Avrupalı gibi olmaya ihtiyaç yoktur. Milli kültür çerçevesinde medenileşme imkânı mevcuttur (Sezgin, 2009, s. 31-32). Güngör, modernleşme ve Batılılaşma ayrımının yapılmasını gerekli görmüş fakat eserlerindeki mülâhazalarını her zaman bu ayrımı göz önünde bulundurarak yapmamıştır. Bu nedenle "modernleşme"yi "sanayileşme" anlamında kullandığını belirtmesine rağmen "modernleşme"yi bazen "modern medeniyet", bazen "teknik medeniyet", "Batılılaşma", bazen de "sanayileşme", "modern teknoloji" terimleriyle hem eş anlamlı (Eş anlamlı kullanım için bkz: Güngör, 1990, s.s. 29-39, Güngör, 1989, s. 87) hem de zıt anlamlı (Zıt anlamlı kullanım için bkz: Güngör, 1990, s.25, 170-171) olarak kullanır. Buradaki ayrımın temel mantalitesi, sanayileşme ile birlikte kullanıldığında batılılaşma

ile modernleşmenin aynı anlama geleceği yönündedir. Yani batılılaşma, eğer yalnızca körü körüne Batı taklidi şeklinde değil ise modernleşme ile aynı anlamda kullanılabilir. Fakat içeriğinde salt Batılı gibi olmayı barındırıyor ve Batı'nın modern teknoloji öğelerini göz ardı ediyorsa; burada batılılaşma, modernleşme ile eş anlamda kullanılamaz (Güngör, 1990, s. 170-171). Şu hâlde her millet, nev'i şahsına münhasır şekilde, var olan medeniyet değerlerini ve teknolojik biçimlerini, kültürel değerleriyle uyumsuzluk göstermeyecek biçimde; değiştirerek ve dönüştürerek, ekleyerek veyahut çıkararak kendi bütünselliğini oluşturabilecek kabiliyettedir.

Her milletin, var olan medeniyet değerlerini ve teknolojik biçimlerini, kültürel değerleriyle uyumsuzluk göstermeyecek biçimde oluşan yerli veya milli kültürün, sanayileşmenin Batı çehresinde meydana getirdiği dönüşümler, bu istikametteki dönüşümün kaçınılmaz bir duruma gelmesi ve milletlerin sanayileşme ve kalkınma yolunda gösterdikleri rekabet ile birlikte aşınmış veya yok olmuş fikri, çeşitli sosyologlar; Durkheim, Veblen, Sombart, Raymond Aron tarafından dile getirilmiştir. Bu görüşler, '**convergence** (odaklaşma) hipotezi' ismi altında formülize edilmiş bulunuyor. Bu tezin özü, tüm cemiyetlerin sanayileşme ve kalkınma yolunda hazır bulunmaları ve sanayileştikleri derecede aynı nokta üstünde toplanacakları ve birbirlerine büyük ölçüde benzeyecekleridir. Sanayileşen cemiyetlerin teknoloji ve üretim programları gibi hususlarda birbirlerine oldukça benzediği su götürmez bir gerçekliktir. Fakat bu gerçeklik, benzerliklerin, kültürün temel değerlerinde de birlik yaratacağını iddia edecek kadar kapsamlı olamaz (Güngör, 1990, s.38-39). Bilgin'in, Güngör düşüncesi çerçevesinde belirttiğine göre, Türkiye'de yapılması lazım gelen şey, Türk kültürünün değiştirilmesi programını tahkik etmek değil, Türk kültürünün kendi dinamikleri üstünde tecdit etmesi ve kendine özgü modernitesini vücuda getirmesi meselesidir (Bilgin, 2010, s. 328).

Güngör'e göre, modernleşme karşısında Batı'ya karşı yaklaşım, bu kültür alışverişinden sağlanacak faydalara bağlı olarak gerçekleşmelidir. Buna binaen Batıyı ele alışı biçimi Descartes'in "ilmi şüphe" olarak isimlendirdiği kritik tavır olmalıdır. Her şeyden önce şu medeniyet denilen hadise neden ibarettir? Batı medeniyeti gerçekten insanlığın ulaştığı nihai merhaleyi mi temsil etmektedir? Dünyadaki başka medeniyetlerin insanlık tarihindeki yeri ve önemi nedir? Bir medeniyeti diğerine tercih ederken esasa almamız gereken şeyler nelerdir? Batı medeniyeti Türkler için vazgeçilmez ve tek yol mudur? Batı medeniyetinin sorgulamaya çekilmesi ve eski medeniyetimizle ilgili harcıalem görüşleri –yetersizlik, kendini yenilenememe- bırakıp onu yeniden değerlendirme gereği üzerinde durulması lazımdır (Güngör, 2005, s.127-128). Kalkınma ve modernleşmeye en uygun ideoloji ne kapitalizm ne sosyalizmdir fakat cemiyete tatbik edilecek bir ilim ideolojisidir. Seçilecek ideoloji bir ideolojiden ziyade bir strateji niteliğinde olmalıdır (Boulding, 1999, s.154-164). Şimdiye kadarki modernleşme önerilerinde hep önce iman sonra şüphe yolu tutuldu, şimdi ise şüpheden

başlayarak imanın aranması gerekir. Mesela, Avrupa medeniyeti teori ve pratikleri Batının gelişimine bağlı şekilde 19. yüzyıl Avrupalı ilim ve fikir adamlarının ilerici ve çizgisel görüşlerine bağlıdır. Hâlbuki medeniyet fikri daima ilerinin temsilcisi değildir (Güngör, 2005, s.s. 128-131). Böylelikle, Güngör'ün Batı ile etkileşim esnasında kullanılması gereken yöntemleri, üç başlık halinde belirlediği anlaşılmaktadır. Bunlar faydacılık, kriticizm ve bilimselliktir.

Güngör'e göre modern teknolojinin veya genel tabirle modernizmin dünyayı sürüklediği uçuruma karşı bir engel koymak veya bu gidişi tersine çevirmek isteyen tüm düşünürlerin kabul ettikleri iki husus vardır: Birincisi, teknolojinin ortadan kaldırılmasının söz konusu olmayacağı, ikincisi de bugün modern teknoloji ile beraber giden değerler sisteminin veya "teknolojik ideoloji" denilen şeyin karşısına yeni ve farklı bir ideoloji geçirilmesi zaruriyetidir (Güngör, 1998, s. 76). Buradaki farklı ideolojinin din yani İslam olduğu Güngör'ün çeşitli mülâhazalarından anlaşılmaktadır (Güngör, 1982, s.s. 211-213, Ayrıca bkz: Güngör, 1997, s. 200-201-202).

Güngör'ün Batı modernizmi ya da "teknolojik ideoloji"nin ortaya çıkardığı problemlerle çözüm üretecek olanlar hem yereli ve milliyeti ihmal etmeyen hem de evrensel yani İslam'la tanışık olan kontrollü modernleşme taraftarlarıdır. (Başak, 2010, s.129) Şu hâlde Güngör'ün modernleşmenin tarihsel ve toplumsal formasyonlarının istenmedik sonuçlarından ancak iki ön gereklilikle beraber kurtulunabilir: bunlar yerlilik ve bununla bağlantılı olarak dindir. Yerlilik, Güngör'ün milli kültür ve yerli kültür dediği bir cemiyetin kendine has değer ve yargılarıdır. Modern bir cemiyet kurmak için yapılması gereken Batının kendi mahalli renklerinden uzak temel kıymetleri ve kendi temel kıymetleri dolayısıyla yerliliği tespit etmektir. (Güngör, 2011, s. 303-304) Modernleşme ile başlayan mevcut toplumsal ve kültürel müesseselerin çözülmesi sonucunda meydana gelen yerlilik, modern olanı ortaya çıkarmak gayesindedir. Ayrıca, cemiyetin geçmişi, hal-i hazırda durumu ve buna ek olarak modern öğeleri sentezleyerek, öznesi kendimize ait olanı kurmak istemektedir. (Arslan, 1998, s.90-91) Din ise yerliliği oluşturan ana temalardandır. Güngör'e göre, tarih boyunca seküler ve modernist tavrın //din artık devrini tamamlamış bir sosyal müessesedir, modern cemiyetin esas vasfı klasik dinlerin tesirinden çıkarak rasyonel düşünceyi hâkim kılmasıdır ve modern cemiyetin ahlaki dine değil ilme dayanacaktır// teorileri tarihi birer kehanet doktrini halini almıştır. Tarihin dinin sosyal konumunu doğruladığı teoriler ise şu şekildedir: Din sosyal müesseselerin en köklü ve universal olanıdır ve dinde cevabı aranan sorular veya tatmini istenilen ihtiyaçlar o kadar ünersaldır ki, biz bu ihtiyaçları değil, belki onların tatmin biçimini değiştirebiliriz. (Güngör, 1989, s. 171) Güngör, modernleşme bağlamında milli-İslami olmakla muasır olmanın telif edilebileceği hususu üzerinde ehemiyetle durmuştur. (Unan ve Özden 1998, s. 188) Zira Güngör'e göre "Esasen Türk ve Müslüman olmak medeni olmakla eş manadadır." (Güngör, 2011, s.503) ve İslam dini yerli kültür unsurları içerisindedir ve moder-

neleşme sürecinde oldukça etkin bir öğedir. Başak'a göre: "*Güngör, Türkiye'nin Batılılaşma-dan modernleşmesini İslam'da yer alan hükümlerin yaşanmasına bağlar.*" (Başak, 2010, s.141) Erol Güngör'ün yerli kültürün sacayaklarından saydığı İslam dininin, temsil ettiği evrensel değerler sistemi, yaşanan problemi aşmada en mühim kaynak olarak kültürel süreklilikler içerisinde oldukça işlevsel bir rol üstlenebilecek pozisyonundadır. (Akgül, 2002, s.390-391)

Güngör, modernleşme meselesine Türk kültürünün sahip olduğu anlamlar sistemini üreten mekanizmaları oluşturan değerler ve inançlar (ideolojik kültür) odağı çerçevesinde bakmayı uygun görmüştür. (Başak, 2010, s. 141-142) Modernlik formasyonunu topyekûn bir kopuş biçiminde tasarlayarak geleneksel dünya görüşünü temsil eden dini dışarıda bırakan tavırlardan kaçınan Güngör, toplumları dondurarak değişimi din-dışına bırakan tarzı da radikal ve sakıncalı tutumlarından ötürü eleştirirken, soyut ve somut kültür unsurlarını barıştıırıp uzlaştıracak bir yöntemle ele alarak, kültürel kimliğin başlıca referansı durumundaki dini, değişim süreçleri önünde bir engel olmaktan çıkartmanın hatta değişimin temel dinamiklerinden biri kılmanın zorunluluğunu vurgulamıştır. (Akgül, 2002, s. 401)

3. Sonuç

Güngör'e göre, her milletin, var olan medeniyet değerlerini ve teknolojik biçimlerini, kültürel değerleriyle uyumsuzluk göstermeyecek biçimde oluşturması anlamına gelen yerli veya milli kültürün, sanayileşmenin Avrupa çehresinde meydana getirdiği dönüşümler, bu istikametteki dönüşümün kaçınılmaz hale gelmesi ve milletlerin sanayileşme yolunda yaptıkları yarışma ile birlikte aşınmış veya yok olmuş fikri, çeşitli sosyologlar Durkheim, Sombart, Veblen Raymond Aron tarafından dile getirilmiştir. Bugün bu görüşler, 'convergence (odaklaşma) hipotezi' adı altında formülleştirilmiş bulunuyor. Bu tezin özü, bütün cemiyetlerin sanayileşme yolunda olmaları ve sanayileştikleri ölçüde aynı nokta üzerinde toplanacakları ve birbirlerine benzeyecekleridir. Bu benzeşimin ortak bir noktası vardır ki o da toplumların din veya metafizik öğelerden uzaklaşması fikri yani sekülerleşme tezidir. Bu tez genel olarak sekülerleşmeyi, toplumsal, kurumsal ve bireysel düzlemlerde dinin etkisinin azalması olarak resmetmiştir.

Türkiye'de modernleşme tecrübesinin önemli öznelerinden olan Batıcıların Avrupa modernleşmesi seyrine paralel olarak modernleşme sürecinde dinin etkisinin azalması gerektiği öngörülerinin ve inkılaplarının aksine Erol Güngör'e göre, modernleşme, enformasyon bileşenlerinin harekete geçtiği, eğitim- öğretim faaliyetlerinin yaygınlaştığı bir sürece niren-gi noktası eğitime ve öğrenme olan bilgi toplumuna işaret eder. Buna göre modernleşme sürecinin iki önemli aracı vardır. Bunlar, bilgi ve teknolojidir. Modernleşmeyi aynı zamanda bir kültür değişmesi olarak Güngör'e göre bu kültür değişimi ancak yerli kültürün içerisinde bulunan unsurları; dini, dili, tarihi tahrip etmeden meydana gelirse sağlıklı sonuçlar vere-

bilir. Bu yüzden Güngör'ün modernleşmeye getirdiği izahlarda, dinin kurumsal, bireysel ve toplumsal alandan çekilmesi anlamına gelen sekülerleşme olgusuna rastlanmaz. Bunun yerine modernleşme, Türk kültürünün sahip olduğu anlamlar sistemini üreten mekanizmaları oluşturan değerler ve inançlar odağı çerçevesinde gerçekleşecektir. Türk kültürünün en önemli anlam sistemlerinden biri de dindir ki tarih, dil, gelenek ve görenek gibi kültürün diğer anlam sistemleri dinin şemsiyesi altındadır. Güngör'e göre, tarih boyunca seküler ve modernist tavrın "din artık devrini tamamlamış bir sosyal müessesedir modern cemiyetin esas vasfı klasik dinlerin tesirinden çıkarak rasyonel düşünceyi hâkim kılmasıdır" teorisi tarihi birer kehanet doktrini halini almıştır. Tarihin, dinin sosyal konumunu doğruladığı teori ve Güngör'ün belirttiği teori ise, dinin sosyal müesseselerin en köklü ve universal olduğu şeklindedir. Buna göre dinde cevabı aranan sorular veya tatmini istenilen ihtiyaçlar o kadar universaldır ki, bu ihtiyaçlar değil, belki onların tatmin biçimini değiştirebilir.

Kaynakça

- Akgül, M. (2002). *Türkiye'de Din ve Değişim*. İstanbul, Ötüken Yayınları.
- Akgül M. (2009). Erol Güngör'ün Türk Modernleşmesine Bakışı. *Kültür Ocağında Bir Mütefekkir Erol Güngör*. İstanbul: KOCAV Yayınları.
- Arslan, A. (1998). "Yerlilik: "Toprak"la "Tarih" Arasında", Birikim dergisi, Yerlilik Gerçek ya da Maske, 111-112, Temmuz-Ağustos.
- Aytekin E. (2012). *Türkiye'de Ulus Devlet ve Ziya Gökalp, Mümtaz Turhan, Erol Güngör*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Başak, S. (2010). Erol Güngör'ün Modernleşmeye Bakışı ve Modernleşme Bağlamında Oluşturduğu Aydın Tipolojisi. *Prof. Dr. Erol Güngör'ün Anısına Sosyal-Kültürel-Siyasi-Ekonomik-Dinsel Açından Türkiye'de Değişim Sempozyum Kitabı*. Ankara: Gazi Üniversitesi Rektörlüğü ss. 111-145.
- Bilgin, V. (2009). Erol Güngör'ün Milliyetçilik Düşüncesine Katkıları. *Kültür Ocağında Bir Mütefekkir Erol Güngör*. İstanbul: KOCAV Yayınları, ss. 41-47.
- Bilgin, V. (2010) Bir Düşünür Olarak Erol Güngör'ün Dünyası. *Prof. Dr. Erol Güngör'ün Anısına Sosyal-Kültürel-Siyasi-Ekonomik-Dinsel Açından Türkiye'de Değişim Sempozyum Kitabı*. Ankara: Gazi Üniversitesi Rektörlüğü, ss. 325-337.
- Giddens, A. (2010) *Modernliğin Sonuçları*. (E. Kuşdil, çev.) 4. bs. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kant, I. (1984) *Seçilmiş Yazılar*. İstanbul, Remzi Kitapevi.
- Kongar, E. (1995) *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*. 12. bs. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Küçükcan, T. (2005). Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslâm Dünyası. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 13, ss. 109-128.
- Ritzer, G. (2011). *Klasik Sosyoloji Kuramları*. Ankara: Deki Yayınları.
- Safa, P. (2010), *Türk İnkılabına Bakışlar*. Ankara: Üç S Basım.
- Sezgin, O. (2009). Bir İlim ve Fikir Adamı Olarak Erol Güngör. *Kültür Ocağında Bir Mütefekkir Erol Güngör*. İstanbul: KOCAV Yayınları, ss. 27-41.
- Shiner, L. (1967) The Concept of Secularization in Empirical Research, *Journal for the Scientific Study of Religion*, (VI) 2, 207-220, Akt: Ali Köse (2014) *Kutsalın Dönüşü*. İstanbul: Timaş Yayınlar.
- Swingewood, A. (1998) *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*. (O. Akınbay, çev.) Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Özlem, D. (2012). *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Notus Kitap.
- Taylor, C. (2006). *Modern Toplumsal Tahayyüller*. (H. Koyukan, çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

Tekin, Mustafa, (2016) *Din Sosyolojisi*, İstanbul, Rağbet Yayınları

Tekin, M. (2011). *Kutsal Sekülerizm*. İstanbul: Açılım Yayınları.

Turhan, M. (2006). *Kültür Değişimleri: Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik*. 5. bs., İstanbul: Çamlıca Yayınları.

Unan, F. & Ö. Mehmet. (1998). Erol Güngör ve Bir Medeniyet Amili Olarak Din. *Prof. Dr. Erol Güngör'ün Hatırasına Milliyetçilik ve Milliyetçilik Tarihi Araştırmaları VI. İlmî Kongresi, Milli Kültür ve Küreselleşme Konya, Sempozyum Kitabı*, 16-18 Ekim 1997, Konya: Türk Yurdu Yayınları.

William Swatos, H. & Christiano Kevin, J. (2000). Secularization Theory: The Course of a Concept. *The Secularization Debate* içinde. William H. Swatos & Daniel V. Olson (ed.) s. 1-20, New York: 1967-1995 s. 209-217. Rowman & Littlefield Pub., Akt: Ali Köse. *Kutsalın Dönüşü*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Wilson, B. R. (1982). *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.

Modernden Geleneksele “Güzel Ölme” Kavramlarına Alternatif Bir Yaklaşım: Huzur İçinde Ölme

Zeynep Aktaş*

Öz: Yaşlılık üzerine son yıllarda yapılan çalışmalar daha çok “kaliteli yaşam sürdürme” ve “hayatın son zamanlarında iyi yönetilmiş ölüm” konusuyla ilişkilidir. İyi yönetilmiş ölüm, gencinden yaşlısına herkesi içine dahil eden rasyonalize edilmiş ölme biçimlerini temsil eder. Alan yazınında konuyla ilgili çalışmalar palyatif tıp terimi ile karşılık bulmaktadır. Palyatif Tıp gencinden yaşlısına herkesin yaşam süreci boyunca bir şekilde karşılaşacağı ölüm olgusunun iyi yönetimi noktasında hem bireye hem de aileye destek mekanizmalarını aklı getirmektedir. Bu mekanizmaların nasıl kurulduğu ise güncel tartışmalar olarak dikkat çekmektedir. Çünkü gelişen tıp teknolojileriyle ölümün olgusu tıbbi bir yeterlilikle kontrol altına alınması durumuna evrilirken, genç ve yaşlı demeden “güzel ölme” kavramı ise bireylerin modernist talepleri olarak ön plana çıkmaktadır. Hazırlanan bu çalışmada “iyi yönetilmiş ölüm” kavramından hareketle Batı’dan Doğu’ya ölümle ilişkili algıların değişimi merkeze konulmuştur. Bu noktada gelenekselden moderne ölüme yüklenen anlamlar, Batı yazınında palyatif tıp içerisinde yeniden tanımlanan “güzel ölme” kavramıyla tartışılmıştır. Burada teknolojinin dönüştürdüğü ölüm imgesinin, evde ve yatakta ölüm karşılaştırmasıyla dini bir alandan seküler bir alana nasıl evirildiğinin hikayesine dikkat çekilmiştir. Aynı hikâyeye, değişmeyen öyküsü olarak hastane içerisinde hayatın son anında söylemin terkedilemeyen bir dili “ölümün dinsel biçimleri” eklenmiştir. Dinsel söylemlerin işaret ettiği nokta “*Allahtan rahmet ve sabır talepleri, iyi bir insan olmakla ilgili yapılan göndermeler ya da öte tarafta huzura kavuşma şeklinde öte dünya inancının bir anda belirmesi*” olmuştur. Böylece çalışma Batı’nın seküler dille kurguladığı palyatif tıp içerisindeki “güzel ölmeye” dini biçimleri eklemeyerek kavramları yeniden tanımlama kaygısını taşınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din, Sekülerlik, Yaşlılık, Hayatın Sonu, Palyatif Tıp.

Ölüme Panoramik Bir Bakış

İlk insandan günümüz insanına kadar geçen sürece panoramik olarak bakılırsa, insanoğlu kendisini karşılayan pek çok ölüm sahnesiyle karşı karşıya kalmıştır. Doğadan edindikleri ile yaşamının türlü yolunu ölüm gibi yıkılmaz bir tabu ile savaşıarak geçiren insan, ölümden kaçınmanın da türlü yolunu keşfetmekten arda kalmamıştır. Buradan hareketle insanoğlunun başlıca düşmanları arasında ilk sırayı tanımadığı kendi yaşamını tehdit eden görünen

* Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eğitim Yönetimi Ana Bilim Dalı, sosyologzeynepp@gmail.com

ve görünmeyen etmenler almıştır. Bu etmenler kimi zaman bir başka insan topluluğu kimi zaman mistik bir güç ya da hastalık olmuştur.

İnsanoğlu bu faktörlere göre gündelik yaşamını düzenlemiş ve sürdürmüştür. Kimi zaman güvenli yaşam kaygısı ile kimi zaman hastalıklarla mücadele etmek üzere gündelik hayat-taki yaşam pratiklerini değiştirmiştir. Kabile topluluklarının tabular etrafında şekillenen ha-yatlarının, bir sabah tabular yok olduğunda değişeceği örneği ile Orta Çağ Avrupa'sında vebalıların toplumdan tecrit edilmesi açısından niteliksel bir farklılık yoktur. İnsanı dış et-kenlere karşı bir araya getiren tabular ve hastalıklara karşı bir araya getiren kaygıların amacı insanca yaşamaktır. Her iki durumda da toplumsal birlikteliğin sağlaması gerektiğinden dü-zeni bozan bütün olgular gündelik yaşam pratikleri toplumu değiştirip dönüştürmüş olur. Bu durum aynı zamanda ölümlerle baş edebilmenin kapısını aralamış olup modern insana da yol gösterici bir örnek teşkil etmiştir.

Tarih sahnesine çıktığı andan itibaren ölümlülüğün yaşamın ayrılmaz bir parçası olduğunu keşfeden insan ölümlerle savaşmanın türlü yollarını ararken kimi zaman yenik düşmüş kimi zaman toplumsalın dışına itilmiştir. Bu noktada geleneksel dönemde hastalıkların tanrının bir cezası olarak görülmesi toplumsalın dışına itilmek için birincil sebeplerden olmuştur. Ayrıca bütün dinlerin ve inanç sistemlerinin ölüme bakış açısı, insanların ritüeller ve tören-ler çerçevesinden ölümü karşılamalarında belirleyicidir. Dolayısıyla "ölüm karşısında sergile-nen davranışlar, hayata karşı olan yaklaşımlarımızı şekillendirecek, şahsi etik anlayışımız ve toplumsal etik kuralları için bir temel sağlarken, ayrıca sosyal ve politik yapıların mevcudi-yeti ve gelişimi içinde meşruiyet temin eder" (Spellman, 2017, s. 15) bir hal alacaktır.

İnsanın kendisini kuşatan her bir sorunla başa çıkmanın yollarını arama kaygısı, öncelikle geleneksel dönemde daha sonra teknolojinin insan hayatını kolaylaştırdığı insan hayatı-nın uzadığı modern dönemde sürekli var olmuştur. Devirler değişse de insanoğlunun ana problemi olan ölüme karşı tutumu değişmemiştir. Ölüm her zaman başa çıkılması gereken bir fenomen olarak kalmıştır.

Hazırlanan bu çalışmanın amacı, modernleşme ile beraber rasyonalize edilmiş ölüm biçimi-ni "*teslim olmayan insan*" imgesi üzerinden okumaktır. Son yıllarda yaşlılık üzerine yapılan pek çok çalışmanın temelini oluşturan "*kaliteli yaşam sürdürme*" ve "*hayatın son zamanların-da iyi yönetilmiş ölüm*" konusuyla ilişkisi irdelenmiştir. Çalışmada "*iyi yönetilmiş ölüm*" kavra-mından hareketle Batı'dan Doğu'ya ölümle ilişkili algıların değişimi merkeze konulmuştur. Bu noktada gelenekselden moderne ölüme yüklenen anlamlar, Batı yazınında Palyatif Tıp içerisinde yeniden tanımlanan "*güzel ölme*" kavramıyla tartışılmıştır. Burada teknolojinin dönüştürdüğü ölüm imgesinin, evde ve yatakta ölüm karşılaştırmasıyla dini bir alandan se-küler bir alana nasıl evirildiğinin hikayesine dikkat çekilmiştir.

Ölüme Giden Yolda Satır Başlıkları: Yaşlılık, Hastalık ve İnsan

“Tıp ve teknoloji alanlarında görülen gelişmeler, insan yaşamının giderek uzamasına yol açmış; bu da insan yaşamında yaşlılığın giderek daha önemli bir dönem olarak algılanmasını doğurmuştur” (Akçay, 2011, s. 1). Gelişen tıp teknolojisi ile birlikte insan ömrünün uzaması ve doğum oranlarının azalması son yıllarda yaşlılık üzerine yapılan pek çok çalışmanın temelini oluşturmuştur. Böylece yaşlılık, modernite ile beraber rasyonel bir zemine oturtulmaya çalışılmıştır.

“Eski zamanlarda savaşlar, bulaşıcı hastalıklar ve açlık önemli ölüm sebebiydi. Orta ve Yakın çağda bile ortalama ömür 20-50 yıl arasında değişmekteydi. Romalılar döneminde ortalama ömür 31 yıl, 1900 yılında ABD’de ortalama ömür yaşı 49 idi” (Karan, 2007, s. 20). Günümüzde ise insan ömrü artmaktadır. Yaşlılık döneminin 65 yaş ve üstü olarak tanımlanması ve tıp teknolojilerinin gelişimiyle birlikte hastalıkların önceden teşhis edilmesiyle insanların hayata olan bakış açıları değişmiştir. 21. yüzyıl insanı artık doğanın kontrolü gibi hayatının da kontrolünü ele geçirmiştir. Teslim olmayan “*insan imgesi*” gündelik hayatın her alanına nüfus etmiştir.

Modern Dünyada Teslim Olmayan İnsan İmgesini Anlamak

Teslim olmayan insan imgesi, hayatının son anına kadar ölümle baş eden insanın son zamanını nasıl geçireceğine dair karar verir bir konuma gelmesi durumu için kullanılmıştır. Bu durumda insan, hayatın her anında teslim olmayan bir özneye dönüşür. Teslim olmayan insan, hayatının son döneminde hastanelerde uzun süren tedavi sürecinde sosyal çevresinden kopuk bir şekilde ölümü bekler bir duruma gelmesi olarak da betimlenebilir. Ayrıca evde ölüm tercihi de teslim olmayan insan imgesinin bir parçası olarak okunabilir. Her iki durumda da insan nasıl ve nerede ölebileceğini kendi seçmektedir. Bu durumda karşımıza ölümle ilgili çeşitli senaryolar çıkar. Bu senaryolardan öne çıkan temalar ise şu şekilde sıralanır; onurlu ölme, güzel ölme, erdemli ölme. Ölüme karşı ortaya çıkan bu senaryolar, insanın ölüme karşı olan tutumlarının birer fragmanı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yapılan çalışmalar uzayan insan ömründe kaliteli yaşam algısını da yeniden dönüştürüp kendini daha rasyonel bir zemine oturtup “*huzur içinde ölme*”¹ kavramını doğurmuştur. Gündelik hayatın bir parçası olan insan için ölümü kontrol altına almak demek, yaşamın son zamanları olarak adlandırılan yaşlılık dönemi için oldukça önemlidir. Bu noktada yaşlılığın, biyolojik ve fizyolojik açıdan her insanın deneyimleyeceği bir dönem olarak ele alınması gerekir. Bu noktadan hareketle çalışmada değinilmesi gereken iki önemli kavram vardır. Bu kavramlardan birincisi yaşlı, ikincisi yaşlılıktır. Bu iki kavram her ne kadar aynıymış gibi gö-

1 Bkz: Constance Jones “Huzur İçinde Yatsın”

rünse de kişisel deneyim bakımından farklıdır. “Yaşlanma, “canlı bir organizmada eskimeyi ve ölüme doğru gidiş sürecini, yaşlılığı gösteren olguların tümü olarak adlandırılmaktadır” (Akçay, 2007, s. 11).

Yaşlanma bireyin biyolojik, psikolojik ve sosyal yönlerini karşılarken yaşlılık, sadece biyolojik yönü ile ilgilenen kısımdır. Yaşlanma ve yaşlılık kavramlarının birbirinden ayrıldıkları en önemli nokta iki sürecin başlangıç noktalarıdır. Yaşlanma sürecinin başlangıcı, dönemden daha önce de görülmeye başlarlar. Vücudun normal işlevlerinin yavaşlaması fiziksel gücün azalması, literatürde yaşlılık döneminin başlangıcı olarak kabul edilen 60’lı yaşlardan çok daha önce başlayabilir (Akçay, 2007, s. 11).

Bu noktada yaşlılık sürecine sadece fizyolojik bir değişim gözüyle bakmamak gerekir. Hali hazırda yaşlılığın toplumsal boyutu da en az psikolojik boyutu kadar önemlidir. Yaşlılığın sosyal yönüyle ilgilenen gerontososyolojik çalışmalar yaşlılık döneminde ortaya çıkan her türlü sorunun değerlendirilmesi açısından önemlidir. “Gerontososyolojik yaklaşımlara göre yaşlılar, toplumdaki diğer bireylerle sosyal ilişkiler kuran ve topluma uyum sağlayan, yaşadığı çevreye, kente, ülkeye ilişkin öneri beklentileri olan bir grup olarak değerlendirilmelidir” (Alptekin, 2017).

Ölüme Başlangıç Olarak Yaş ve Yaşlılık

Hazırlanan bu bölümde yaşlılık döneminde yaşam sonunun nasıl kontrol edilebileceği üzerine bir bakış açısı geliştirmek üzere tasarlanmıştır. Bu noktada 21.yüzyıl insan topluluklarının karşısındaki tek yıkıcı gücün ölüm olması, giderek artan yaşlı nüfus açısından ölümün rasyonel bir zeminde değerlendirilmesini gerektirir. Rasyonel bir zeminden kasıt, gelişen teknoloji ile pek çok hastalığın tarih olması bir kısmının tedavisinin geliştirilmesi hatta yaşlılığın da yavaşlatılmasına yönelik birçok yöntem aranırken, ölümle ilgili yapılacak tek şey modern insanın boyun eğeceği gerçeğidir.

Bu noktada ölüm karşısında kontrol mekanizmalarının geliştirilmesi şaşılmaması gereken bir durumdur. Savaşların, hastalıkların yıkamadığı insanı hiç tanımadığı nereden geldiğini bilmediği bir fenomenin yıkacak olduğu gerçeğine karşı modern insan, ölümü kontrol altına almak istemiştir. Her ne kadar ölüm bütün insanları eşit kılssa da fizyolojik olarak insan ömrünün son dönemine denk gelen yaşlılık dönemi bireyleri daha fazla tedbir almaya iter.

Halk arasında sıklıkla kullanılan “gençler ara sıra yaşlılar sıra sıra” deymi gündelik hayatta ön plana çıkartılan yaşlılık döneminin nasıl deneyimlenmesi gerektiğinin hatlarını çizer. Bireylerin biyolojik ve fizyolojik yapısında başlayan bir değişim ile güçten düşmesini sağlayan yaşlılık aynı zamanda sosyal ilişkilerini etkileyen kontrolü elden çıkartan ve kaçınılmaz sona doğru ilerlemenin dayanılmaz yükünü de karşılar.

“Modern bilimsel imkanlar insan yaşamının seyrini derinden değiştirmiştir. İnsanlar tarih boyunca herhangi bir zamanda olduğundan daha uzun daha iyi yaşıyor. Ancak bilimsel iler-

lemeler yaşanma ve ölme sürecini sağlık hizmetleri uzmanları tarafından ele alınacak tıbbi denemeler haline getirdi. Ve tıp dünyasında bizler buna tehlikeli olacak kadar hazırlıksız yakalandık” (Gawande, 2017, s. 16). Uzayan insan ömrü ve yaşlılığa bağlı hastalıklar üzerine pek çok çalışma yapılmış olması hayatın son döneminin nasıl yönetilebileceği üzerine tıp alanında yeni çalışmaların kapısını açmıştır. Hazırlanan bu çalışmalar ölümün rasyonel bir zemine indirgenmesi süreci olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu süreçte hastaların ölümü hastane ortamında yani seküler bir alanda karşılamaları beklenir.

Rasyonel bir bakış açısıyla ölüme yaklaşan doktorlar modern dünyanın insanını teslim olmayan insan imgesi üzerinden okuyabilir. Tıp dünyasında yeni tartışma konusu hastaların son dönemlerini nerede geçireceği ile ilgilidir. Ölümün kaçınılmaz bir son olduğu gerçeği kabul edildikten sonra başlayan süreçte hasta modern tıbbın göstergelerinden birisini seçerek hayatının son dönemini planlayacaktır.

Modern tıp her zaman hastalara sağlıklarına kavuşacaklarını vaat eder. En azından hastaların ve hasta yakınlarının düşünceleri ve beklentileri bu yöndedir. Beklenenin aksine tıbbın insanlara yardım etmekte ne denli başarısız olduğunu görmek için yaşlılarla ya da ölümcül hastalığı olanlarla çok fazla vakit geçirmeniz gerekmiyor. Ömrünüzün tükenen günleri, kafamızı karıştıran ve bedenimizi tüketen tedavilerle ufak bir fayda getirir umuduyla teslim ediliyor (Gawande, 2017, s. 19).

Bu süreçte ya sonu gelmeyen tedavilerle ölümü hastanede ya da ağrılarını hafifletici maddi ve manevi bakımla ailesiyle ev ortamında geçirecektir. Ölmekte olan kişinin son anlarını hastane gibi seküler bir ortamda geçirecek olması, rasyonel bir tercih olarak insanın karşısındadır. Gawande (2017, s. 16) bu duruma dikkat çekerken şu ifadeleri kullanır: “1945 gibi yakın tarihte ölümlerin çoğu evde gerçekleşiyordu. 1980'lere gelindiğinde yalnızca %17'si bu şekildeydi. Her nasılsa evde ölemeyenler, hastaneye yetiştiremeyecek kadar ani bir şekilde öldü – mesela ağır bir kalp krizi, felç ya da şiddetli yaralanma – ya da yardım alabilecekleri ıssız bir yerdediler.”

Palyatif Bakıma Giden Yol İzleği

“Hasarı savmayı başaramamış olsak da ölümü savabiliriz. İnsanları ilaçlara, sıvılara, ameliyata ve yoğun bakıma maruz bırakabiliriz” (Gawande, 2017, s. 37). Bu noktada çalışmanın bir diğer basamağı olan *palyatif tıp* kavramına değinmek gerekir. Hastaları ilaçlara ve yoğun bakıma maruz bırakmamak için neler yapılabilir sorusunun cevabı bu kavramda gizlidir. Palyatif kelimesi Türk Dil Kurumu sözlüğünde (2018) “geçişirici” olarak tanımlanır. Tıbbi anlamda palyatif tıp kavramı yaşamının son evresine gelen hastanın aldığı acıyı ve ağrılarını azaltıcı her türlü tıbbi müdahalenin adıdır. Palyatif bakım ise “yaşam sonu bakımında, yaşam kalitesini arttırmaya yönelik girişimler olarak tanımlanabilir” (Kıvanç, 2017).

Palyatif tıp özellikle Batı ülkelerinde çok fazla revaçta olan bir tedavi sürecine verilen isimdir. Bu süreç tanının koyulması ile başlar. Palyatif bakımda iyi bir örgütlenme sürecin iyi işlenmesini açısından önemlidir. Sağır'ın (2017) belirttiği üzere "gidenler geri gelmeyeceği için ölümü ve sonrasını deneyimlemek" mümkün değildir. Bu bakış açısı ile yaklaşıldığında ölüm sürecini deneyimlemek kişiye ve ailesine verilen hizmetlerle doğru orantılıdır. Böylece ölüm fenomenini nerede ve nasıl deneyimleyeceğiniz daha fazla önem kazanmaya başlamış olur: Seküler bir alan olarak kabul edebileceğimiz hastanelerde her an elinizin altında olan imkanlarla mı yoksa daha dini ve kişisel sınırların çekildiği evde bakım hizmeti mi? Bu soru hayatının son zamanlarını yaşayan hasta bireylerin değerlendirebileceği durum olarak kabul edilir.

"Palyatif bakım kronik hastalık ya da travma nedeniyle yaşam kalitesi olumsuz etkilenen ve bakıma muhtaç tüm yaş gruplarında yer alan hastalara hizmet verir" (Şahan & Terzioğlu, 2015). Tüm yaş gruplarını içine alan herkese eşit fırsatı sunan palyatif bakım "ideal olarak yaşamı tehdit eden bir hastalık tanısı alınması ile başlamalı, tedavi sürecinde ve ölüme kadar aileyi içine alacak şekilde yas periyodu sürecinde devam eder" (Şahan & Terzioğlu, 2015). Palyatif bakım süreci içerisinde hastanın ailesinin de içine dahil edildiği kapsamlı bir süreçten oluşur. Ayrıca Gawande (2007) palyatif bakım uzmanlarıyla tanışan kemoterapi hastalarının aldıkları tedaviyi bırakıp son evre bakımına başlamalarına değinir. Son evre bakımına başlayan hastaların ağrı ve ıstıraplarının son bulduğu ve tedaviye nazaran %25 daha fazla yaşadıklarına değinir.

"Palyatif bakım ekip üyeleri tıp, hemşirelik ve sosyal çalışma personelleri temel öncelikli olmak koşuluyla psikolog farmakolog, din görevlisi, yas danışmanları, diyetisyen, fizik/ mesleki/sanat/oyun yöneticileri, eğitilmiş gönüllüler, evde bakım yardımcıları ve gönüllü kuruluşlar gibi kapsamlı bir ekibin birlikte çalışmasını gerektirebilir" (Şahan & Terzioğlu, 2015). Palyatif bakım üç modelden oluşur. Bunlar; Hastane Temelli Palyatif Bakım, Ev Temelli Palyatif Bakım ve Toplum Temelli Palyatif bakımdır. Hastane temelli palyatif bakım hastaların hastane ortamında geçirdikleri süreçleri kapsar. Modernleşme öncesinde bu süreç genellikle evde gerçekleşirdi. Modernleşme ve gelişen tıp teknolojileri ile birlikte teslim olmayan insan imgesinin ortaya çıkması sonucunda pek çok hastanın hayatının son günlerinde sonuç vermeyen tedavilerle geçirilmesine sebep olmuştur. Bu durum hem kişiyi hem de yakınlarını olumsuz etkilemiştir.

Evde bakım hizmetini kabul eden hastalar için yaşayacakları evde kendilerine uygun bir alan oluşturulması kişinin hayatının son zamanlarını aile içinde ve aldığı manevi destek ile atlatması Sağır'ın (2017) belirttiği "ölüm geldiği anda kendini serbest bırak" deyiimi ile desteklenebilir. Dinin yaklaşımı, bireylerin ölüm ile yüzleşmeleri açısından aldıkları manevi desteğin hayatın son zamanlarında daha fazla önem kazanmaya başlamıştır. Her ne olursa olsun insanın ölüm üzerinde kurmak istediği hakimiyet ölümü kabullenmesinden geçme-

mektedir. Ölüm fenomenini yine kendi bildiği yollardan yıkmanın yolunu bulan insan nasıl ve nerede ölebileceği üzerinde bir tercih yapabilir hale gelmiştir. Doğal ölümden bireylerin ölümü doğal bir süreç olarak değerlendirilir.

Yaşamın son dönemi olan yaşlılıkta insanlar daha fazla yaşamının hayallerini kurarken, ölümler aralarında olan doğal bağdan kopmamaktadır. Sürekli tekrar eden hastalıklar, yaşlılıkla beraber biyolojik ve fizyolojik yapıdan olan değişiklikler genç bireylere göre ölüme daha fazla yakınlaştırır. Ölüm hoşnutlukla karşılanabildiği noktada palyatif bakım hizmetleri anlamlılık kazanır. Palyatif bakım sadece yaşlılığa dayalı değil, hali hazırda hastanelerde tedavi görmekte olan ve geri dönülmez yolun eşiğindeki her bireyin talep edeceği bir yoldur.

Herkes hayatının son dönemlerini iyi geçirmek ister. Hastanelerin amacı hastaları iyileştirmektir. Bu nedenle evde bakım hizmetleri bireyleri seküler bir yaşam alanından çıkarır. Her zaman bireyler kendileri gibi yaşamın son zamanlarını deneyimleyen diğer kişilerle aynı fırsatlara sahip olamaya bilirler. Kendilerine bakabilecekleri bir yakınları olmayabilir. Bu gibi durumlarda Amerika ve Avrupa da sıklıkla tercih edilen imarethaneleri ve hospiscelerin oluşmasına sebep olmuştur.

Doğu ve Batı Ekseninde Ölümün Yönünü Tayin Etmek

“Ölüm, kültürel üretimlerin başlıca kaynağı olmakla birlikte, ölümün peşi sıra gelen pratikleri ortaya çıkardığında kuşaktan kuşağa aktarılan toplumsal biçimlere dönüşmektedir” (Sağır, 2017, s. 21). Burada dikkate alınması gereken husus ölümün gündelik hayatı nasıl dönüştürdüğü sorusunu ön plana çıkarır. Sağır (2017) bu hususta tarih öncesi dönem insanların gündelik hayatlarıyla şunları ekler: İlk dönem topluluklara bakıldığında ölümün her yerde hazır ve nazır olduğu görülmekteydi. Vahşi hayvan ya da düşman kabile saldırısı sonucunda aniden ölmek gibi. Sürekli tehlikeye açık bir gündelik hayat, ölümü sıradanlaştırıyordu. Ölümün bir ön hazırlık evresi yoktu ve ölümün planlanması da mümkün değildi. Doğayla mücadele etme, aslında insanın ölüme karşı verdiği bir hayatta kalma savaşıydı.

“Geleneksel dönemin aksine modern dönemde ‘ölmek mümkün’ hale gelmiştir. Ölümün mümkünlülüğü, aynı zamanda onun belli bir zamanı olduğu fikrini de doğurmuştu. Ölümün artık bir hazırlık evresi vardı ve planlaması mümkündü” (Sağır, 2017, s. 29). Her toplumun ölüme olan bakış açısı kültüründeki kodlarla ilişkili bir şekilde incelenmesi gerekir. Yaşamın son döneminde bir bireyin ölümü nasıl tanımladığı da önemlidir. Ölümü “*bir yok oluş*” olarak adlandırma ve “*yeniden bir varoluş*” olarak adlandırma şüphesiz “huzur içinde ölme” kavramı ile de yakından ilişkilidir.

Buradan hareketle çalışmada tercih edilen “*huzur içinde ölme*” kavramını bireylerin hayatlarının son günlerini “*ağrısız, ailelerinin yanında ve evlerinde*” deneyimlemeleri çerçevesinde

ele alınmıştır. Bu noktada Palyatif Bakım ekibi bünyesinde görev alan manevi danışmanların, kültürel sosyal ve dini boyutları içine dahil ederek bireylere ve ailelerine hayatın son dönemini yöneltme desteği sağladıklarına değinilecektir.

Manevi bakım kişinin hayatının son döneminde aldığı manevi bir destek olarak karşımıza çıkar. İnsana sadece biyolojik bir varlık olarak bakmamak gerektiği kanısı ile bu başlık altında üç semavi dinin ölüm konusuna bakış açıları değerlendirilip Doğu Batı ekseninde bir karşılaştırma yapmanın da yolunu açacağız. Üç semavi dinin ölüme yaklaşımı, manevi destek uzmanlarının palyatif tıptaki moral desteğini besler nitelikte argümanlar barındırır. Ayrıca son olarak Doğu ve Batı da manevi bakım hizmetlerine değinilecektir.

Palyatif bakımın önemli bir basamağını oluşturan “*manevi destek*” ölüm teşhis, konulmuş kişilere hem psikolojik hem dini olgularla yaklaşmanın yolunu açar. Bu noktada İslamiyet’in ölümü “*yeni bir başlangıç*” olarak kabul etmesi bireylere ölümün bir yok oluş olmadığını vurgularken, diğer bir taraftan çekilen her acının bir imtihan olarak görülüp değerlendirilmesi hayatının son dönemini yaşayan kişiler için manevi bir destektir. Bu noktada ölümü kabul etme kaçınılmaz olacaktır.

“Dinlerin temel öğretileri arasında insanın kurtuluşuna, hidayetine ve mutluluğuna yönelik açıklamalar yer tutar. Dinler kutsal metinlerinde ve geleneklerinde insanın ontolojik varlığını ve metafizik ve maddi alemle ilişkisini açıklamaya çalışırlar” (Gündüz, 2007, s. 69). Bu açıdan düşünüldüğünde palyatif tıpta manevi desteğin önemini kavramış oluruz. Hayatın sonunun kontrol edilmesindeki dini argümanlarla desteklenmesi hayatının son günlerini huzuru içinde geçirerek hiç bitmeyen korkunun da önüne bir set olarak çekilmiş olunur. Seküler bir alandan çıkartılan ölüm böylelikle dini bir zemine oturtulur. İnsan burada ölüme karşı bir yenilgi içinde değildir. Ama teslim olmaktan da başka çaresi yoktur. Doğu ve Batı ekseninde ölümü “*teslim olmayan*” ve “*teslimiyetçi olan*” iki farklı yaklaşımla ele alabiliriz.

İnsanı ölümün ve günahın tutsağı olarak gören Hristiyanlık bu anlayışı doğrultusunda insan yaşamını açıklamaya çalışır. “Buna göre doğumdan ölüme her insan Ademle birlikte ortaya çıkan ilk ya da asli günahın tutsağı olarak görülür” (Gündüz, 2007, s. 70). İnsan dünyaya azap çekmeye gelmiştir. Bu azap aynı zamanda ölümden sonraki dirilişte ve yaşamda huzura ermenin bir diğer adı olarak ele alınabilir. “Yahudilikte ise insanın yer yüzündeki varlığı ve yaşamı İsrailoğullarına yönelik ilahi ahit merkezli bir yaklaşımla açıklanmaya çalışılır” (Gündüz, 2007, s. 70).

“Dini geleneklerde yaşlılık dönemiyle ilgili olarak iki farklı duruma dikkat çekilir. Bunlardan birisi yaşlılığın acizlik ve biçareliği diğeri ise saygınlık ve olgunluğu çağrıştırdığıdır” (Gündüz, 2007). Yaşlılık dönemi bugün olduğu gibi geçmiş dönemlerde de insanların tartışma konusu olmuştur. Dini metinlerde de yaşlılık dönemi insanoğlunun hayatının son dönemi

olarak ele alınır. Dini metinlerde sıkça vurgulanan dünya hayatının gelip geçici olduğu gerçeği, dünya hayatında yapıp ettiklerinin ölüm sonrası yaşamda kişilerin karşısına çıkacağı düşünülür.

“Fiziki ve ruhi sorunlara karşı iyileştirici, tedavi edici birçok uygulama insanlık tarihi boyunca uygulanmıştır. Bunların arasında kendi kültürümüz Türk- İslam kültüründen, Batı medeniyetlerinden örnek bulmak mümkündür” (Çerik, 2007, s. 142). Bu noktada çalışmamız karşılaştırması yapılan medeniyetlerin hangisi daha üstündür kaygısından ziyade hangi kültür de verilen manevi bakım daha fazla seküler yaşam alanından uzakta manevi bir atmosferde veriliyor buna bakmaktır. Huzur içinde ölme kavramına alternatif olarak geliştirilen güzel biçimde ölme kavramına bu çerçeveden yaklaşılacaktır. Bu noktada vurgulanması gereken bir diğer husus ise Çerik’e (2007) göre pek çok dini ve ruhani geleneğe göre insanın beden ve ruhtan meydana geldiğinin önemle vurgulanmasıdır. Tıp bu noktada sadece, insanın biyolojik bir sistem olarak yaklaşırken manevi bakım uzmanları görülemeyen yönüyle yani ruh kısmını da işin içine katarak çözümlemeye çalışır.

Hayatının son zamanlarını hastane köşesinde sonuç alamayacağı tedavi yöntemleri ile sosyal çevresinden uzak geçiren yaşlıların ve ölmekte olan hastaların bu seküler alandan çıkmasının bir diğer yolu evde bakım hizmetine geçmektir. Avrupa ülkelerinde din temelli hizmetlerin yaygınlaşmaya başlaması 20. yüzyılda palyatif bakım ile ön plana çıkmıştır. Acıların ve ağrıların ilaçlarla hafifletilmesi ve sunulan din moral hizmetleri aynı zamanda hastaların son zamanlarını da güzel bir şekilde geçirmesinin bir diğer yönüdür.

Batı’da sorumlu devlet adamları dinin, dolayısıyla kilisenin sağlık meselesine ne kadar dahil edilebileceğinin hesabını yapmaktadır. Bu anlamda hastanelere Chapel adıyla küçük kiliseler kurulmuştur. Bunlara görev yapan papazlar tayin edilmiştir. İlahiyat fakültelerinde bu konuya mahsus dersler okutulmaktadır. Pastor (papaz) kelimesinden türeyen pastoral psikoloji adıyla konu özel bir bilim dalı haline gelmiştir. Hedef, insanların sıkıntı ve buhranlarında dine muhtaç oldukları gerçeğinden hareketle din adamları vasıtasıyla insanları manen rahatlatmaktadır (Çerik, 2007, s. 146).

Bu noktada tekrardan vurgulanması gereken önemli bir husus vardır. Seküler bir yaşam alanı içinde açılan ve yaygın hale getirilen manevi bakım hizmeti teslim olmayan insan imgesi için önemli bir noktayı oluşturur. Tıbbın erişemeyeceği noktalara erişebilen inanç, dini ritüel ve uygulamaları yıllar boyunca göz ardı eden tedavi yöntemleri ile birlikte koordineli bir şekilde yürütülmeye başlanmış olur.

Teknoloji toplumu bilim insanlarının “ölen rol” dediği kavramı ve onun hayat sonlanırken insanlar için ne kadar önemli olduğunu unuttu. İnsanlar hatıralarını paylaşmak, bilgeliklerini ve yadigarlarını aktarmak, ilişkilerini oturtmak, kendi miraslarını oluşturmak, Tanrıyla barışmak ve geride kalanların iyi olacağından emin olmak ister (Gawande, 2007).

Hastanelerde yatarak tedavi gören hastaların dini ihtiyaçlarını karşılamak, onlara moral vermek, ibadetlerini hastalıklarının verdiği imkanlar çerçevesinde yerine getirmeye yardımcı olmak ve yaşam dirençlerini desteklemek maksadıyla din hizmetleri sunma Batı ülkelerinde 20. Yüzyılın başından itibaren geliştirilerek sürdürülen bir uygulamadır. Bu ülkelerde hastalara din ve moral hizmetlerinin sunulması; hastanelerin temel görevi arasında hastaların ise en tabi hakkı olarak kabul edilmiştir (Çerik, 2007, s. 147).

Batı ülkelerinde kullanılan bir diğer yöntem özel bakım evlerinin oluşturulması ve kendisine bakamayacak bireylerin bu evlerde yaşamlarının son zamanlarını geçirmeleri için hizmet verilir. Bu evlerin hastanelerden bir farkı yoktur. Ayrıca kendisine bakacak bir ailesinin olduğu bireylerin kendi evlerinde yaşamlarının son zamanlarını geçirmesi beklenir. Bu süreç kapsamında da yine manevi bakım desteği alınır. “Batı’da tanımlandığı şekliyle manevi bakımın İslam kültüründe kurumsallaşmadığı bilinen bir husustur. Her ne kadar İslamiyet’in ruhunda insanlara manevi açıdan destek ve rehber olmak fikri bulunsa da Hristiyanlıktaki gibi teorik bir alt yapı bulunmamaktadır” (Ağılkaya Şahin, 2016).

Doğu kıyaslamasında ülkemizdeki örnekler üzerinden bir okuma yapılmaya çalışılmıştır. Ülkemizde sadece ölüme yakın ve ölüm sonrası hizmet şeklinde günümüze gelinceye kadar asırlardır sürdürülen hastane ve din görevlisi uygulamasının moral hizmeti sunulması anlamında Batıdaki uygulamalara benzerliği yoktur. Bugün hala hastane kadrolarında istihdam edilendin görevlisi ve gassalların görevi, moral ve hizmet vermekten çok ölüme yakın hastalara son dini görevleri yerine getirmek ve ölüm sonrası dinen yapılması gereken hizmetleri sunmaktan ibarettir (Çerik, 2007).

Ayrıca yine Çerik’e (2007) göre hastanelerde din ve moral hizmeti sunulması için Sağlık bakanlığı tarafından 1994 yılında Diyanet İşleri Başkanlığına gönderilen yazıda din görevlilerinin hastanelerde yatan hastalara moral hizmeti vermesi ile uygulamaya geçilse de o dönemde uygulamanın aldığı eleştiriler ve bir doktorun dava açmasıyla Danıştay kararıyla uygulama durdurulmuştur. Bu durumu hastane gibi seküler bir alana din insanların dahil edilmesi durumuna karşı takınan rasyonel bir duruş olarak yorumlamak mümkündür. 2015 yılında tekrar gündeme gelen hastanelerde manevi bakım dönemin Diyanet İşleri Başkanlığı ve Sağlık Bakanlığı arasında bir protokol imzalanmıştır. “Söz konusu protokol kapsamında, Sağlık Bakanlığı’na bağlı kamu hastanelerinde isteyen başta hasta olmak üzere hasta yakını ve sağlık personeline, fiziksel şartlara bağlı olarak ve hastanenin tıp içerikli sağlık hizmetlerine hiçbir şekilde sınır ihlali yapmaksızın dinsel ve manevi konularda danışmanlık ve rehberlik hizmeti sunulması amaçlanmıştır” (Koç, 2017).

Doğu toplumlarında yaygın olarak kabul edilen “*kaza- kader inancı*” yaşamın son zamanlarında büyük bir teslimiyet ile tamamlanır. Halk arasında yaygın olarak kullanılan “*Hakka yürüdü, Allah’ın sevdiği kuluymuş fazla yatırmadı, üç gün yatak dördüncü gün toprak*” deyimler

ölümün karşılanış biçimleri ile ilgili bir durumdur. Türk- İslam tasavvuf düşüncesi de dahil birçok mistik düşünce ve akım, ölümü “*kendini terbiye etme aracı olarak*” kullanılmaktadır; çünkü “*ölümle yaşam iç içedir*” (Sağır, 2017).

Sonuç Yerine: Modern Toplumdan Ölüme Bakmak

İnsanın ölümle kurduğu ilişki biçimleri, geçmişten bugüne farklı biçimlerde dönüşerek devam etmiştir. İlk topluluklarda ölüme karşı verilen tepkiler arasında belirgin farklılıklar gözlenmektedir. “Ölüm” ile “modern” arasında kurulan ilişki biçimi ise temelde “*geleneksel kalıplardaki ölüm algısı*”nın rasyonalize edilmesi ve “*teknoloji ve bilim perspektifi*”nden ölüm bakışın standardize edilmesi üzerine yükselmiştir (Sağır, 2017, s. 69).

Ölümle karşı karşıya kalmak modern zamanda da geleneksel zamandaki gibi her an mümkündür. Tehlikenin nereden geldiğinin belli olmadığı dünyada gündelik hayatın olası tehlikelere göre belirlenip düzenlemesi gerekir. İnsan hangi çağda yaşarsa yaşasın ölümü karşısında yıkılmaz bir fenomen olarak bulur. Ölüm insan hayatının sosyal kültürel ve dini alanında bir tartışma konusu olarak her zaman yerini alır. Ölüm şekillerinin değişmesiyle insanların ölümüne karşı ürettiği savunma mekanizmaları da değişecektir. Geleneksel dönemde fazla gelişmemiş tıp ve teknoloji ile insanlar ölümün karşısında bir duruş sergilemişlerdir. Burada ölüm herkesin bir gün muhakkak başına gelen bir durumdur. Ve ölüm karşısında herkes eşittir. Ölümün eşitliği modern zamanda yerini teslim olmayan insan imgesine bırakmıştır.

İnsan modern zamanda ölüme kolay kolay teslim olmaz. Doğa üzerindeki hakimiyetin, bilim ve teknoloji ile destekleyen insanoğlu ölümün karşı konulmayan yönüne odaklanır. Savaşların, doğal afetlerin yıkamadığı insanı evinde kahvesini yudumlarken yakalayan ölüm hiçte adil değildir. Modern insanın kaygısı ölümüne karşı hazırlıksız yakalanması durumudur. Senede birkaç kez girdiği check up programları ölüme olan bakış açılarını göstermiş olur. Ama her ne yaparsa yapsın ölümden kaçamayan insan ölüme kolay kolay teslim olmamayı ister. Öte yandan “Günümüzün modern Batı’sında genellikle gözden uzak tutulan ölüm, hastanelere, işini iyi bilen bakım evlerine veya kliniklere havale edilmiş vaziyettedir. Hatta cenaze evlerinin kozmik ortamları haricinde asla bir ölüyle karşılaşmadan hayatınızı geçirmeniz çokta imkânsız değildir” (Spellman, 2017, s. 13).

Uzun yıllar boyunca yaşamak her insanın dileğidir. Günümüzde gelişen tıp teknolojileri ile insan ömrü ne kadar uzasa da yaşlılığa bağlı hastalıklar, gençlerde erken yaşlarda görülmeye başlayan kanser ve tümörler modern zaman insanını ölümle karşı karşıya getirmiştir. Yıllar boyunca gelişen tıp teknolojilerinin de fayda sağlamadığı noktalarda ölüm karşısında diz çökmek yerine ölümle barışmanın yollarını aramak gerekir. Bu noktada Palyatif tıp kavramı önem kazanır.

Geleneksel toplumun 'yatakta ölüm' kavramının karşısında artık "iyi yönetilmiş bir ölüm" vardır ve ölmekte olan kişiden de süreci en iyi yönetmesi beklenir. Çünkü tıp teknolojileri aynı zamanda "acısız bir ölümü" vaat etmektedir. Acısız ölüm sürecinde bireyin etrafında çocuklarda vardır; çünkü çocuklar ölmekte olan annelerine ya da babalarına yardımcı olabilir, ama bunun içinde anne ve babanın ağlamaması ağlayarak evlatlarını kendisinden uzaklaştırmaması gerekir (Sağır, 2017, s. 75).

Palyatif bakımda hastaların hayatlarının son zamanlarını hastanelerde ölüme doğru gidiş gerçeğini değiştirmeyecek olan tedavilerle zaman kaybetmesinin önüne geçilmiş olunur. Seküler bir alandan çıkartılan son bakım dönemi bireylerin evlerinde sevdikleriyle ve aldıkları manevi destekle sağlanmış olur. Ölümden kaçışın mümkün olmadığı bu durumda ölüme karşı olan son zaferini ölümün karşısındaki tutumu ile kazanan insan ölümlle barışmış bir şekilde hatta daha fazla galip gelen olarak hayatının son zamanını tamamlayacaktır.

Doğu ve Batı eksenine ölüm insanların dini inanç ve tutumları ile kültürel yapıları ile doğru orantılıdır. Her ülkede herkesin sağlık hizmetlerine eşit bir şekilde ulaşmadığı hususunu tartışmasız olarak herkesin kabul etmesi gerekir. Bu durumlara göre şekillenen ölüm ve ölüme karşı olan tutumlar ülkeden ülkeye, ülkelerin içindeki bölgelerden bölgelere değişecektir. Ölümün kaçınılmaz yanı ise insanı en beklediği zamanının en beklemediği anında yakalayacaktır.

Kaynakça

- Akçay, R. C. (2011). *Yaşlılık- Kavramlar, Kuramlar ve Yaşlılığa Hazırlık*. İstanbul: Kriter Yayınevi.
- Alptekin, D. (2011). Gerontososyoloji Ekseninde Yaşlılık Sürecinin Sosyo-Ekonomik Boyutları. *Yardım ve Dayanışma Dergisi*, 3, ss. 7-15.
- Ağılkaya Şahin, Z.. (2016). Hristiyan Gelenekte Manevi Bakımın Teorik Temelleri. *Spiritual Psychology and Counseling (SPC) Dergisi*, 1(1) ss. 43-74.
- Çerik, O. (2007). *Yaşlılık Dönemi ve Problemleri*. Bayraktar, M. F. (Ed.) *Yaşlılıkta Sosyal ve Manevi Bakım*. İstanbul: Ensar Neşriyat, ss. 141-157.
- Gavende, A. (2017). *Ölümlü Olmak*. İstanbul: Koton Kitap.
- Gündüz, Ş. (2007). Yaşlılık Dönemi ve Problemleri. Bayraktar, M. F. (Ed.) *İslam ve Diğer Dinlerin Yaşlılığa Bakışı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, ss. 69-82.
- Karan, M. A. (2007). Yaşlılık Dönemi ve Problemleri. Bayraktar, M. F. (Ed.) *Biyolojik, Psikolojik ve Sosyal Açıdan Yaşlanma*. İstanbul: Ensar Neşriyat, ss. 17-30.
- Koç, M. (2017). Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hastanelerdeki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri (1995-2015). *Diyanet İlmî Dergi*, 4, ss. 201-241.
- Madenöğlu K. M. (2017). Türkiye'de Palyatif Bakım Hizmetleri. *Sağlık Bilimleri ve Meslekleri Dergisi*, 4(2), ss. 132-135.
- Sağır, A. (2017). *Ölüm Sosyolojisi*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Spellman, W. M. (2017). *Ölümün Kısa Tarihi*. İstanbul: Can Yayınları.
- Uslu, F. & Terzioğlu, F. (2015). Dünyada ve Türkiye'de Palyatif Bakım Eğitimi ve Örgütlenmesi. *Cumhuriyet Dergisi*, 4(2), ss. 81-90.

Modern Dünyadaki Uluslararası Kadın Evlilik Göçü: Sebep-Sonuç İlişkili Analiz

Zhanar Nakipbayeva*

Öz: Makalede 21. yüzyılda dünya çapında küresel süreçlerin sonucunda yaygınlaşmakta olan uluslararası kadın göçü; emek göçü ve evlilik göçü ilişkileri kapsamında ele alınmıştır. Diğer bir deyişle, kadın evlilik göçü, önce emek göçü sonrasındaki yapılan evlilik olarak, sonra da evlilik için yapılan göç olarak incelenmiştir. Bunun dışında kadın göçünün evlilik göçüne dönüşüm süreci ve bu evlilik göçünün nedensel özellikleri, bu göç sonrası göç alıcı ülkelerde ve donör-ülkelerde ortaya çıkması mümkün sonuçlar, kadınların kendilerinin karşılaşılabilecekleri sosyal riskler ele alınmıştır. Bu soruların yanı sıra makalede kadın evlilik göçündeki iki öznenin, -kadın ve erkek arasındaki teklif – talep- ikili yönüne dikkat edilmiştir. Başka bir deyişle, uluslararası kadın evlilik göçündeki kadın tarafından motive edilen evlilik göçü ve yabancı erkekler tarafından yabancı kadınlarla evlilik yapma taleplerinin yüksekliği durumuna da önem verilmiştir. Tüm bu soruları daha kapsamlı açıklamak ve tartışmak için uluslararası kadın evlilik göçü konusuyla ilgili yapılan Türkçe, İngilizce, Kazakça ve Rusça dillerindeki literatürlere sosyolojik bakışta analiz yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Uluslararası Kadın Evlilik Göçü, Göçün Kadınlaşması, Yabancı Evlilik, Evlilik Göçü.

Giriş

BM Ekonomik ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı (2017, s. 1) verilerine göre, uluslararası göç oranı gittikçe artış göstermektedir. Örneğin 2015 yılındaki uluslararası göçmen ve mültecilerin oranı, 2000 yılından bu yana 71 milyon veya %41 artışla 244 milyona ulaşmıştır. Uluslararası göçmenler, küresel nüfusun bir kısmı olarak 2000 yılında %2.8 iken 2015 yılında %3.3'e yükselmiştir.

21. yüzyılda küresel dünyadaki bireyler eğitim almak, evlilik yapmak, iş bulmak, kendi geçimini sağlamak ve çocuklarına iyi bir gelecek sunmak gibi birçok nedenlerden dolayı yurt dışına göç etmektedirler. Bunun dışında çatışma, taciz, güvensizlik, ayrımcılık, doğal afetler, çevresel bozulma ve yoksulluk gibi faktörlerle de kendi ülkelerini terk edenlerin oranı artmaktadır (UN, 2016, s. 6).

* Hacettepe Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, Doktora Programı, Zhan.n.a@yandex.kz

Uluslararası göç son yıllarda sadece nicel olarak değil, niteliksel olarak da değişmiştir. Bugünün göç sürecinde kadınlar daha aktif rol oynamakta olup, uluslararası göç verilerinde önemli bir oranda artış göstermektedir. BM Ekonomik ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı (2015) verilerine göre 2015 yılında dünya çapında göç eden kadınların oranı Avrupa'da (%52,4) ve Kuzey Amerika'da (%46,1) yükselmiştir. Latin Amerika'da, Karayipler'de ve Okyanusya'da neredeyse eşit sayıda kadın ve erkek göçmen bulunmaktadır. Asya (%42,0) ve Afrika (%46,1) ülkelerinde ise bu sayı biraz daha düşük gözükmektedir (UN, 2015, s. 2).

Uluslararası göç alanında kadınların oranının artması bu konunun araştırmacılar tarafından 20. yüzyılın son dönemlerinde ele alınmasına neden olmuştur. Uluslararası kadın göçü literatürlerinde daha çok iki faktöre dayalı göçün yer aldığını vurgulamak mümkündür: Emek göçü (Studenna, 2011; Rudakova, 2015; İlimbetova, 2013) ve evlilik göçü (Deniz ve Özgür, 2013; Bloch, 2011; Gökmen, 2011; Piper, 2003; Rosario, 2005; Yem, 2013; Pochagina, 2008; Korneeva, 2006; Anaşkina ve Pogodina, 2009; Tangalycheva ve Tsoy, 2011; Koludarova, 2015; Korobleva, Antonova ve Gerasimova, 2005). Diğer bir taraftan uluslararası kadın evlilik göçündeki çalışmalara baktığımızda kadınların göç etme motifleri ve nedenleri, süreçlerinin farklılık göstermesinden dolayı kadın evlilik göçünün de amaçlarına göre iki yönlü olduğunu göstermek mümkündür: Birincisi, farklı amaçlarla yurt dışına göç sonrasında yabancı erkeklerle yapılan evlilik (faktör - evlilik), ikincisi de hedefli olarak evlilik için yapılan göç (evlilik amaçlı göç) (Rosario, 2005; Yem, 2013; Pochagina, 2008; Korneeva, 2006; Anaşkina ve Pogodina, 2009; Tangalycheva ve Tsoy, 2011; Koludarova, 2015; Korobleva, Antonova ve Gerasimova, 2005).

Kadınların uluslararası evlilik göçünü ele alan çalışmalarda kadınların yurt dışında evlilik yapma nedenleri ve motifleri, göçün yukarıdaki gösterilen amacının yönüne göre ('faktör - evlilik' ve 'evlilik amaçlı göç') farklı ve birbirinden ayrı açıklanmaktadır. Bunun dışında birçok araştırmacı tarafından kadının evlilik göçünün nedenleri açıklanmışsa da bu konuya ilişkin literatürlerde evlilik göçünün göç alıcı ülke ve donör ülke için etkisini, yani sebep-sonuç ilişkisini tartışan araştırmalar ve çalışmalar yeterli gözükmemektedir. Zira kadın evlilik göçü konusu bu göçün sadece nedenlerinden ibaret değildir, bu göç donör ve alıcı ülkeler için demografik, ekonomik, sosyo-kültürel vb. sonuçlara yol açabilmektedir. Bunun dışında, uluslararası evlilik alanında ekonomik, sosyo-kültürel, demografik vb. faktörler nedeniyle kadınlar erkeklerle göre daha fazla teklifte bulunurken; yabancı erkekler tarafından da yabancı kadınlara talebin yükselmekte olduğunu ifade etmek mümkündür. Bahsedilen bu unsurlara dayanarak, bu makalede kadın evlilik göçü 'faktör-evlilik' - 'evlilik amaçlı göç', 'talep' - 'teklif' gibi iki yönlü kavramsal temelde ele alınarak, uluslararası evlilik göçündeki sebep-sonuç ilişkisi kapsamlı bir şekilde tartışılmaya çalışılacaktır.

Göç Sürecinin Feminizasyonu

Daha önce bahsedildiği gibi tüm dünyadaki göç sürecinde kadınların sayısı erkeklerden daha fazla ya da eşit sayıda gözükmektedir (BM Ekonomik ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı, 2015). Birçok çalışmada göçün kadınlaşmasının ilk nedeninin küresel ekonomideki yapısal değişikliklerden kaynaklanmakta olduğu ifade edilir: Üretim odaklı sektörde önemli bir gerileme ve hizmet odaklı bir kompleksin (hizmet sektörü) büyümesi. Başka bir deyişle göç alıcı ülkelerdeki hizmet odaklı komplekslerde ucuz işçilere ihtiyacın daha çok artması bir neden teşkil etmektedir. Dolayısıyla gelişmekte olan ülkelere gelen kadınlar boş zaman ve eğlence endüstrisi (dansçılar, striptizciler, gösteri programı katılımcıları), kamu hizmetleri (otel personeli, barlar, fitness merkezleri), ev hizmetleri (dadılar, hükümlülükler, ev işleri), seks hizmetlerinde yer almaktadır (Rudakova, s. 2015).

Önceleri geleneksel olarak, kadın göçü evlilikle ilişkili olup, kadınların yeni ailesi ile yaşamak için taşınması şeklinde kastedilmiştir. Ancak küresel ekonominin oluşması dünya pazarında kadın emeğine yönelik büyük bir talep yarattığı için, kadınlar daha çok özgür işçi olarak göç etmeye başlamışlardır. Bunun dışında bu kadınların göç etmesini etkileyen önemli faktörlerden biri olarak cinsiyet eşitsizliği gösterilebilir. Az gelişmekte olan ülkelerdeki eğitime, sosyal hizmetlere, yapmak istediği işlere yönelik kısıtlı erişim, kadınların sivil haklarının kısıtlanması, aile değerlerinin bireysel değerlerden üstünlüğü kadınların kendi ülkelerinde kendilerini gerçekleştirmeleri için önemli sınırlamalar getirmektedir. Dolayısıyla kadınlar taciz ve ayrımcılık nedeniyle, yerel ve uluslararası düzeyde sosyal, ekonomik ve politik fırsatlara erişebilmek amacıyla göç etmektedirler (İlimbetova, 2013, ss. 81-84). Bu noktada kadın emek göçü ile ilgili olarak Rusya, Ukrayna, Belarus gibi ülkelerde yapılan çalışmaları örnek vermek mümkündür. Örneğin, Rusya toplumundaki kadınların göç etmesine Rusya'daki sosyo-ekonomik dönüşümler sürecinde kadınların sosyo-ekonomik statüsündeki düşüş, iş gücü piyasasında kadınlara yönelik ayrımcılık (kadınlar resmî olarak kayıtlı işsizlerin %60'ını oluşturmaktadır), kadınların sosyal hizmet sistemine erişiminin azaltılması neden olmuştur (Rudakova, 2015). Ukrayna'daki kadınların ilk göç etme nedeni ise ülkedeki kriz ve işsizlik sorununa bağlanmıştır. Bunun dışında yurt dışında çocuk bakıcısı gibi ev hizmetlerinde çalışan Ukraynalı kadınlarına yurt dışındaki iş verenlerin de olumlu yönde bakması (dürüst, çalışkan ve vicdanlı, ucuz çalışması) ve onlar tarafından talep edilmesi de Ukraynalı kadınların iş için yurt dışına göç etmesine neden olmaktadır. Diğer bir taraftan Ukraynalı kadınların yurt dışına göç oranının artış nedeni, göç eden kadınlar arasındaki sosyal ağların güçlü olmasıdır. Zira onlar yurt dışında çalıştığı yerden herhangi bir sebepten ayrılırken, yerine kendi topluluğundan birisinin işe alınmasını önermektedirler. (Studenna, 2011, s. 184). Belarus'taki kadın göçünü özendirici nedenler ise toplumsal eşitsizlik, (kadınların daha çok düşük maaşlı işlerde çalışması), kadınların kendi statüsünü iyileştirme çabası, yaşamın dü-

zeyini ve kalitesini yükseltmek dileği, romantik, saf ve hatta maceracı bir arzu gösterilebilir (Titarenko, 2012, s. 52).

Yapılan çalışmalarda da görüldüğü gibi uluslararası kadın göçü 20. yüzyılda, gelişmekte olan ülkelerden gelişmiş ülkelere kadar çalışma amaçlı olarak ilerlemiştir. Bu ülkelerdeki göçün kadınlaşmasına toplumdaki sosyo-ekonomik sorunlar, ayrıca cinsiyet eşitsizliği neden olmuştur. Ancak dünya literatüründe uluslararası kadın göçünü emek göçü kapsamında ele alan araştırmaların dışında, kadın evlilik göçü olarak ele alan araştırmalar da gözükmemektedir.

Uluslararası Kadın Evlilik Göçü: Faktörler ve Motifler

21. yüzyılın başından itibaren ele alınan uluslararası kadın göçü çalışmalarında, kadınların evlilik göçüne önem verilmektedir. Bu çalışmalarda yapılan taramalara göre uluslararası kadın evlilik göçünü iki yönlü göstermek mümkündür. Birincisi, daha önce bahsedildiği emek göçü ve eğitim, turizm sonrasındaki ortaya çıkan evlilik göçü (faktör-evlilik) iken, ikincisi hedefli olarak yapılan evlilik göçüdür (evlilik amaçlı göç).

Yurt dışına iş, eğitim, turizm vb. gibi farklı nedenlerle göç eden bazı kadınlar, sonrasında vize, vatandaşlık, sağlık sigortası, ekonomik sorunları kolay çözebilmek için göç ettiği ülkelerdeki erkeklerle evlilik yapmaktadır ancak bu nedenlerin yanı sıra aşk ilişkisi bağlamında yapılan evlilikler de söz konusudur. Örneğin, Post-Sovyet ülkelerinden kadınlar Türkiye'ye ilk olarak turizme dayalı seyahat ve hizmet sektöründe çalışmak amacıyla göç etmişlerdir. Sonrasında göçmen kadınlar gerek sadece aşk gerekse vize ve çalışma izni sorunundan kurtulmak, vatandaşlık almak ve böylece iş gücü piyasasında yaşamış oldukları nitelik düşüşünü ve diğer sorunları azaltabilmek için Türk vatandaşı erkeklerle gerçek veya anlaşmalı (sahte) evlilikler yapmaktadırlar (Gökmen, 2011, s. 227; Bloch, 2011). Rus kadınları da Türkiye'ye önce 'turist' olarak gelip emek piyasasında kendilerine yer bularak 'çalışan' durumuna geçtikten sonra, bir kısmı Türk erkekleriyle evlenerek vatandaşlık kazanmıştır (Deniz ve Özgür, 2013, s. 166). Buna ek olarak Belarus, kadınların da çalışmak için Almanya'ya göç etmeyi tercih ettiğini, ancak onların da maddi bakımdan kendilerine destek olabilecek Alman erkeklerle evlilik yaptıklarını söylemek mümkündür (Titarenko, 2012, s. 54).

Bloch (2011), Gökmen (2011), Deniz ve Özgür (2013) ve Titarenko (2012) çalışmalarında bahsedilen kadınların yurt dışında evlenme nedenleri hukuki ve ekonomik sorunlardan kurtulmak amaçlı iken, Piper (2003)'ün çalışmasında Japonya'daki yabancı kadınların evlilik yapma nedeni biraz daha farklılık göstermektedir. Piper (2003, ss. 461-462) Japonya'ya Filipin, Tayland ve Çin gibi düşük gelirli ülkelerden çalışma amacıyla gelen kadınların oranının artması sonucunda Japonya'daki yabancı evliliğin sayısının da artmakta olduğunu vurgulamıştır. Japonya'da yabancı kadınlara eğlence ve cinsiyete dayalı hizmetlerde (intimate ser-

vices) çalışmaları için 'entertainers' gibi kısa süreli vizeler verilmektedir. Donör ülkeler için ise Japonya'da çalışan tüm göçmen kadınlar 'fahişe' olarak etiketlenebilmektedir. Dolayısıyla bu ülkeye çalışmaya gelen göçmen kadınlar da bu önyargılardan kurtulmak için Japon erkeklerle evlilik yapmayı tercih etmektedirler. Piper (1997) ve Nakamatsu (2001) bu kadınların birçoğunun, ekonomik nedenler, macera duygusu, aile içindeki sorunlu ilişkilerden kaçınmak veya sadece sevgi arzusu ile de evlenmekte olduğunu ifade etmişlerdir. Diğer bir taraftan, Japonya'daki erkekler Filipin, Tayland ve Çinli kadınlarla evlilik yapmaktayken, Japon kadınları da ABD ve İngiltere gibi endüstrileşmiş ülkelerden erkeklerle evlenmektedir.

Piper (2003, s. 463) Japonya'ya önce çalışma amaçlı gelen yabancı kadınlarının göçünün evlilik göçüne dönüştüğünü, bu evlilik göçü sonrasında da kadınların iş alanlarının değişmekte olduğunu vurgulamıştır. Ona göre bu kadınlar evlilik yaptıktan sonra kendi gelirlerini elde etmek, hane halklarının gelirlerini desteklemek, kendini geliştirmek, ebeveynlerle çatışmayı önlemek, ya da sadece yalnızlıktan kurtulmak için çalışmaktadırlar. Çalışma alanları da üretim, meslekî ve büro çalışmaları (evlilik kurumları, dil eğitimi ve yabancılar için yardımı içeren halka açık toplum merkezleri), otelcilik ve satış ile ilgili alanlardır.

Deniz ve Özgür (2013), Bloch (2011), Gökmen (2011), Titarenko (2012), Piper (2003) yurt dışına farklı amaçlarla (iş, turizm, eğitim vb.) gelen ve sonrasında yerli erkeklerle yabancı evlilik yaparak evlilik göçünün aktörüne dönüşen yabancı kadınlar konusunda bahsetmişlerdir. Literatürde kadın evlilik göçüne neden olan sosyo-ekonomik faktörlerin dışında tarihsel, kültürel, siyasi, sosyo-demografik faktörler de incelenmiştir. Bu faktörlerden dolayı yabancı evlilik yapan kadınların durumu yukarıda bahsedilen kadınların durumundan biraz farklılık göstermektedir. Bu noktada, söz konusu olan kadınlar yabancı evlilik yapmak için yurt dışına hedefli göç eden kadınlar olarak ele alınabilir. Bu konudaki örnekleri Rosario (2005), Yem (2013), Pochagina (2008), Korneeva (2006), Anaşkina ve Pogodina (2009), Tangalycheva ve Tsoy (2011), Koludarova (2015), Korobleva, Antonova ve Gerasimova (2005) çalışmalarında görmek mümkündür.

Tarihsel, ekonomik, sosyal, siyasi faktörlerin etkili olduğu kadın göçüne Filipinli kadınların göçü örnek olarak gösterilebilir. Göçü etkileyen tarih ve politika ile ilişkili faktörleri Filipin'in sömürge geçmişine bağlamak mümkündür. 20. yüzyılın başında Filipin ve Amerika arasında 3 sene boyunca yaşanan savaş sonrasında Amerika'nın Filipin vatandaşları için uygulamaya başladığı genel halk eğitimi çalışmaları, bir de Amerikan liberal demokrasisi ve serbest girişim ideolojisi önce Filipin halkının Amerika'ya olan bakışını olumlu değiştirmiş, sonra da Filipinli kadınların Amerikalı erkekleri 'eş' olarak düşünmeye başlamasını sağlamıştır. Günümüzde Filipinli kadın için Amerikalı erkek sadece ekonomik zorluluktan çıkmanın yolu değil, sosyal statüsünü yükseltmenin, genleri iyileştirmenin, daha sadık eş bulmanın bir yolu olarak da görülmektedir. Amerikalı erkekler ise muhafazakârlık, geleneksel aile

bağları kurma arzusu ve eşlerine sadık olmaları gibi nedenlerden dolayı Filipinli kadınları eş olarak seçmektedirler (Rosario, 2005, ss. 259-261).

Evlilik göçü yapan Rusyalı kadınların 'yabancı evlilik' yapmasındaki ilk neden yüksek sosyal güvenlik olanaklarına kavuşmak ve daha iyi bir ekolojik ortamda yaşamaktır. Bu bağlamda Rusya'daki kadınlar 'yabancı evlilik' yapmak için göç etmeyi amaçlamaktadır. Rusya'daki kadınların 'yabancı evlilik' yapmasının ikinci nedeni ise Rusya'da kendi meslekî bilgilerini uygulamakta zorluk çekmeleri ya da Rusya'da çalışmak istememeleridir (Koludarova, 2015, ss. 55-56).

Uluslararası kadın evlilik göçünün artmasının önemli faktörlerinden biri bazı ülkelerdeki demografik krizdir. Batı Avrupa ve Rusya'daki demografik kriz buna örnek olarak verilebilir.

Günümüzde Batı Avrupa'daki yerli nüfusun yaşlanmasına ve azalmasına, doğum oranındaki düşüş ve ortalama ömür beklentisindeki artış neden olmuştur. Bu nedenle Rus kadınları bu bölgedeki erkeklerin daha çok ilgisini çekmektedirler. Kadın evlilik göçünün ikinci önemli nedeni ise Rusya'daki demografik sorunlardır: Erkekler arasındaki ölüm oranının yüksekliği, kadınlara göre erkek oranının düşük olması. Kadının evlilik nedeni ile göç etmesindeki psikolojik ve ulusal-kültürel faktör ise Rusya toplumundaki kadının 'girişimci kadın' ve 'yeni Rus eşi' imajıyla ilgilidir. Rusya kadınları post-Sovyet döneminde bu iki imajı çekici bulmaktadırlar, ancak 'girişimci kadın' olmak kolay olmadığı gibi, 'yeni Rus' eşi bulmak da Rusya toplumunda sorun olmuştur. Bu nedenle Rus kadınları yurtdışında evlilik yaparak iyi yaşamı tercih etmekteLERdir (Anaşkina ve Pogodina, 2009).

Sosyo-demografik ve kültürel faktörlerin kadın göçünü özendirmesi ile ilgili olarak Güney Kore'de yapılan yabancı evlilikler örnek olarak verilebilir. Güney Kore'de erkek çocuğa atfedilen ailenin devamını sürdürmek, ebeveynlerine yaşlanınca bakım yapmak gibi geleneksel roller ailelerin erkek çocukları daha çok tercih etmesine neden olmuştur. Gebeliğin erken döneminde çocuğun cinsiyetini belirlemenin ucuz ve güvenilir yöntemlerinin ortaya çıkması, Koreli kadınların kız çocuklarını aldırabilmesine imkân tanımıştır. Dolayısıyla bu durum 1980-90 yıllarda cinsiyet dengesizliğine (evlilik yaşındaki kızların oranının az olması) neden olmuştur. Bunun sonucunda da oranı düşük olan evlilik çağındaki Güney Koreli kadınların erkeklere yönelik talebi yükselirken, bu kadınlar genellikle eğitimli ve finansal yönden bağımsız erkekleri tercih etmektedirler. Kadınların bu taleplerini karşılayamayan erkekler ise Kuzeydoğu Asya (Çin, Tayvan, Japonya ve Moğolistan), Orta Asya, Güneydoğu Asya, Rusya ve ABD ülkelerindeki yabancı kadınlarla evlilik yapmaktadırlar (Tangalycheva ve Tsoy, 2011, s. 303).

Güney Kore'nin demografik durumundan dolayı erkekler tarafından yabancı kadınlara yönelik oluşan talep ve Güney Kore - Orta Asya ülkeleri arasındaki kurulan siyasi ve kültürel

ilişkiler, Orta Asya'dan Güney Kore'ye Kore kökenli kadınların evlilik göçünü arttırmıştır. Örneğin, Kazakistan ve Güney Kore arasındaki ilk ilişki iş, eğitim ve kültür göçü aracılığıyla gelişmiştir. Öncelikle, Güney Koreli misyoner temsilciler, diplomatlar, eğitim ve kültür alanında çalışanlar Orta Asya ülkelerine gelmeye başlamışlardır. Bu ilişkilerin sonucunda da 1990'lı yılların sonunda Orta Asya ülkelerinde (Kazakistan ve Özbekistan) evlilik göçleri görülmeye başlanmıştır. Bu evliliklerin Kazakistanlı aktörleri ise 'en iyi Kore geleneklerine sahip erkeklerle' evlilik yapmak isteyen etnik Koreli kadınlar olmuştur. Başka bir deyişle Kazakistanlı etnik Koreli kadınların Koreli erkeklerle evlenmesinin nedeni, bu kadınların Kore geleneklerine sahip erkeklerle evlilik yapmak istemesidir. Ancak Güney Koreli erkeklerin Kazakistanlı etnik Koreli kadınlarla evlenmesinin nedeni ise Güney Kore'de uygulanan doğuma ilişkin politikalar ile ilişkili olarak gözükmektedir (Yem, 2013, ss. 65-68).

Yem (2013), Tangalycheva ve Tsoy (2011)'in çalışmalarına benzer bir çalışma Pochagina (2008) tarafından yapılmıştır. Pochagina (2008, s. 131) uluslararası kadın evlilik göçü sürecinde bazı ülkelerin sürdürdüğü politikaların da önemli olduğunu ifade etmiştir. Güney Kore'de daha önce Yem (2013)'in ifade ettiği gibi ebeveynler tarafından erkek çocuğun kız çocuğa göre daha fazla tercih edilmesi nedeniyle yapılan kürtajlar sonrasında, evlilik çağındaki kadınların oranın düşüklüğü nedeni ile cinsiyet dengesizliği sorunu yaşamaktadır. Bu nedenle, 1990 yıllarında Güney Kore hükümetinin cinsiyet dengesizliğini eşitleme ve kırsal bölgelerdeki kadın eksikliğini tamamlama politikası Çin'de yaşayan Kore kökenli kadınların evlilik göçünü motive etmiştir.

Tüm bu ifade edilen çalışmalardan da belli olduğu gibi uluslararası kadın göçü talep-teklif ilişkili olarak iki taraflı gelişmektedir. Birincisi, iş bulmak, eğitim almak, daha kaliteli yaşamak, yabancı erkekle evlilik yapmak vb. gibi nedenlerden dolayı yurtdışına göç etmeyi tercih eden kadınlar tarafından yapılan teklif, ikincisi bazı ülkelerdeki demografik kriz veya bireysel tercihler (sadık, çekici, maddi anlamda kocasına bağımlı, geleneksel kadınları tercih etmek) dolayısıyla yabancı kadınlarla evlenmek isteyen erkekler tarafından oluşturulan talep. Günümüzde bu erkekler ve kadınlar arasındaki karşılıklı teklif ve talepleri gerçekleştirmek için uluslararası evlilik pazarında İnternet tanışma sayfaları ve evlilik ajanslarından oluşan bir sosyal alan inşa edilmiştir.

Dünya çapında uluslararası kadın evlilik göçünün daha çok artmasına neden olan evlilik pazarındaki evlilik kurumlarının (uluslararası evlilik ajansları, İnternet siteleri) rolünü Koludanova (2015), Korobleva, Antonova ve Gerasimova (2005), Pochagina (2008) kendi çalışmalarında ele almışlardır. Koludanova (2015, s. 154)'ya göre Rusya'daki kadınların yabancı erkeklerle yaptıkları evliliklerin artmasında uluslararası evlilik pazarının yapısal unsurları olan uluslararası evlilik ajansları ve uluslararası tanışma İnternet siteleri de önemli rol oynamaktadır. Buna göre Rusya'daki kadınların evlilik için yabancı eş seçmesinde coğrafi sınırların sorun

oluşturmadığı vurgulanmıştır. Verilere göre Asya ülkeleri olarak Türkiye, İsrail, Afganistan, Suriye, Mısır en çok talebin geldiği ülkeler arasında yer almaktadır. Avrupalılarla Rusların evlilikleri ise çoğunlukla Almanya, İngiltere, Fransa, İtalya ve Letonya vatandaşlarıyla yapılmıştır. Rusyalı kadınlarla yapılan evliliklerde önde gelen ülkeler arasında Amerika Birleşik Devletleri bulunmaktadır. Tüm talep eden ülkeler sıralandığında ise Türkiye, Almanya, İsrail, ABD, Mısır, Fransa ve Letonya ilk yedi ülke arasında yer almaktadır.

Korobleva, Antonova ve Gerasimova (2005, s. 142) ise uluslararası evlilik ajanslarına başvuruda bulunan kişilerin temel gereksinimleri açıklamaya çalışmışlardır. Bu kişiler maddi refahı ön planda tutarak, sağlık, aile, çocuklar ve sevgi gibi unsurları arka plana atmaktadırlar. Araştırmacılar daha önce de Koludanova (2012b, ss. 63-64) tarafından da açıklandığı gibi yabancı erkekler tarafından Rusyalı kadınlara yönelik talebin yüksek olduğunu vurgulamışlardır. Evlilik ajanslarının hizmetlerine çoğu zaman zeki, güzel ve yüksek eğitimli kadınlar başvurumaktadırlar (Korobleva, Antonova ve Gerasimova, 2005, s. 143).

Pochagina (2008, s. 127) evlilik göçü kapsamında Çin Halk Cumhuriyetini bir taraftan donör ülke olarak (Çinli kadınlar Tayvan'da yaşayan Çin kökenli erkeklerle evlilik yapmaktadırlar), diğer taraftan da Rusya gibi ülkelere kadın göçü alan ülke olarak göstermiştir. Çin'deki yabancı evliliğin sayısının artmasını Pochagina (2008, s. 128) bu ülkedeki kadınların eğitilmiş, başarılı, özgür olduğuna ve sayısının erkeklerden daha düşük olduğuna bağlamıştır. Bu nedenlerden dolayı onların erkeklerle yönelik talepleri de yükselmiştir. Çinli kadınlar evlilik için kendi taleplerine uyan erkekleri yurt dışından aramaktayken, Çinli erkekler de düşünceli ve itaatkâr kadınları bulmaya çalışmaktadırlar. Pochagina (2008, s. 129) Çinli erkeklerin yurtdışından eş bulmasında uluslararası evlilik ajanslarının da önemli rol oynadığını vurgulamıştır.

Uluslararası Kadın Evlilik Göçünün Sonuçları

Göç süreci, önemli düzeyde çeşitlilik ile karakterize edilen karmaşık bir toplumsal olgudur ve bir toplumun sosyo-ekonomik refahının göstergelerinden biridir (Khairullina, 2012). Uluslararası göç süreçlerinin sonuçları göz önüne alındığında, onların iki yönüne dikkat edilmelidir. Birincisi, bu göçün, göçü alıcı ülkeler üzerindeki etkisi, ikincisi ise donör ülkeler üzerindeki etkisidir.

Kadın evlilik göçünü alıcı eden ülkeler ve donör ülkeler için sonuçları konusunu ele alan Koludanova (2012, 2015) kendi çalışmalarında kadın evlilik göçünün Rusya toplumu için hangi demografik sonuçlara yol açabileceğini araştırmıştır. Koludanova (2012a, s. 101)'ya göre Rusya'daki kadınların yurt dışına göç etmesi Rusya toplumunun demografik göstergelerinin düşürülmesine katkıda bulunur. Zira Rus kadınlarının yurt dışına göç etmesi, Rus nüfusunun akışı olarak görülebilir. Bunun dışında Koludanova (2012a, s. 101), yabancı erkekler tarafından üreme çağındaki Rus kadınlarına büyük ilgi duyulduğunu vurgulamıştır. Böy-

lece doğum oranındaki artışa katkıda bulunan doğurganlık çağındaki kadınlar Rusya'nın sınırlarını terk ederek Rusya için doğum oranının düşüşüne yol açmaktayken, göç ettikleri ülkelerin insan kaynaklarının yenilenmesine neden olabileceklerdir.

Diğer bir taraftan Koludarova (2015, ss. 155-156) uluslararası evlilik göçünün kadınların kendileri için de sosyal bağlamda riskli olduğunu vurgulamıştır. Ona göre Rusyalı kadının yurt dışında yaptığı evlilik sonucunda toplumsal ve bireysel sosyal riskler ortaya çıkabilmektedir. Toplumsal riskler, evlenen çiftlerin ikamet yeri olarak yurtdışını seçmesi nedeniyle Rusya toplumunda demografik ve meslekî devamlılıkta yaşanacak krizlerden kaynaklanmaktadır. Yurt dışındaki evliliğin bireysel riskleri ise Rusyalı kadınlar için siyasi, kültürel, hukuki ve sosyal sonuçlar doğurabilmektedir. Siyasi riskler, kadının Rusya vatandaşlığını kaybetmesi şeklinde olabilirken; kültürel riskler, evliliğin ayrılmaz bir unsuru olan sosyo-kültürel uyum sürecinde Rusyalı kadınların etnik kültürünün belirli bir bölümünü kaybetmesi ile bağlantılandırılmıştır. Hukuksal riskler ise kadının eşiyle boşanma durumunda çocuğa veli olma hakkının kaybetmesi ve aynı zamanda eşinin bulunduğu ülkede Rusyalı kadınların haklarının ihlali ile ilgilidir. Dolayısıyla, belirtilen riskler, kadınların fiziksel ve psikolojik sağlık tehdidine, kadınların toplumdaki bireyin, sosyal sistemin ve sosyal kurumların güvenilirliğine olan güveninin azalmasına neden olabilecektir.

Deniz ve Özgür (2013, ss. 163-164) Antalya'da evlilik göçü yapan Rus kadınlarının Türk kadınları üzerindeki etkisinden bahsetmişlerdir. Onlara göre Rus kadınları Türk kadınlarını, yaşam tarzı (çalışma, giyim ve spor) ve çocuk yetiştirme konusunda etkilemektedir. Daha açık bir ifadeyle, Türk-Rus evliliklerinden doğan çocukların iyi bir eğitim almalarının sağlanması için, özellikle Rus anneler yoğun çaba göstermektedir. Onlar çocuklarının hem sanatsal ve sportif yönlerini geliştirmek üzere kimi zaman ücretli kimi zaman da belediyeler tarafından düzenlenen ücretsiz kursları değerlendirmektedir. Rus annelerin bu çabaları, Türk annelerini de çocuk yetiştirme konusunda etkilemektedir. Bunun dışında, düzenli olarak spor yapan Rus kadınları Türk kadın komşularını spora teşvik etmektedir. Antalya'daki Rus kadınların bir diğer etkisi, Türk kadınlarının çalışma hayatına katılmalarını özendirmeleridir. Türk kadınlar nispeten düşük eğitim seviyeleri ve yabancı dil bilgileri nedeniyle, çalışma hayatına katılma konusunda çekince yaşamaktadır. Ancak, turizm ve turizme bağlı işlerde çalışan yabancı kadınlar, Türk kadınlarının çalışmaya yönelik cesaretlerinin artmasında da etkili olmaktadır. Çocuk yetiştirme, spor ve çalışma hayatında aktif olmak dışında Rus kadınlarının Antalya'da sosyal hayatta yarattıkları değişimler arasında giyim kuşam ve aile hayatı da bulunmaktadır.

Anaşkina ve Pogodina (2009) kadın evlilik göçünün artması nedeniyle kadın ve erkek nüfus arasındaki demografik durumun dengelenebileceğini ve ulusal gen havuzunda önemli azalma, Rus süper-etnoslarının ve Slav metaetnik toplumunun zayıflaması gibi sonuçlara yol açacağını vurgulamıştır.

Bu çalışmalarda da görüldüğü gibi donör ülke için kadın evlilik göçü bu ülkelerdeki demografik (nüfus akışı, doğum çağındaki kadınların göç etmesinden dolayı doğum oranındaki düşüş, beyin akımı gibi) sonuçları ortaya çıkarabilmektedir. Göç alan ülke için ise kadın evlilik göçü demografik (örnek: doğum oranındaki artış), ve sosyo-kültürel (örnek: yerel halkın yaşam tarzını etkilemek) bağlamda olumlu-olumsuz sonuçlara yol açabilmektedir.

Sonuç

21. yüzyılda dünya çapında kadın evlilik göçü sadece kadın tarafından yapılan evlilik göçü olarak tek yönlü açıklanmamalıdır. Kadın evlilik göçünün yapılmasında ise erkeklerin farklı nedenlerle yabancı kadınlarla evlenmek istemesi de önemli bir rol oynamaktadır.

Yapılan literatür taramasında da görüldüğü gibi kadınların evlilik göçünün gelişmekte olan ülkelere gelişmiş ülkelere doğru olduğu söylenebilir. Bu göçü etkileyen temel faktörleri kadının göç etme amaçlarına göre, eğitim, turizm, iş sonrasında yapılan evlilik göçü ve evlilik için yapılan göç şeklinde iki yönde açıklamak mümkündür. Zira farklı amaçlara dayalı olarak yapılan evlilikleri etkileyen faktörler ve motifler birbirinden farklıdır. Eğitim, turizm, iş sonrasında yapılan evlilik göçünde, kadınlar, yurt dışına ilk önce ülkelerindeki ekonomik kriz, işsizlik, sosyal eşitsizlik gibi faktörler nedeniyle çalışma, okuma, turizm amaçlı göç ederken; sonrasında duygusal faktörler dışında, hukuksal (vize, vatandaşlık, sağlık sigortası, çalışma izni almak vb.) ve ekonomik (maddi durumda erkekten destek almak, ülkesin kolay para gönderebilmek, vb.) sorunlardan dolayı göç ettiği ülkenin vatandaşıyla evlilik yapmaktadır.

Evlilik için yapılan göç motiflerini ise şöyle gruplandırmak mümkündür: Ekonomik (maddi durumunu iyileştirmek), sosyo-kültürel (yüksek sosyal statü, yüksek sosyal güvenlilik, iyi ekolojik ortama ulaşmak, meslekî gelişim, sadık ve güvenli eş bulma vb.), demografik (ülkelerindeki erkek sayısının düşük olması).

Uluslararası kadın evlilik göçü donör ülkeler için de göç alıcı ülkeler için de demografik, sosyo-kültürel sonuçlara yol açmaktadır. Ayrıca, gelişmekte olan ülkelerin 'göç verici donör ülke', gelişmiş ülkelerin ise 'alıcı ülkeler' sayıldığına ve kadınların göç etmesindeki ekonomik motiflerin önde olduğuna dikkat çekildiğinde, bu iki ülke için de kadın evlilik göçünün ekonomik sonuçlar (emek piyasasındaki iş gücü ve işsizlik oranlarındaki artış-azalma, yurt dışından finansal akış-giriş) getirdiğini ifade etmek mümkündür. Ancak taranan literatürlerde bu ekonomik sonuçlar sadece emek göçü kapsamında analiz edilmiştir. Dolayısıyla göç eden kadınların eğitimi ve meslekî hazırlığı, evlilik sonrası iş hayatındaki değişimi, istihdam özellikleri gibi soruları ele alarak kadın evlilik göçünün ekonomik sonuçlarını incelemek için yapılacak bir çalışma evlilik göçü alanındaki literatüre önemli katkı sağlayacaktır.

Küreselleşen ve birbirine bağımlı olan dünyada gelecekte uluslararası göç olasılığının artacağını söyleyebiliriz. Tahminlere göre, dünya nüfusu öngörülebilir gelecekte büyüyecek ve 2050 yılına kadar 9,7 milyar insana ulaşacaktır. Uluslararası göçmenlerin toplam nüfusta payı sabit kalırsa, 2050 yılında dünya göçmen nüfusu 321 milyon kişiye artacaktır (UN, 2015, s. 4). Günümüzde kadınların sosyal yaşamda daha çok aktif, eğitilmiş, hareketli olmaya başladığı 21. yüzyılda, uluslararası göç süresinde sayılarının da artacağını tahmin etmek mümkündür. Dolayısıyla, kadının yurt dışına göç etmesinin bir nedeni olan ‘yabancı evliliğin’ sayısının da giderek artma olasılığı vardır. Bu durumda her iki ülke, yani göç alıcı ve donör ülkeler için de uluslararası evlilik göçünün olumlu ve olumsuz sonuçları, göç eden kadının sosyal portresi, onun evlilikten beklentilerinin gerçekleşme durumu, karşılaştığı sorunlar ve deneyimleri kuramsal ve pratik olarak yapılacak çalışmalarda daha da kapsamlı bir şekilde ele alınmalıdır.

Kaynakça

- Anaşkina, G. P., & Pogodina, S. A. (2009). Этно-журнал. Брак с иностранцем как новая модель адаптации Российских женщин в условиях переходного общества. Ульяновск, Россия.
- Bloch, A. (2011). Intimate circuits: modernity, migration and marriage among post-Soviet women in Turkey. *Global Networks*, 11(4), 502-521.
- Deniz, A. & Özgür, M. E. (2013, Şubat). Antalya'daki Rus gelinler: göçten evliliğe, evlilikten göçe. *Sosyolojî Dergisi*, 3(27), 151-175.
- Gökmen, Ç. E. (2011). Türk turizminin yabancı gelinleri: Marmaris yöresinde turizm sektöründe çalışan göçmen kadınlar. *Çalışma ve toplum*, (1), 201-232.
- Ilımbetova, A. A. (2013). Глобальный процесс феминизации миграции. *Век глобализации*, (1), 79-91 .
- Khairullina, N. G. (2010). Социально-демографическая ситуация: результаты исследования. *Вестник Казанского государственного технического университета им. А.Н.Туполева*, (4), 205-208.
- Koludárova, S. V. (2012a). Демографические последствия браков с иностранцами для России. *Сборники конференций НИЦ Социосфера*, (38), 100-102.
- Koludárova, S. V. (2012b). Социально-антропологические особенности международного брачного рынка. *Социальная политика и социология*, 62-68.
- Koludárova, S. V. (2015). Браки россиян с иностранцами и социальные риски. *Социологические исследования*, (8), 153-157.
- Korneeva, S. V. (2006). Межнациональные браки с иностранным партнером в современных условиях российского общества: социологический анализ. *Учебные записки*, (1), 106-110.
- Korosteleva, E. A., & Nas, S. (2011). Исследование относительно проблем в русско-турецких смешанных браках . *Вестник магистратуры*, 28-35.
- Nakamatsu, T. (2001, March). Marriage by introduction: social and legal realities of ‘Asian’ wives of Japanese men. *Paper presented at the Annual Meeting of the Association of Asian Studies*.
- Piper, N. (2003). Wife or Worker? Worker or Wife? Marriage and Cross-Border Migration in Contemporary Japan. *Int. J. Popul. Geogr*, (9), 457-469 .
- Pochagina, O. (2008). Трансграничные браки: Китай и Южная Корея. *Проблемы Дальнего Востока*, (2), 125-137.
- Rosario, T. (2005). Bridal Diaspora: Migration and Marriage among Filipino Women. *Indian Journal of Gender Studies*, (12), 253-273.

Rudakova, O. V. (2015). *Трудовая эмиграция в России: гендерный аспект*. Retrieved from <http://www.tisbi.ru/assets/Site/Science/Documents/410-RUDAKOVA.pdf>

Studenna, M. (2011). Участие и роль Украинских женщин в процессе международной трудовой миграции после распада Советского Союза. *История и современность*, (1), 174-187.

Tangalycheva, R. K., & Tsoy, T. E. (2011). Культурные различия в Корейско-Российских смешанных браках. *Вестник СПбГУ. Сер.*, 12(3), 299-309.

Titarenko, L. G. (2012). Современные проблемы и особенности женской миграции в Белоруси. *Философия и социальные науки*, (3/4), 51-55.

UN. (2015). Population facts. Trends in international migration. *Department of Economic and Social Affairs*.

UN. (2016). *In safety and dignity: addressing large movements of refugees and migrants. Report of the Secretary-General*. General Assembly.

UN. (2017). *Key Findings and Advance Tables. The 2017 Revision of World Population Prospects*. Department of Economic and Social Affairs, New York.

Үем, N. B. (2013). Женщины Центральной Азии в браке миграции Южной Кореи (половые диспропорции как фактор брачного рынка межэтнического брака). *Вестник КазНУ. Серия международные отношения и международное право*, 1(61), 64-70.

TARİH

Doğu Medeniyetinin Batı Medeniyetini Şekillendirmesine Dair Endülüs Üzerinden Bir Deneme

Esra Sınjar*

Öz: “Doğu Medeniyetinin Batı medeniyetini Şekillendirmesine Dair Endülüs Üzerinden Bir Deneme” başlıklı bu çalışmamızda Batı medeniyetinin oluşumunda Doğu Medeniyetinin etkileri genelde Endülüs, özde ise edebi ve müzik alanlarında kaydedilen gelişmelerle incelenecektir. Bu çalışmada aşağıdaki soruların cevaplarına ulaşılmaya çalışılacaktır: “Medeniyet” nedir ve zaman içinde bu kavrama atfedilen anlamlarda ne gibi değişiklikler meydana gelmiştir? “Doğu” ve “Batı” kavramlarının denk geldiği soyut bir karşılık var mıdır? Yunan medeniyeti Doğulu mudur yoksa Batılı mıdır? Dünyayı iki kampa ayıran Batılıların “Avrupamerkezciliği” mi sorgulanmalı yoksa her toplumun fırsatını bulduğunda uygulamaktan çekinmediği “autocentrism” mi sorgulanmalıdır? Endülüs’ün Avrupa’yı şekillendirmesi hangi yollarla olmuştur? Endülüs’teki bir arada yaşama kültürünü temsil eden “convivencia” bir zorunluluğun sonucunda mı oluşmuştu? Endülüs “hoşgörü”sü bir ütopya mı? Medeniyetler illa ki çatışmalı mı? Dünya klasikleri arasında yerini bulan birçok edebi eserin geçmişte Doğulular tarafından yaratılan eserlerle uç boyuttaki benzerliklerinin sebebi nedir? Doğu müziksinin bugünkü Batı müziksinin oluşumuna katkıları nelerdir? Modern dünyanın “Medeniyetler İttifakı”nda buluşabilir miyiz? Tüm bu soruların elbette cevapları geçmişte birçok araştırmacı tarafından verilmiştir. Ancak yapılan araştırmaların birçoğu, araştırmacıların konuya “din” ve “kimlik” eksenli yaklaşımları sonucunda önyargıdan uzak neticeler elde edilmesine olanak tanımamıştır. Edebiyattan müziğe, bilimden felsefeye Batı medeniyetine Endülüs üzerinden etkileri incelediğimiz bu “kültürel etkiler” bahsinde “Avrupamerkezciliği” ve “Autocentrismi” de sorguluyor olacağız.

Anahtar Kelimeler: Medeniyet, Endülüs, Avrupamerkezcilik, Autocentrism, Convivencia.

Giriş

Günümüz kaynaklarında Doğu-Batı meselesinin genel olarak siyasi ve dini kavramlar üzerinden okunduğu göz önünde bulundurularak; bu bahsin kültürel etkiler bağlamında ele alınmasının her iki taraf için de olumlu sonuçlar doğuracağı düşünülmüştür. Bu anlamda edebiyat ve müziksinin bir medeniyetin can suları oldukları düşünüülerek bu alanlardaki etkiler incelenmiştir. Tüm çalışma boyunca medeniyetin evrenselliği ilkesi göz önünde bulundurulmuştur.

* Ankara Üniversitesi, İslam Tarihi Bölümü, Doktora Programı, esratartut@hotmail.com

Sınırların Teşhisine Dair

Medeniyet” Kavramının Arkeolojisi

“Medeniyet” kavramı çağlar boyunca kendisine atfedilen farklı kavramlarla tanınır olmuştur: Umran, hars, uygarlık, ilerleme... Kavramın zamanla millileştirilme bahsi ise oldukça uzun bir mevzuudur. Biz kısaca medeniyet çalışmalarında ön plana çıkmış medeniyet tanımlamalarına değinecek olup ardından Doğu ve Batı medeniyeti arasındaki ilk farklılaşmanın belirginleştiği noktalara -özellikle Avrupamerkezcilik- vurgu yapacak ve ardından Doğu medeniyetinin Batı medeniyetine Endülüs üzerinden katkılarını konu edineceğiz. Bu bahiste ağırlıklı temayı edebiyat ve mûsiki üzerinden işliyor olacağız.

Şener Aktürk’ten alıntıyla Fernand Braudel “Medeniyet sözcüğünü, düz bir çizgiyi, üçgeni veya bir kimyasal elementi tanımlamış gibi, basit ve kesin bir biçimde tanımlayabilmek güzel olurdu. Maaalesef sosyal bilimlerin sözcük dağarcığı böylesi tanımlara pek az izin verir.” der (Aktürk, 2007, s. 41). Aktürk, Huntington ve onun tezini destekleyenlerin, onun medeniyet tanımını kabul ederek medeniyetlerin din ekseninde tanımlanabilecek objektif bir varlıkları olduğu tezini işlediklerini belirtir (Aktürk, 2007, s. 148). Huntington’un (1993, ss. 22-49) medeniyetler çatışmasında Braudel’e yaptığı atıfların çokluğundan; din merkezli bir medeniyet tanımını niçin yapmış olduğu aşikârdır. Zaten Braudel’in “Din bir medeniyetin en güçlü özelliğidir, bugünün de geçmişin de kalbindedir” sözü tezin odak noktasını vermektedir (Aktürk, 2007, s. 158). Ne var ki medeniyet kavramının bu zamandan ve mekândan bağımsız tanımlanmışlığı onun dinamik bir süreç olarak tanımlanmasının önündeki en büyük engeldir. İşte bu yüzden medeniyet Aktürk’ün belirtmiş olduğu şu üç kilit kavramla ilişkilendirilerek tanımlanmalıdır: Şehir, imparatorluk ve din (2007, s. 149).

Hilmi Ziya Ülken tercümenin önemine değindiği eserinin önsözünde “Medeniyet sürekli bir yürüyüşür” der (Ülken, s. VII). “Her ulus, büyük medeni akışla birleşen ve ona karışan yeni bir sudur” sözleriyle Max Scheler’i onaylar. Medeni akışa ayak uydurmak demek ona karıştığı yere kadar bütün fikir mahsullerini tanımak ve onlarla yoğrulmak demektir. Nihayetinde Ülken, “Başkalarından habersiz ve kendi kendine doğup büyüyen, devresini tamamlayan medeniyetler yoktur” diyerek Oswald Spengler’in bir yanılığını da açığa vurur.

Eski Sümer ve Mısır Yunan’a, Yunan Latin’e ve İslâm’a, İslâm ve Latin dünyaları Rönesans vasıtasıyla Avrupa medeniyetine ulaşır. Bu sürekli yoldan ayrılan ve ayrı kalan dallar kendi kendine çürüyüp düşmeye mahkûmdur: Eski Amerika medeniyetleri bundan dolayı yarım kalmış ve yemişlerini vermeden kaybolup gitmiştir (Ülken, s. VII).

Ülken’in bu tespitlerine rağmen; son birkaç yüzyıldır batı dünyasının kendisini doğrudan şekillendiren doğu dünyasını bilinçli bir şekilde göz ardı ettiği görülür. Genelde Doğu’nun özelde ise İslâm medeniyetinin Batı’ya etkileri çok açık bir şekilde Sicilya ve Endülüs olmak

üzere iki yol üzerinden gerçekleşmiştir. Özellikle Endülüs bu etkinin en somut örneğini teşkil etmektedir. Doğu medeniyetinin Batı medeniyetini şekillendirmesi bahsine geçmezden evvel “Doğu” ve “Batı” kavramları ile neyi kast ettiğimizi aydınlığa kavuşturalım.

“Doğu Ne Batı Ne?”

Batı ve Batı-dışı toplumlar arasındaki ayrım çeşitli adlarla anılmıştır. Sırası gelmiş Kuzey-Güney ayrımından söz edilmiştir. Günümüzde yeni yeni Doğu-Batı ayrımı gündeme getirilmektedir (Sezer, 2004, s. 2). Yücel Bulut; doğu batı sınırlarının teşhisine dair şunları söyler:

Asya, Asur dilinde ‘Doğu ülkesi’ demektir. Asya ve Avrupa kelimeleri Babil şehrinin iki kısmını ifade eden ‘asu’ (doğu) ve ‘ereb’ (batı) sözlerinden türetilmiş, sonraları Ege denizinin iki tarafını birbirinden ayırmak için kullanılmış, Büyük İskender bu sınırı Hindistan’a kadar uzatmıştır. Roma İmparatorluğu zamanında Roma şehri meskûn dünyanın merkezi sayılmış, doğu tarafı için ‘oriens’, batı tarafı için ‘occiden’ tabiri kullanılmıştır. Bu devirde Batı’ya kıyasla Doğu ‘medeni ülke’ idi. VII. yüzyılın ortalarından itibaren Doğu’nun büyük kısmının Müslümanların eline geçmesiyle birlikte kavramın muhtevası da genişledi. Haçlı seferleri esnasında Doğu’dan maksat İslâm dünyasıydı. Osmanlı’nın yükselişiyle birlikte Doğu ve İslâm denince akla Osmanlılar geliyordu (Bulut, 2007, ss. 428-437).

“Her uygarlık kendi Doğu’sunu ve Batı’sını yaratmıştır. Mısır, Mezopotamya, Roma, Yunan, Avrupa uygarlıkları kendi Doğu ve Batı’larını kuran uygarlıklardır” (Takış, 2004, s. 8-9). Sınırların ilk teşhisi böyle iken kültürel etkinin uç boyutlara taşındığı modern dünyada böylesi bir sınırdan söz etmek mümkün müdür? Bu bizi şu senteze götürmez mi: Dünyanın herhangi bir yerindeki herhangi bir insan için Doğu tam da bulunduğu noktanın doğusunda kalan tüm coğrafya ve batısı ise tam da batısında kalan tüm coğrafyadır. Dünyanın şekli itibarıyla Doğu bile Batı ile birleşip uzlaşırken; hangi zihinsel altyapıdır bu ayrımın sebebi? Taşkın Takış’a göre ilk Doğu-Batı ayrımı, Batı’nın kendisinden gelmiştir: “Öteki’ni kendi aynasından üretme ihtiyacı bu farklılığı doğurmuştur.” (2004, s. 9). Öyleyse bu ayrımın temel sebebi bir kimlik inşasıdır.

Mehmet Ali Kılıçbay’ın yukarıdakilerden bağımsız sayılabilecek görüşler serdettiğini söylemeliyiz. O, Doğu ve Batı kavramlarının birer coğrafya adları haline gelmelerinin yanı sıra “aynı uygarlığın iki kesiti” olduğu yönünde de bir sorgulama gerektirdiğini belirtir. Bu teşhisin çoğunlukça “zındıkça” görüleceğini ifade eden yazar hemen ardından ekler:

Haçlı Seferlerinden beri kendini diğerinin düşmanı, zıttı, tersi olarak üreten, üretmekten çok öyle algılayan/algılamak isteyen/böyle algılamaya alışmış olan bu iddianın, küçümseme, ihanete uğrama duygusu, saçmalık karşısında bulunduğu algılaması, sapkınlığa teşhis gibi durumlar yaratması kaçınılmazdır (Kılıçbay, 2004, ss. 57-64).

Doğu ve Batı coğrafyasının ilk uygarlığının Doğulular olduğunu, Batı uygarlığının Ege havzasında M.Ö. 1300’lerde oturtulabileceğini belirten yazar, uzayda yön olmadığını; yönün,

kişinin kendi konumuna göre belirlendiği itibarı ile adlandırıldığı, gerçek bir tabanının bulunmadığına dikkat çekiyor. Buna göre her yer Doğu veya Batı olabilir veya aynı yer farklı kişilere göre, hem Doğu, hem de Batı olabilir. Nihayetinde bu adlandırmanın asıl dayanak noktası, "Doğunun doğu, Batının Batı olmayı istemiş, kabullenmiş ve diğerini aynasında üretmekten tat almış olmasıdır." (Kılıçbay, 2004, s. 59).

Kılıçbay'ın soruları tükenmemiştir: "Yunan uygarlığı Batılı mıdır yoksa Doğulu mudur?" sorusu ile birçoğumuzun zihninde Batı'nın kökeni olarak görülen bu uygarlığı kıstas almaya teşebbüs eder. Esasen bu ayrımı ilk Roma'nın başlattığını ancak bundan sonra Batı'nın ayrı bir uygarlık oluşturabilmesi için Feodalite, Rönesans, Aydınlanma gibi başlıca aşamaları geçmesi gerektiğini ekleyen yazar, bu aşamalardan geçiş sürecini, Batı'nın kendini Doğu'dan sıyırması ve ayrı bir varoluş alanı olarak inşa etme macerası olarak görür. Buna göre Batı ayrı bir uygarlık değil, Doğu ve Batı'yı aynı anda kapsayan matrisyel uygarlığın tashihten geçmiş halidir. Dikkat çekilen diğer nokta ise Batı'da bireyin serbest bırakıldığı ölçüde Batı'nın kendini oluşturduğu olgusudur. Bu bir farklılık olmadığı gibi zıtlık da değildir; nihayetinde "Batı, Doğu'nun öz çocuğudur, ama ondan daha özgür bir çocuk." Batı, Kılıçbay'ın matrisyel olan ve başka bir ad bulamadığından ötürü Doğu olarak nitelemek zorunda kaldığını söylediği uygarlığın kireçlenme noktalarının aşılmasının/aşılmaya teşebbüs edilmesinin/aşılmak zorunda kalınmasının meydana getirdiği bir uygarlık pratiğinden başka bir şey değildir. (Kılıçbay, 2004, s. 62).

Batının kendi dışında toplumlarla kurmuş olduğu ilişkinin öncelikle egemenlik ilişkisi olduğunu belirten Sezer'e dikkat kesilmek gerekir:

Bir yandan Batı yayılcılığı Batı'nın kendi gücünün, kendi gelişmesinin doğal bir sonucu sayılmakta, öte yanda ise Batı'nın yayılmasıyla uygarlığı, evrensel gerçeği taşıma yükümlülüğünü yerine getirdiği öne sürülmektedir (Batı yayılcılığı Batı'ya düşen bir görev olarak tanıtılmaktadır). Batı yayılcılığının uzun süre Hristiyan misyonerliği ile atbaşı ve birlikte gitmesi boşuna değildir (Sezer, 2004, s. 41).

Şüphesiz bu, tam da Edward Said'in ünlü eseri *Şarkiyatçılık*'ı yazmak için baz aldığı Foucault'un bilgi/iktidar teorisidir. Bu minvalde "Avrupamerkezcilik" bir kez daha hatırlatılmalıdır.

Görüldüğü üzere "medeniyet" kavramına tarih içerisinde yüklenen anlamlar bir bakıma o çağın da zihniyetini vermektedir. Tıpkı bir senaryo metninin ilerleyebilmesi için çeşitli çatışmacı karakterlere ve engellere sahip olması gerektiği gibi âdeta dünyayı da bu biçimde algılayan zihinlerce bir zıt karakter/rakip/düşman yaratılmak istenmiştir. "Doğu'nun Doğu, Batı'nın da Batı olmayı kabul etmesi ve bundan tat alması" tartışılabilir bir durumdur. Eğer öyleyse bile bugün Doğu'nun bu konumda olmadığını ispatlar nitelikteki çırpınışlarını ve savunmacı pozisyonunu nasıl değerlendireceğiz? Batı medeniyetini doğrudan oluşturan Doğu medeniyeti; siyasi gücü elinde bulunduran bu medeniyet tarafından hor görülmüş-

tür. Oysa Batı Doğu'nun "öz çocuğu"dur. Gerek bilimsel gerek kültürel anlamda Doğu'nun ayak izlerine basıp yürümüş; hatta bazen büyük bir hırsla bu ayak izlerini de sahiplenmiştir. Bu noktada ucu açık ve cevaplanması uzun mesailer gerektirecek birtakım sorular zihinleri işgal etmelidir. Batı'nın oryantalizm yoluyla meşru kıldığı böylesi adımlar takip mi edilmelidir? Oryantalizm'in eylediklerini bugün doğu da "Occidentalizm" yoluyla batıya mı eylemelidir? Yoksa medeniyetin evrenselliğini kabul edip insanlık için bu havuza su getirmeye devam mı etmelidir? Modern dünyanın "Medeniyetler İttifakında" buluşabilir miyiz?

Avrupamerkezcilik ve Endülüs'ün Batı Medeniyeti'ne Etkileri Üzerine

Avrupamerkezcilik ve Autocentrism

Tüm dünya kültürlerinin kaynağı olarak Avrupa kültürünün gösterilmeye çalışılması çoğu zaman diğer kültürlerin aşağılanması kadar giden bir süreçle eşlik etmiştir. Batı'nın Antik Yunan'dan Roma'ya, Roma'dan Hristiyan Avrupa'ya, Hristiyan Avrupa'dan Rönesans'a, Rönesans'tan Aydınlanma'ya, Aydınlanma'dan Siyasi Demokrasi ve Sanayi Devrimi'ne uzanan özerk bir soyağacı olduğuna inanılarak yetişen neslin bir ferdi olarak John M. Hobson, *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri* adlı kitabının başlangıcında Avrupalı zihinlerin dünyayı nasıl Doğu ve Batı diye iki kampa ayırdıklarını/ayırmaya zorlandıklarını dile getirir (2011, s. 17). Bu ayrıma göre olumlu ve erillik ile bağdaşan tüm vasıflar Batı'ya; olumsuz ve dişil vasıflar Doğu'ya hasredilmiştir (Hobson, 2011, ss. 22-23).

Bir kişinin kendi grubunu yüceltip diğerlerini kötülemesi veya bir kişinin içselleştirilmiş davranışlar bütünü kullanma eğilimi olarak tanımlanabilecek Autocentrism; bu yönüyle insanların dikkatlerini ve eylemlerini kendilerinden ziyade diğer insanlara hasrettiği kişilik tanımına denk gelen "allocentrism" in de zıttıdır. Bu konuya değinen yegâne çalışma Mohammed Shahid Alam'ın *Is There an Islamic Problem?* adlı çalışmasıdır. Bu sebeple takip eden birkaç paragrafta kendisinin autocentrism üzerine görüşlerine yer verilecektir.

Birçok grupta kendisini gösteren autocentrism'in geçmişte çeşitli medeniyetlerde örnekleri mevcuttur. Antik Yunan'da Grekler Perslilere karşı kendi ayrıcalıklarını dile getirmişlerdi. Bu seçilmişlik ifadesi kendisini en iyi Aristo'nun *Politika*'sında belli eder. O, "barbarların" akıl yürütmede ve yönetimde yetersiz olduklarını; böylece doğuştan köle olarak kullanılmaya elverişli bulunduklarını buna karşın Greklerin ise yine hür olmak ve diğerlerini yönetmek üzere doğduklarını belirtir. Aristoteles'in autocentrizminin en açık ifadesi Helenlilerin, Avrupa ve Asya arasında üst düzey pozisyonu işgali ile kendisini gösterir. Buna göre, Avrupalılar özgür ruhlu ama zekâ yönünden eksik, Asyalılar ise zekâ ve yeteneğe sahip olmakla birlikte özgürlükten yoksundurlar. Grekler, bu iki meziyeti birleştirip kusurlarından sakınmışlardır. Bu yüzden, özgür ve en iyi yönetilenlerdir ve eğer birleşirlerse, herkesi yönetebilme kabiliyetindedirler (Alam, 2004, ss. 88-89.)

Ortaçağ'da İslamiyet anlayışına göre toplumlar inançlarına ve iklimsel bölgelere göre ikiye ayrılıyorlardı. İnançlarına göre, Darü'l-İslam ve Darü'l-harp olarak ikiye ayırdıklarında Müslüman olmayan birisi, zımmî, ancak kelle vergisi -cizye- karşılığında serbestçe yaşayabiliyordu. İklîmsel ayrımlarına göre soğuk bölge insanları sıcak ve merkez, antik bölgelerle aynı gelişmişlik düzeyine sahip değillerdi. Merkezi Arap toprakları her zaman daha gelişmişti. Yalnız bu iklimsel ayrımın çok da yaygın olduğu söylenemez (Alam, 2004, ss. 89-90).

Batı autocentrizminin üç kalıcı bileşeni, üstün coğrafya, ırk ve ilahi tercih- Antik Yunan ve İsrail'den türetilmiştir. Kıtasal inşanın Avrupa autocentrizminin yapılandırılmasında bir avantajı vardır: Her bir kıta Nuh'un üç oğluna bölüştürülmüştür. Hay, Nuh destanının ırkî ve kıtasal bir inşasının Josephus (M.Ö. 1. yüzyılın Yahudi bir bilgini) ile başladığını gösterir ve kesin olarak M.S. 5. yüzyılda kurulmuştur. Sam ve Ham'ın çocukları üzerindeki hâkimiyeti Japheth'in soyuna hasreden, İncil kehâneti, Japheth'i Avrupa, Sam'i Asya ve Ham'i Afrika ile tanımlayan ırkî bir egemenlik ideolojisine dönüşmüştür. Aynı kehanete göre, Afrikalılar olarak tanımlanan Hamiler, hem Avrupa hem de Asya'ya hizmet etmeliydiler (Alam, 2004, ss. 92-93). Çinliler daima kendilerini etrafları barbarlarla çevrili seçkin kişiler olarak tanımlarlardı. Fakat bu seçkin olma biyolojik etkenlerden ziyade kültürel etmenlere dayanıyordu (Alam, 2004, ss. 96-97).

Bu dört medeniyetteki -Grek, İslam, Avrupa ve Çin- autocentrism örnekleri, önyargı beklentilerinin varyasyonlarından çok daha fazlasını sağlar. Asimetrik bir ilişkide güçlü gruplar, daha zayıf gruplar üzerinde autocentric bir yapı edinme eğiliminde olurlar. Persliler kendilerini savaşa tehdit ettikleri zaman -M.Ö. 4. yüzyılda- Antik Yunanlılar, Asyalılara karşı bir üstünlük tavrı takındılar. Müslüman bilginler, ırkî bir üstünlük üzerine toplumu kurmasalar da merkez iklim bölgelerinde yaşayan insanlarla diğer insanlar arasında kültürel bir üstünlük bulunmaktaydı. Çinliler 3000 yıl boyunca boyun eğdirdikleri zayıf gruplarla kendi aralarında kültürel bir ayrım sağladılar. Ve öyle görünüyor ki, Avrupalılar da 12. yüzyıl başlarında dil üstünlüğü ve kültürel olarak karalamak ve ırkî aşağılama yoluyla aynı rotadadırlar. Bu, boyun eğdirdikleri Slav, Morisko, İrlandalı, Afrikalı ve Kızıl Derililer ile olan ilişkilerinde gözlenebilir (Alam, 2004, s. 98).

Bunlar, Samir Amin'in Avrupamerkezciliğin inşasında kapitalist ideolojiye atfettiği değer in değiştirilmesi gerektiğini gösterir. Bu ideolojinin altına iliştirilen ırkçı konseptler kapitalist çağa özgü değildir. Bu konseptler, Ortaçağ Avrupa'sına değ in giden düşünce alışkanlıklarını temsil ederler. Franklar, Almanlar, İngiliz ve İspanyolların kendilerine bağlı nüfuslar üzerindeki hâkimiyetlerini meşrulaştırma girişimleri, küresel kapitalizm ve küresel eşitsizlikten çok daha öncesine gider. Avrupa ırkçılığının kökleri kapitalizmden çok daha eskidir (Alam, 2004, s. 99).

Göz önünde bulundurulması gereken nokta; ötekileştirme yolunda kimlik inşası yönteminin yalnızca batılılar tarafından yapılmadığı; araştırılması gereken önemli bir hususun "Av-

rupamerkezcilik" yerine her toplumda görülebilen "autocentrism" olarak bilinen yöntemin hangi kültür ve koşullarda başarıya ulaştığıdır. Ülkemizde bahsin bu kanadıyla ilgili sesler pek yüksek olmasa da bu konuda Galatasaray Üniversitesi'nde bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (bkz. Ceylan, 2008).

Endülüs'ün batı dünyası üzerindeki etkisinin göz ardı edilmesi de autocentrism ve eurocentrism'in açık bir örneğidir. Endülüs'ün bu köprü olma konumunun görmezden gelinmesi ile ilgili Sefa Dereköy ilginç bir saptama yapmaktadır. Rönesans ve Bilim devriminin aslında Doğu'nun Batı'ya Endülüs yoluyla bahsettiği sürecin bir yansıması olduğunu; Latin Avrupa'da yaşanan bu bilim düşüncesindeki değişimin adının 'Rönesans' değil 'Reendülüsans' olması gerektiğini belirtir (2013, ss. 144-160). Rönesans biliminin yoktan yaratılamayacağını belirten araştırmacı Saliba'nın şu saptamalarına yer verir: "İslâm dünyası ile Rönesans Avrupa'sı arasındaki kuramsal temasları görmezden gelirsek, bu teoremlerin Latin Rönesans metinlerinde aniden ortaya çıkışı açıklanamaz ve anlaşılamaz bir hale gelir" (Dereköy, 2013, s. 147; Tartut, 2015, s. 108).

Endülüs'teki Bilimsel Devrim

Müslümanların batı bilimsel düşüncesinin oluşumunda oynadıkları rol, yaklaşık bütün bilim dallarında açıkça görülmüştür. Müslümanların geliştirdikleri matematik biliminin Avrupa'ya taşınması 13. yüzyılda Leonardo de Pisa aracılığıyla olmuştur (Okuyan, 2011, s. 104). Astronomi biliminde özellikle de uzay gözlemlerinde Avrupa'nın bu alanda tanıdığı büyük bilgiler arasında Muhammed b. Musa el-Harizmi'yi zikredebiliriz. Gözlem için düzenlediği astronomi tablolarının bir kısmını kendisi düzenlemiş, bir kısmında da Hintlilerden etkilenmiştir. Bu tabloları Adelhard 1126'de Latince'ye çevirmiştir. Kurtuba'nın kuzeyindeki Petrosches (Bitruc) şehrinde dünyaya geldiği tahmin edilen Ebu Ca'fer Nureddin Ebu İshak el-Bitrucci el-İşbili, modern astronominin kurucularındandır. Meşhur tabiplerden İbn-i Tufeyl'in talebeliğini yapmıştır. 614/1217 yılına kadar yaşayan Bitrucci astronomi dalında büyük âlim olarak tanınmış, Avrupalı bilim adamları üzerinde büyük tesiri olmuştur. Bitrucci'nin bilinen tek eseri *Kitabü'l-Hey'e* (astronomi prensipleri) olup, Arapça'dır (Pur, 2007, s. 72).

Endülüslü astronom Zerkali (1029-1087) Toledo'da bir rasathane kurmuş ve 1061-1087 yılları arasında burada yaptığı çalışmaları bir kitapta toplamıştır. Bu kitap daha sonra Alfonso tabloları adıyla anılan eserlerin yapılmasına öncülük edecektir. Endülüs'ün İşbiliyye şehrinde doğan, doğum ve vefatı bilinmeyen ve çoğunlukla Abdullah Ca'bir b. Hayyan ile karıştırılan Ca'bir bin Eflah, İşbiliyye şehrinde yapılan rasathanenin nasıl olması gerektiğini tespit ve inşasını bizzat kaleme almış ve onun *İslah'ül-Mecisti/Kitab-ül Hey'e* adlı bu eseri günümüze kadar gelmiştir (Pur, 2007, s. 73). Ortaçağ Avrupa'sında Astrolojik çalışmalar yapılırken yoğun olarak Doğunun tesiri altında kalınmıştır. Araplar bu alandaki bilgilerini Eski Doğudan ve Antik Medeniyetlerden alarak geliştirmişlerdir. Daha sonra Arapların oluştur-

muş oldukları eserler Latinceye çevrilmiş ve ancak bu şekilde Avrupa bu eserlerden faydalanabilmiştir (Okuyan, 2011, s. 105).

Batı, tıp alanındaki bilgileri edinirken yaklaşık dört asır boyunca Müslümanların kaynaklarına mahkûm yaşamıştır. Müslümanlar Antik Grek tıbbından yaptıkları çeviriler dışında birçok tıbbi keşfe de imza atmışlardır. Farmakolojiye katkıda bulunan İbn Zühr, batıdaki tıbbi çalışmaların temelini şekillendirecek *Kanun Fit Tıb*'ın yazarı İbn Sina, İspanya'da yetişmiş olan ve cerrahinin esaslarını *Zahrav Et-Tasarif* adlı eserinde yazan müslüman âlim Ebû'l Kasinez Zahravi bunun yalnızca birkaç örneğidir. Müslüman tıp adamlarının önemli etkilerinden biri de hastaların ücretsiz tedavi edildikleri halka açık hastanelere öncülük etmeleridir. Bundan örnek alınarak Avrupa'nın birçok yerinde Bologna, Napoli, Oxford, Cambridge ve Enciye gibi tıp okulları açılmıştır (Okuyan, 2011, s. 106).

Daha o zamanlar Avrupa'da Endülü's'e gitmek amacıyla ilim heyetleri oluşturulmuştur. Tekriti, M. 1293 senelerinde bunların miktarını 700 erkek ve kız talebe olarak verir. Bu heyetlerden biri Fransa'dan, Fransa Kralı VI. Lui'nin dayısının kızı olan Prenses Elizabeth riyasetinde gönderilmiştir. Britanya'dan gönderilen heyetlerden biri de İngiltere'nin Wels eyaletinin hükümdarı Kral George'un kardeşinin kızı Duban başkanlığındaki heyettir. Daha sonra Savoy, Baviera, Ren, Saksonya ve daha başka yerlerden de heyetler gönderilmiştir (Tekriti, 1968, s. 185).

Diğer Avrupa kralları da bu şekilde hareket etmişlerdir. Wels Kralı George'un kardeşinin kızı riyasetinde oluşturduğu heyette 18 adet yüksek zümre kızları da bulunmuştur. Onlara refakat eden Wels sarayının saray nazırı, Kral George'dan Halife III. Hişam'a bir mektup da getirmekteydi. Bu mektubu, İngiliz tarihçisi Jhon Doinburth *Ortaçağ'da Efendilik Unsuru olan Arablar (Arabs: Element of Surerniacy in the Meadeuel Centuries)* adlı eserinde yayınlamıştır. (Tekriti, 1965, s. 185). Bu mektup şöyledir:

İngiltere, Gal, İsveç ve Norveç Kralı II. George'dan Endelüs'teki Müslümanların Halifesi, azamet sahibi, makamı yüce III. Hişam'a,

Ta'zim ve tebilden sonra, ma'mur beldenizdeki ilim ve sanaat enstitülerinizin feyziyle meydana gelen büyük terakkiyi iştittik. Dört cihetten cehaletin hüküm sürdüğü memleketimizde, ilim nurlarının yayılması, eserimize tabi' olmakta. İyi bir başlangıç olması için, şu faziletlerden bir parça çocuklarımızın da faydalanmasını istiyoruz. Kardeşimizin kızı Prenses Duban'ı, İngiliz eşrafından teşekkül eden bir heyetin başına koydum. Kendilerine ihtimam gösterilmesini, arkadaşlarıyla birlikte büyük yardımlarınızla himayenizde öğrenimlerinde ilerlemeleri hususundaki lütuflarınızı bekleriz. Küçük Prensesle birlikte; yüce makamınıza mütevazı bir hediye de sunuyorum. Samimi sevgi ve tazimlerle bu ikram edilen hediyeyi kabili buyurmanızı rica ederim.

İtaatkâr hizmetkârınız

George

(Tekriti, 1968, s. 185).

Halife Hişam, Kral George'un bu mektubuna şöyle yanıt vermiştir:

Rahman ve Rahim Olan Allah'ın adıyla;

Âlemlerin Rabbi olan Allah'a hamdolsun, salât ve selam Rasullerin Efendisi olan Nebisi üzerine olsun.

İngiltere, İskoçya ve İskandinavya Kralına.

Giriştiğiniz teşebbüse muttali oldum ve devlet erkaniyle yaptığım istişareden sonra teklifinizi kabul ettim. Kırallığınıza karşı muhabbetimizi tekid için de göndereceğiniz heyetin geçimini, Müslümanların beytü'l mâlinden karşılayacağız. Hediyeinize gelince, onu memnuniyetle kabul ettim. Bilmukabele size Endelüs'ün kıymetli halılarından gönderiyorum. Bunlar evladlarımızın emekleridir. Zat-ı âlinize hediyedir. Bu hediyeye de muhabbet ve ittifakımızın delillerini gösteren kâfi maksat mevcuttur. Selam.

Endelüs Diyarında Allah'ın Rasulünün Halifesi

Hişam

(Tekriti, 1968, s. 186)

Tekriti, Bavyera Kralının gönderdiği heyetten de bahsetmiştir. 215 erkek ve kız öğrenciden oluşan bu heyet Endülüs'teki bütün enstitülere dağıtılmış; oralarda felsefe, ilim, sanat, dokuma, nakış, tababet, tedavi, silah sanatı, cam, kâğıt, gemi inşası, barut yapmak, kaleler bina etmek ve bunlara ilaveten astronomi, kimya, fizik, ziraat ve bunlardan başka ilimleri öğrenmeye çalışmışlardır. Bu heyetten İslâmiyeti kabul edenler de Endülüs'ün önde gelen isimleriyle evlenen ve Endülüs'te kalanlar da olmuştur. Belçika'dan Prenses Marie Gobje, Almanya'dan Robika Start, İngiltere'den rahibe Janet Simpson ve Hollanda'dan Kont Sir Jack 'ın kızı Svetta gibi pek çokları Müslümanlarla evlenmişlerdir (Tekriti, 1968, s. 186).

Endülüs'e Avrupa'dan eğitim amacıyla heyetlerin gönderilmiş olması; şüphesiz yalnızca bu coğrafyanın bilimsel anlamda önde olmasından ileri gelmiyordu. Bu, aynı zamanda burada oluşmuş hoşgörü ve Endülüslülük ruhuyla da yakından alakalıydı. "Convivencia" olarak tabir edilen Endülüslülük, Hristiyan, Müslüman ve Yahudi cemaatlerinin Ortaçağ İspanyası'nda kültürel etkileşim ve bu tarz yakınlıklarla birbirini besleyen alışveriş gibi uzantılarla "bir arada yaşamasını" ifade eder. Terim, ilk defa İspanyol kimliği hakkında tartışmalı bir tezin bir parçası olarak 1948'de Americo Castro tarafından ileri sürülmüştür. Castro'nun Müslüman ve Yahudilere İspanyol kimliğinin oluşumunda böylesi merkezî bir rol verdiği tezi; tıpkı kendisi gibi sürgünde yazan bir İspanyol tarihçi olan Claudia Sanchez-Albornoz'dan (1813-1984) çıkan ünlü bir reddiyeyle büyük bir tartışmayı tahrik etmiştir. Sanchez Albornoz başyapıtı *Espana: un Enigma Historica*'da İspanyol kimliğinin ayırt ediciliğinin Müslümanların oraya varmazdan çok önce oluştuğu ve esasen muhalif olan İslâmi kimliğin, bu özel kimliğe hiçbir şey katamamış olduğuna yönelik iddialarını tekrarlamıştı. Ona göre İspanya'nın "İslâmlaşması" zanni, işgalciler olarak adlandırdığı Müslümanların kökeninin demografik ve kültürel olarak kendi özneleri tarafından emilmesi demek olan daha çok Batı İslâm'ının

“İspanyollaşması”ydı (Wolf, 2009, s. 74). Peki, İspanyol kimliğinin oluşumunda gerçekten de Müslümanların rolleri bu denli az mıydı? Gerçekten İspanyollar Müslümanlardan gerekli olan hiçbir şeyi almamışlar mıydı?

Tartışılması bile fazla. Bu bakış açısı milliyetçi duygularına Endülüs “hoşgörüsü”nü bir ütopya olarak kurban etmiştir. Bu tartışmaların 1980’lere doğru var oluş nedenini yitirmesi tesadüf değildir. Çünkü Avrupa’ya uyum sürecinde her daim Endülüs, İspanya için bir kambur olmuştur. Geçmişlerindeki İslami izler her daim onların zihinlerinde modern dünyaya katılımlarına bir engelmiş hissiyatı uyandırmıştır. Ve nihayet Alborno’z’un İslamî ve Yahudi gelişmeleri inkâr anahtarı olan “Unamuno’dan Seneca’ya İspanyol eğrisini takip etmek” (Wolf, s. 74) hiçbir anlam ifade etmemeye başlamıştır. Peki, convivencia’nın yarımadanın tarihinde önemli bir yer kapladığı fikrini kabul etmek bunca zor muydu? Gerçekten “Hristiyan, Müslüman ve Yahudi cemaatleri Ortaçağ İspanyası’nda kültürel etkileşim vb. uzantılarla barış içinde bir arada yaşayabilmişlerdir” cümlesi çok uzak bir düşün bugüne kalan yansıması mıdır?

Chris Lowney, *A Vanished World* adlı çalışmasında, Ortaçağ İspanyası’nın sınır kasabalarına gözlerini dikeyor ve bu kasabadaki fırının, suların ve hamamların ortak kullanımlarıyla ilgili bir dizi anlaşmalardan bahsediyor. Yahudilerin, Müslümanların ve Hristiyanların daha zengin ortak bir yaşam inşa etmek için birbirleriyle bilinçli olarak ortaklık kurmadıklarını belirtiyor. Nihayetinde her topluluğun şartların izin verdiği yerde sıklıkla kendini ayırmayı tercih ettiğini de ekliyor. Fakat nüfusun düşük ve karışık olduğu sınır şehirlerinde birlikte çalışmaktan başka seçeneğin olmadığını da vurguluyor (Lowney, 2005, ss. 199-208). Ortaçağ İspanya’sında hoşgörünün, toplumda huzuru korumanın bir anlamı olmaktan ziyade ticaretin yararlı bir avantajı olarak sunulduğunu belirtiyor.

Sebepler ne olursa olsun, bu, o dönem Endülüs’ünde tıpkı Bağdat’taki Beytül-Hikme benzeri çeviri faaliyetlerinin düzenlendiği bilim merkezlerinin kurulduğu gerçeğini değiştirmiyor. Bu çeviri merkezlerinde farklı dil ve dinlerden insanların Doğu dillerinden (Arapça, Süryanice, Aramice, İbranice, Farsça) astronomi, matematik ve tıp alanında çeviriler yaptığı ve bu yolla Doğu ile Batı arasında bir bilim ve kültür köprüsü oluşturdukları aşîkârdır.

Bu hareket ortamının oluşması şüphesiz bizzat halifelerin de bilimsel ve kültürel faaliyetleri desteklemesinden ileri geliyordu (Pur, 2007, ss. 77-82). Özellikle II. Hakem’in kitaplara olan düşkünlüğüyle birçok vilayetten değerli eserler temin edilerek Medinetü’z-Zehra’da büyük bir saray kütüphanesi inşa edilmiştir (Bardakçı, 2007, ss. 46-66). Bu saray kütüphanesi ileride yapılacak çeviri faaliyetleri için bir zemin inşa etmiştir (Çetinkaya, 2013, ss. 8-22). Ancak Hacıb Mansur’un ilerleyen süreçlerde felsefe ve fen bilimleri ile ilgili kitapları imha etmesi ve Endülüs Emevi Devleti’nin yıkılışından sonra Berberilerin kütüphaneleri yağmalaması Endülüs’teki zengin kitap koleksiyonlarının kaybolmasına yol açmış, bu olaylar Endülüs kültür ve medeniyeti açısından büyük bir felaket olmuştur (Bardakçı, 2007, s. 46). Endülüs, ta-

rihin en büyük kitap yakma eylemine tanıklık etmiştir. Karaelma, Nobel ödüllü ünlü Fransız fizikçi Pierre Curie'nin: "Endülüs'ten bize 30 kitap kaldı. Atomu parçalayabildik. Eğer yakılan bir milyon kitabın yarısı elimize ulaşmış olsaydı, bugün çoktan uzayda galaksiler arasında seyahat ediyor olacaktık" sözlerini aktardıktan sonra "Haksız da sayılmaz aslında. Çünkü IX. yüzyılda kanat geliştirerek ilk uçuş denemeleri yapan kişi Endülüslü Abbas b. Firnas'tır." der (Karaelma, 2010, ss. 29-42).

Endülüs'teki bu kütüphanelerden faydalanarak, buralarda çeşitli ilim dallarında üretilmiş eserleri kendi ülkelerine götüren Avrupalı öğrenciler, eserleri tercüme etmiş ve kendileri keşfedip yazmış gibi piyasaya sürmüşlerdir (Pur, 2007, s. 72).

Edebiyat ve Mûsiki Alanında Etkiler

Edebiyat Alanında Etkiler

Dünya klasiklerinin arasında yerini alan birçok eser ile Doğu Edebiyatı'nın ünlü eserleri arasında tuhaf bir şekilde benzerlikler bulunmaktadır. Arap şiirindeki zecel ve muvaşşahlar batıdaki şiir formlarının oluşumunu etkilemişlerdir (Bedevi, 2002, s. 16). Dünya edebiyatının kilometre taşı olan Franz Kafka (1883-1924) Ceza Kolonisi (Penalty Colony) adlı kitabında İspanyol yazar Cervantes'ten etkilenmiştir (Dereköy, 2013, s. 146). Cervantes ise bunu itiraf etmiş ve meşhur eseri Don Kişot'un çeşitli yerlerinde Mağriplilerin yani Endülüs Müslümanlarının bilgi ve kültür seviyelerinin üstünlüğüne vurgu yapmıştır:

" 'Mağriplilerden çok dostum oldu. Bence İspanya'ya doğru düşünmeyi öğretenler onlardır!'

'İspanyollar, burada (İspanya'da) büyük bir medeniyet kurmuş Endülüs Müslümanlarını bu isimle çağırıyorlardı: Mağripliler...'

'Beni şaşırtıyorsun Sanço! Sanki karşımda bir zamanların keçi çobanı değil de bilge bir filozof veya Mağripli bir imam var...'

Devlet yöneticilerine nasihatleri içeren bir İslâm edebiyatı türü olan Ahkâmü's-Sultâniyye tarzı eserlerden etkilenerek, valilik yapacak olan Sanço'ya söylediği şu sözler: 'Oğlum Sanço, bilmiş ol ki, faziletlerin başı Allah korkusudur... Gece-gündüz sık sık halkın içine karış...'

'Bu kitabın (Don Kişot'un) hazırlanmasında, el yazması notlarından istifade ettiğimiz Seyit Hâmit bin Engeli...'

'Hâkimiyet ancak tek elden mükemmel yürür. Allah tek olduğu için kâinatın nizamı mükemmel yürüyor. Eğer bazı Hıristiyan babalarının iddia ettiği gibi kâinatın idaresine üç ayrı kuvvet karışmış olsa, sen seyreyle gümbürtüyü... Mağribîler bu sırrı iyi anlamışlar. Allah'ın tek olduğuna inanmayı iman etmiş saymıyorlar ' " (Şeyban, çevrimiçi).

İbn Rüşd, Aristo üzerine yazdığı şerhleri ve *Tehâfüt* adlı eseriyle din ile akli uzlaştırma yönündeki fikirleriyle Ortaçağ Avrupa'sında büyük yankı uyandırmıştır. İbn Rüşd'ü takip eden Endülüslü filozof Yahudi Musâ b. Meymun, Yahudi ve Hristiyan teoloji çevrelerine tesir etmişti. İbn Meymun ve İbn Bâcce'den etkilenenler arasında Albert Magnus, Duns Scottus, Spinoza ve Immanuel Kant, Kastilya-Leon Kralı X.Alfonso (el Sabio, 1252-1284), Dante ve Bacon gibi düşünürler vardır (Şeyban, çevrimiçi).

Öykü alanında 1250'li yıllarda; Bilge Alfonso döneminde tercüme edilen *Kelile ve Dimne* Avrupa öykü edebiyatına etki etmiştir. *Binbir Gece Masalları*'ndan İspanyolca'ya çevrilen bazı bölümler İspanyol tiyatrosunun en büyük senaryo yazarı Lope de Vega'ya esin kaynağı olan *Cariye Teveddüd'ün Öyküsü*'dür (Bedevi, 2002, s. 18). *Sindbad'ın Gezileri*, İbraniceye *Mişliye Sindbad* adıyla çevrilmiştir. Çevirinin el yazmaları Avrupa kütüphanelerinde mevcuttur. Patrik Alfonso 12. yy. başlarında bir dizi öykü kitabı yayınlar; sonradan yapılan çalışmalar bu öykülerin birçoğunun Arapça öykülerinden yapılan çeviriler olduğunu ortaya koyar (Bedevi, 2002, s. 70).

Juan Manuel (Bilge Alfonso'nun oğlu) Kont Lokanar adıyla kısa hikâyelerden oluşan bir kitap yazmıştır. 54 hikâyeden oluşan bu kitap özellikle *10 Gün* eserinin yazarı Boccaccio başta olmak üzere tüm Avrupa'yı etkilemiştir. Onun kont Lokonor'u tuhaf bir biçimde Türk İslâm kültüründeki Lokman Hekim'e benzemektedir. Benzemenin de ötesi, Lokman Hekim'in tahrif edilmiş şeklidir. Bu hikâyelerdeki; "Gurbetten Dönen Tüccarın Hikâyesi" Shakespere'nin "İşsiz" tiyatrosuna esin kaynağı olmuştur. Juan Manuel; Arapça asıllarında trajik biçimde biten bu hikâyeleri hep tatlı sonla bitirmiştir. Strapola tarafından *Eğlenceli Günler* isimli kitap da özellikle *Binbir Gece Masalları* arasında olmak üzere Arapça hikâyelerle benzerlikler içerir. Bosel'in *Beş Gün* L'entamerone adıyla yazıp Napoli civarında dilden dile dolaşarak yayılan bu kitabın hikâyeleri de büyük ölçüde Türkçe kaynaklara dayanmaktadır. Schiller'in "Balladeé" isimli manzum öyküsünün Arapça kökenleri olduğu ispat edilmiştir (Bedevi, 2002, s. 71). Alman şair Ploten "Pozento Kıyılarında Gece Duyulan Fısıltı" isimli meşhur şiirini doğu kültüründen iktibasla yazmıştır (Şeyban, çevrimiçi).

Alman hikâyeciliğinin ünlü kardeşleri Grimm Kardeşler "Çocuk ve Ev Hikâyeleri" serilerini *Binbir Gece Masalları*'ndan yararlanıp yazmışlardır ve bunu da bir takım hikâyelerin yorumlarında itiraf etmişlerdir. *Binbir Gece Masalları* Alman diline o zamanlar çevrilmemiştir ama İspanyolca'ya çevrilmiş ve halk arasında yayılarak zamanla Alman kültürüne de girmiş; böylelikle Grimm Kardeşler tarafından da kitaplaştırılmıştır. *Binbir Gece Masalları* ayrıca şunları da etkilemiştir: "Tristen ve İseut" Wagner tarafından "opera" eseri olarak bestelenmiş; kahramanlık konulu, manzum bir öyküdür. Parzival Öyküsü de Wagner tarafından opera eseri olarak bestelenmiştir. Alman ve Fransız ruhunun bir harmonisi sayılan Colbert von Chomisso; "Gölgesini Kaybeden Adam" öyküsünü *Binbir Gece Masalları*'ndan Fransızca'ya "Kör Ab-

dullah" adıyla çevrilmiş "Abdullah ve Derviş" hikâyesinden yazmıştır. Christoph M. Wieland Alman öykücü, *Binbir Gece Masalları*'ndaki öyküleri aynen alıp; eleştiri ve hiciv maksadıyla bir takım siyasal ve sosyal fikirler ilave ederek yayınlamıştır (Bedevi, 2002, ss. 83-131).

Dante "İlahi Komedyâ" adlı eserini Kütab'ul Miraç, Toledo Mecmuası gibi kaynaklardan etkilenecek yazmıştır. Bilindiği üzere bu eserler Kastilya Kralı Bilge Alfonso'nun İspanyolca ve Fransızca'ya tercüme edilmesini emrettiği eserlerdir. Bu etkiyi İspanyol Şarkiyatçı Asin Polocios ortaya çıkarmış; İtalyanlar başta olmak üzere birçok Avrupalı bu teze şiddetle karşı çıkmıştır. Elbette; büyük bilginleri ve gurur kaynakları olan Dante'nin İslâmi kaynaklardan bu şekilde yararlanmasına tahammül edememişlerdir (Bedevi, 2002, ss. 51-67). İbn Arabî'nin *el-Miraç* eseri Fransızca, İspanyolca ve Latince'ye çevrilmiş; Dante'nin hocası Brunetto Latini bu eserden söz etmiştir. Dante *İlahi Komedyâ* adlı eserini İslâmi tasavvurlara dayanarak oluşturmuştur (Bedevi, 2002, ss. 25-30). İbn Tufeyl'in meşhur eseri Hayy b. Yekzan batıda rasyonalizmden emprisizme kadar pek çok felsefi akıma ilham kaynağı olmuştur (Adanalı, 2004, s. 37). İbn Haldun *Mukaddimesi*'nde işlediği "Emek-Değer" teorisiyle Karl Marks'a beş asır fark atmaktadır. Hatta Marks'ın teorisine yöneltilen eleştirilerden bir kısmına ondan çok önce cevaplar verip açıklamalar getirmektedir. Bütün bunlar değerli Müslüman düşünür İbn Haldun'un çağlar aşan dehasını da ortaya çıkarmaktadır. Bedevi, Grek kültürünün oluşumunda Müslümanların gerçekten de çok büyük roller olduğunu belirtir. Müslümanlar ellerine geçen özgün kaynakları tercüme, tahkik ve çoğaltma suretiyle yaşatarak büyük katkıda bulunmuşlardır. Bu katkılar, söz konusu kültürün büyük bölümünü yitirmekten kurtarmıştır (Bedevi, 2002, ss. 137-155).

Mûsiki Alanında Etkiler

Avrupalı müzikologlar Avrupa müziği üzerinde Arap etkilerini görmezden gelmekte ve bunu iddia edenlerle alay etmektedirler. Etkinin en bariz olduğu İspanya kanadında müzisyenler Arap müziğinden kesinlikle herhangi bir etkiyi özümsemediklerini iddia etmekte; ünlü İspanyol besteci Pedrell bile eserlerinin çeşitli noktalarında "İspanya, gerekli olan hiçbir şeyi Araplar ve Moriskolara borçlu değildir" sözleriyle reddetmektedir. Müslümanların geliştirdikleri "nevbe" formu hakkında "bir çeşit amalgamın içinde öğeleri erimiş, bütün bireysel lütuflarını kaybetmiş bir potpori türü" şeklinde tanımlamalarda bulunup; karışık ritmik yapısı ve melodisiyle yalnızca bir yerde yetiştirilen karmakarışık "aptal bir süs" sözleri kullanılmaktadır (Ribera, 1929, s. 19; Tartut, 2015, s. 131).

Uda eklediği beşinci tel ile Ziryab, Flamenko müziğinin kurucusu olarak addedilegelmiştir. Flamenko müziğini de etkilemiş olan nevbe türü, kendisini hem ritmik yapıda hem de tonlarda belli etmektedir. Ayrıca Endülüs Arap mûsikisi, XIII. yüzyılda Avrupa'da Fennü'l-mizan (ölçü sanatı) ile oluşturulan rondo ve blades; Arap mûsiki enstrümanlarının kullanımı ile Batı müziğini ne derece etkilemiş olduğunu ortaya sermektedir (Eburrab, 2009, ss. 263-293).

Lirik zecal sanatına eşlik eden Fars ve Bizans kökenli müziğin Endülüs'e sirayet etmesiyle, buralarda kök salması, zamanla Kastilya Kralı Don Alfonse el-Sabio tarafından derlenen Cantigas de Santa Maria'da yer alarak XV. ve XVI. yüzyıllara doğru Avrupa'ya "musica ficta" adıyla yayılması, trobadourların, trouverelerin ve minesingerlerin şarkılarında iz bırakarak en popüler dansları "jota"yı etkilemesi bu türün Avrupa'ya Müslümanlar eliyle hediyesidir (Palencia, 1935, ss. 245-276).

Nota usulünün Franko'dan çok daha önce -400 yıl- XII.-XII. yüzyıllarda Müslüman müzisyenler tarafından Endülüs'te kullanıldığı o dönemlerde Latince'ye çevrilen eserlerde kendini göstermektedir (Özdemir, 1995, ss. 221-225). Ünlü Bağdatlı musikîşinas Ziryab'ın Endülüs'e gelişiyle buraya kurduğu konservatuar sayesinde buradan eğitim alan öğrenciler yoluyla Avrupa'ya müzikal anlamda geniş etkilerde bulunulmuştur. Burada eğitim alan öğrenciler -ki troubadour olarak bilinirler ve bu adlandırma dahi Arapça'daki "tarab" ve "devs" kelimelerinin bir türevidir -bazı Arap enstümanlarını (ud ve rebab) isimlerini bile değiştirmeksizin ülkelerine aktarmışlardır (Eburrab, 2009, s. 278.).

Sonuç

"Medeniyet sürekli bir yürüyüştür" diyen Ülken'den medeniyetin millileştirildiği; bu yolla batının kendi medeniyet tanımları dâhilinde Doğu medeniyetini ötekileştirip saf dışı bıraktığı aşîkârdır. Üstelik Doğu Batı'yı Endülüs ve Sicilya üzerinden doğrudan şekillendirmişken; Batı karanlık çağlarını yaşarken Doğu henüz 8. yüzyılda Rönesans refahını yaşarken, Batı tarafından oluşturulan bu yapay kültürün, beslendiği su kaynağını bulandırmaktan başka bir şey yapmadığı da gün gibi ortadadır. Doğu'nun Batı üzerindeki etkilerinin derinlemesine araştırılmaya ihtiyacı varken unutulmaması gereken bir diğer husus da Batı'nın "Avrupa-merkezci" bakışının herhangi başka bir toplumda "autocentrism" olarak da görülebileceği gerçeğinin idrak edilmesidir. Dolayısıyla, Batı'nın Avrupamerkezciliğini sorgulamak yerine bugün düşünülmesi gereken daha önemli bir husus bu bakışın hangi koşul ve mekânlarda başarı yakalamış olduğudur.

Batıya etkilerin en gözlemlenebilir safhası şüphesiz Endülüs olmuştur. Her ne kadar Castro'nun bunu dile getirmesi umut verici olsa da Sanchez Albornoza gibi İspanyol kimliğinin oluşumunda Müslümanlara çok az değer atfeden kesimler çoğunluktadır. Gerek Toledo'daki tercüme faaliyetleri gerek diğer Avrupa ülkelerinden Endülüs'e eğitim almak üzere gönderilen heyetler ve belki de metin için de sınırlar gereği bahsini edemediğimiz Haçlı Seferleri dolayısıyla Doğu ilmi Batı'ya nüfuz etmiştir.

Doğu'nun Batı'ya olan bu sirayetine birçok alanda şahitlik edebileceğimiz gibi edebiyat ve mûsiki alanında da bunları gözlemleyebiliriz. *Binbir Gece Masalları*, Batı'da hem opera bes-

telerine hem tiyatro oyunlarına hem de çeşitli manzum öykülere ilham kaynağı olmuştur. Kafka'ya etki eden Cervantes'te Müslüman ilminin gelişmişliğinin uç ifadelerine rastlanmaktadır. Dante, İbn Rüşd yoluyla belki de ismini bile bilmediği ve kendisinden asırlar önce yaşamış olan Ebu'l Ala el- Maarri'den etkilenmiştir. Robinson Crouse, Hayy bin Yakzan'ın ayak izlerine basmaktadır. Ve İbn Haldun asırlar öncesinden bugünün teorik sorularına cevaplar vermiştir.

Müslümanların en iyi müzikleri olarak adlandırılan nevbe hakkındaki küçümseyici yaklaşımlara rağmen; bu türü benimseyip onu Müslümanlar yerine Antik müzik çağına atfedenden de yok değildir. Bugün Flamenkonun babası olarak anılan Ziryab uda eklediği beşinci tel ile modern gitarın oluşumuna öncülük etmiştir. Flamenko müzik türü Endülüs'teki İslam Arap mûsikisinin bir uzantısı olmuştur. Arap mûsiki aletlerinin isimlerinin Batı dünyasında aynen kullanılması, etkinin başka bir örneğidir. Ziryab'ın konservatuarına Avrupa'dan gelen öğrenciler bu etkinin geniş alanlara yayılmasında öncülük etmişlerdir. Arap zecal sanatı Avrupa'nın halk sanatında, festival ve dini tören şarkılarında kendisini derinden hissettirmektedir. Doğu Medeniyeti'nin Batı Medeniyeti'ne etkileri bu kadarla sınırlı olmadığı gibi tam tersi etkilerin de incelenmesi medeniyetlerin gelişimi açısından olumlu sonuçlar doğuracaktır.

Kaynakça

- Adanalı, A. Hadi. (2004). İslâm'ın doğu tecrübesinin batıya aktarımı ve batı medeniyetini şekillendirmesi. *İslâmiyat*. (7), 31-42.
- Aktürk, Şener. (2007). Braudel'den Ellias'a ve Huntington'a "medeniyet" kavramının kullanımları. *Doğu-Batı*, (41), 147-161.
- Alam, Mohammed Shaid. (2004). *Is there an Islamic problem?: Essays on Islamicate societies, The US and Israel*. Kuala Lumpur: The Other Press.
- Bardakçı, Necmeddin Mehmet. (2007). İslâm kültür ve medeniyetinin Batı'ya açılan kapısı: Endülüs. *Kültür Dergisi* (8), 46-66.
- Bedevi, Abdurrahman. (2002). *Batı Düşüncesinin oluşumunda İslâm'ın rolü* (Muharrem Tan,Çev.). İstanbul: İz.
- Bulut, Yücel. (2007). Oryantalizm. In *DİA* (Vol. 33, pp. 428-437).
- Ceylan, Abdullah Emre. (2008). *Orientalisme et Eurocentrisme comme des problemes philosophiques / Felsefi problemler olarak oryantalizm ve Avrupamerkezcilik*. Basılmamış Yüksek lisans tezi, Galatasaray Üniversitesi, İstanbul.
- Çetinkaya, Bayram Ali.(2013). Ortaçağ'ın bilim ve tefekkür merkezi Endülüs medeniyeti. *Düşünce, Kültür ve Edebiyat Dergisi (Bilge Adamlar)*, (32), 8-22.
- Dereköy, Sefa. (2013). Rönesans aslında Reendülüsans mı. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. VI, (26), 144- 160.
- Eburrab, Hani. (2009). Ziryab ve eserahu fi'l-hayati'l-ictimaiye ve'l-fenniye fi'l-Endelüs," *Mecelletu Câmiati'l-Kudüs el-Meftuha li'l-Ebhas ve'l-Funûn*. (15), 263-293.
- Hobson, John M. (2011). *Batı medeniyetinin doğulu kökenleri*, (Esra Ermert, Çev.). İstanbul: YKY,
- Huntington, Samuel P. (1993). The clash of civilizations. *Foreign Affairs*. 72, (3), 22-49.
- Karaelma, Barış. (2010). Endülüs'te müzik hayatı üzerine bir inceleme. *İstem*, 8, (15), 29-42.
- Kılıçbay, Mehmet Ali. (2004). Fakir akrabanın talihi. *Doğu-Batı*. (2), 57-64.
- Lowney, C., (2005). *A vanished world: Muslims, Christians and Jews in Medieval Spai*. UK: Oxford University Press.

- Okuyan, Sibel. (2011). Doğu kültürünün batıda yansımaları. *SAÜ Fen Edebiyat Dergisi*, II, 99-122.
- Özdemir, Mehmet. (1995). Endülüs. In *DİA* (Vol. XI, pp. 221-225).
- Palencia, A. González. (1935). İslâm and the Occident Author(s). *Hispania*, XVIII, (3), 245-276.
- Pur, Doğan. (2007). Batıda doğan İslâm güneşi Endülüslü Müslüman âlimler. *Kültür Dergisi*, (8), 72-82.
- Sezer, Baykan. (2004). Doğu Batı ayrımı. *Doğu-Batı*, (2), 37-44.
- Şeyban, Lütfi. (t.y.). Endülüs-İslâm medeniyeti ve Hristiyan dünyaya etkisi. <http://www.endulus.net/enduluskultur/batiyaet-kileri.html> adresinden 26.02.2018 tarihinde elde edilmiştir.
- Takış, Taşkın. (2004). Muhabbet-i kadim, *Doğu-Batı*, (2), 8-9.
- Tekriti, Selim Taha. (1968). Avrupalılar ilim almak için Endülüs'e heyetler göndermişlerdi (İsmail Cerrahoğlu, Çev.) *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi Dini, Ahlaki, Edebi, Mesleki Aylık Dergi*. VII, (75-769), 184-188.
- Tartut, Esra. (2015). *Geçmişten günümüze musikîşinas Ebu'l Hasan Ali b. Nafi' (Zîryab)'nin Endülüs kültür hayatına ve Avrupa'ya etkisi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi.
- Ülken, Hilmi Ziya. (2001). *Uyanış devirlerinde tercümenin rolü* (1. Baskı). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Watt, W. Montgomery & Yavuz, Hulusi. (1986). *İslâm Avrupa'da*. İstanbul: İFAV.
- Wolf, Kenneth Boxter. (2009). Convivencia in medieval Spain: A brief history of an idea. *Religion Compass*. 3/1, 72-85.

Trablusgarp Savaşı

Fatma Çelik*

Öz: 1870 yılında siyasi birliğini tamamlayan İtalya, 1878-1911 yılları arasında Trablusgarp ve Bingazi'yi ele geçirmek için sömürgecilik yöntemlerini kullanmıştır. Osmanlı Devleti'ne bağlı Trablusgarp ve Bingazi bölgesini idari, sosyal ve iktisadi açıdan ele geçirebilmek için de bazı gerekçeler öne sürerek 29 Eylül 1911 yılında Osmanlı Devleti'ne savaş ilan ettiğini bildirmiştir. Fakat savaş zamanında, Akdeniz'de İtalyanların bulunması, Mısır'ın İngiltere denetiminde olması nedeniyle Osmanlı Devleti'nin bölgeye asker ve mühimmat göndermesini engellemiştir. Ardından Türk subayların komutasındaki halk, düşmana karşı direniş başlatmışlardır. Bu direniş üzerine İtalya, ilk olarak Beyrut'u bombalamış, sonrasında Çanakkale Boğazına saldırarak İstanbul tehdit edilmeye başlanmıştır. İtalya, başarısızlık sonucunda Osmanlı Devleti'ni barışa razı edebilmek için Rodos ve On İki Ada'yı da işgal etmiştir. Bunun üzerine direnemeyen Osmanlı Devleti tarihe, "Ouchy Barış Antlaşması" adıyla geçen Osmanlı ve İtalya Antlaşması'nı 18 Ekim 1912 tarihinde imzalamıştır. Netice olarak Osmanlı Devleti için bir savunma savaşı olmuş ve Kuzey Afrika'daki son toprak parçasını kaybetmiştir. Hazırlanacak olan bu bildiri de; Trablusgarp Savaşı'nın Osmanlı tarihi açısından önemi, Trablusgarp Savaşı sonrası gelişmeler ve özellikle de asker kökenli yöneticilerden başta Mustafa Kemal olmak üzere sömürgeciliğe karşı verilen mücadele kronolojije uyularak ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Trablusgarp Vilayeti, Türk-İtalyan İlişkileri, İtalya, Osmanlı Devleti, Kuzey Afrika.

Giriş

Tunus, Cezayir ve Trablusgarp Kuzey Afrika'da Osmanlı Devleti tarafından fethedilen topraklardır. Garp Ocakları adıyla anılan Tunus, Cezayir ve Trablusgarp, Akdeniz'de Osmanlı Devleti'nin savunulması açısından önemli bir yere sahiptir (Toprak, 2012, s. 225- 233). Osmanlı Devleti'nin merkezden uzakta savunmasız bir şekilde olan Trablusgarp, özellikle İtalya için çok cazip görünmüştür. Buna ek olarak Kuzey Afrika bölgesinin coğrafi olarak kendisine yakın olmasından dolayı bu toprakları ele geçirmek için daha da özel bir çaba sarf etmiştir (Kurtcephe, 1990, s. 361). İtalya'nın, Kuzey Afrika topraklarına ilgisinin devlet politikası haline gelmesi ise Berlin Konferansı ile şekillenmiştir. Konferans sırasında Alman Başbakanı Bismarck, İtalya'ya kapalı da olsa Trablusgarp'ı teklif etmiştir. İtalyanlar ise ilk hedef olarak

* Adnan Menderes Üniversitesi, Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Programı, fatmacelikk@gmail.com

Trablusgarp'ı değil Tunus'u hedef seçmişlerdir (Kurtcephe, s. 361). Çünkü Fransa'nın Cezayir'i ele geçirmesiyle kendileri de Tunus'u almak niyetindeydi (Kara, 1996, s. 259). Yalnız Tunus bölgesi için Fransa ile çıkarları çatışmış; İtalya'nın istediği gibi olmamıştır (Kurtcephe, s. 9). Tunus'u kaybetmesi üzerine İtalya, yönünü Osmanlı'nın Kuzey Afrika'daki diğer toprağı olan Trablusgarp vilayetine dikmiştir. Böylece Avrupalı sömürgeci devletler, Kuzey Afrika eyaletlerinin geri kalmış olmasını, emperyalizm politikaları için fırsata dönüştürmüşlerdir. Bu politikalar çerçevesinde Fransa, Cezayir ve Tunus'u; İngiltere'de Mısır'ı işgal etmiştir. İtalya da bu amaç doğrultusunda milliyetçi liderlerin, Trablusgarp'ı ve Bingazi'yi Tanrı tarafından kendilerine bahsedilmiş topraklar olarak (arz-ı mev'ud) nitelemiş olmalarının etkisiyle çalışmalarını sürdürmüştür (Kurtcephe, s. 361).

İtalya ilk hedef olarak da Trablusgarp için emperyalist devletlerin yardımını alarak ilerlemiştir. (Armaoğlu, 2009, s. 47). Bu yöntemle de İtalya, Almanya, Avusturya-Macaristan ittifakını, İngiltere, Fransa ve Rusya gibi Avrupalı Devletlerle yapmış olduğu anlaşmalarla alanını genişletmiştir. Akabinde Osmanlı Devleti'nin Trablusgarp Vilayetinde askeri gücü, yönetimi ve ekonomik açıdan yetersiz oluşu da yadsınamaz bir gerçektir (Shaw & Shaw, 2010, s. 346). Fakat yürütülen diplomatik diyaloglar ve neticesinde varılan antlaşmalar hakkında Osmanlı Devleti, gelişmelerden habersiz kalmıştır (Koloğlu, 1999, s.13-15). İtalya'nın Trablusgarp için yapmış olduğu gizli anlaşmalara baktığımızda; 1901 yılında Fransa ile yaptığı anlaşmaya göre, Fransa'nın Fas'ı işgal etmesi durumunda kendisi Trablusgarp ve Bingazi üzerinde serbestlik hakkını elde etmiştir. Bu anlaşma Trablusgarp'ın İtalya'ya vaad edilmesini sağlamıştır. 1902 yılında ise üçlü ittifakı Almanya ve Avusturya ile yenilemiştir. Trablusgarp konusundaki isteklerini İngiltere'ye de kabul ettirmişti. İtalya, son olarak, Rusya ile Racconigi Antlaşmasını yapmıştır. Racconigi Antlaşmasına göre; İtalyanlar, Rusya'nın Boğazlardaki çıkarlarını desteklemişlerdir. Karşılığında ise Rusya, İtalya'nın Trablusgarp üzerindeki isteklerini kabul etmiştir (Turan, 1965, s. 30).

İtalya, her anlamda Trablusgarp'ı ele geçirmek için elinden geleni yapmış ve Trablusgarp'a sızmaya başlamıştır. İlk olarak ticari imtiyazlar elde ederek bölgeye giren İtalya, daha sonra burada deniz ulaşım hattı kurmuş, posta ve taşımacılık faaliyetlerini ele geçirmiştir. İtalya'nın Trablusgarp'ta nüfuzunu genişletmesinin en önemli unsuru ise İtalya'da bulunan 1907 yılında Banco Di Roma bankasının şubesinin açılması ile olmuştur. Banco Di Roma bankasının şubesinin açılması ile İtalya, Trablusgarp vilayetine giriş yapmıştır. Banka Trablusgarp, Bingazi, Mısırata, Homs, Zevare, Zliten ve Derne'de şubeler açmıştır (Kurtcephe, s. 14-15). İtalya böylece banka sayesinde halkı kredi yöntemi ile kendilerine bağlamıştır. Ayrıca kredisini ödeyemeyen halkın, arazisine el konulmuştur (Özcan Mert, 1987, s. 837). Gerek bu uygulamalara ek olarak satın alma yolu ile arazi edinmeye çalışmışlardır. Yalnız Osmanlı Devleti, Banco Di Roma'nın arazi almasına izin vermemişse de bu durumu lehine çevirerek şubenin başındaki

yetkilinin üzerine arazi satın alarak bu işi de çözmüşlerdir (Şıvgın, s. 25). Bu yatırımlar ile nüfuzlarını arttıran İtalya, bölgedeki sömürgeci politikalarını savaş öncesi dönemde etkili olarak kullanmıştır (Childs, 2008, s. 37). Bunun en iyi göstergesi de Trablusgarp Savaşı boyunca İtalyan ordusu için açılan ihalelerin hepsini sadece Banco Di Roma kazanmış; böylece savaşın nimetlerinden faydalanmıştır. Osmanlı Devleti'nde ise İtalya'nın Trablusgarp'a yönelik hazırlık ve girişimlerinden haberdar olmasına rağmen gerekli tedbirleri yeterince almamıştır. İlk Meclis-i Mebusan'da, bazı mebuslar İtalya'nın bu girişimlerine dikkat çekmişlerdir. Padişah II. Abdülhamit ise İtalya'nın girişimlerini klasik "**denge politikası**" ile bertaraf etmeye çalışmıştır (Karal, s. 262-263). Bunun yanında İtalya'nın Bingazi ile ilgili taleplerine karşılık II. Abdülhamit, İtalyanlara Irak'ta bazı imtiyazlar vermeyi talep etmiştir. Böylece İtalya'yı Irak'a yönlendirerek burada Almanya ve İngiltere'nin çıkarlarının çatışmasını sağlamış olacaktı. II. Abdülhamit'in denge politikasının bir örneği olan bu teklif, İtalya Başbakanı Giolitti tarafından çıkarlarına aykırı olduğu için kabul edilmemiştir (Kurtcephe, s. 20).

İtalyan İşgali ve Savaş Öncesi Gelişmeler

Tüm bu gelişmeler yaşanırken XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti, girdiği savaşlardan mağlup ayrılması sonucu imzaladığı ağır antlaşmalar ve yabancı devletlere vermiş olduğu kapitülasyonlar sonucu hem siyasi hem de ekonomik olarak son derece zor bir döneme girmiştir. Kısacası; Osmanlı Devleti, Trablusgarp Savaşı öncesinde siyasi, ekonomik ve daha birçok açıdan sıkıntılı bir süreç yaşamaktaydı. Bunlara ek olarak savaş öncesi dönemde, Padişah II. Abdülhamit Meşrutiyet'i ikinci kez ilân etmiştir. (Zürcher, 2013, s. 142). Meşrutiyet'in ikinci kez yürürlüğe girmesinin ardından Avusturya, Bosna-Hersek'i ilhak ettiğini açıklamıştır. 1908 yılında Bulgaristan bağımsızlığını ilân etmiştir (Sander, 1987, s.169-170). 1909 yılında Yunanistan'da, Girit'i kendi topraklarına kattığını duyurmuştur (Karpat, 2013, s. 85).

Osmanlı Devleti, ortaya çıkan bu gelişmelere karşı sadece Avusturya mallarını "boykot" etmiştir. Böylece Osmanlı yönetimi Meşrutiyet'in ilânı ile devletin dağılmasını önlemek isterken, kendisini karışıklıkların içerisinde bulmuştur. Bu gelişmeler dışında Osmanlı Devletinde, İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne muhalefet sonrası 31 Mart Vakası yaşanmıştır (Lewis, 2011, s. 291-293). Bunun sonucu olarak Sultan II. Abdülhamit tahttan indirilmiştir. Abdülhamit Han'ın yerine V. Mehmet Reşat padişah olarak tahta çıkmıştır (Findley, 2012, s. 196). Böyle bir ortamda İtalyanlar, Trablusgarp'ın işgali için hazırlıklarını tamamladığı bir tarihte, Hüseyin Cahit ve Bekir Sami Bey'in İtalyanlarla Osmanlı Devleti'nin arasında hiçbir anlaşmazlığın bulunmadığını ifade etmeleri Osmanlı Devleti'nin hâlâ meseleyi kavrayamadıklarını göstermiştir (Şıvgın, s. 43). Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu ekonomik, siyasi ve askeri durum da İtalyanların faaliyetlerini daha da kolaylaşmasını sağlamıştır. (Kurtcephe, s. 32). Akabinde İtalya'yı harekete geçiren asıl olaya, Fransa ile Almanya arasında cereyan eden II. Fas krizi olmuştur (Dursun, 1995, s. 194).

1900 ve 1902 yıllarında yapılan gizli anlaşmalara göre; Trablusgarp üzerinde serbestlik hakkına kavuşmuş oluyordu (Bayur, 1995, s. 81). Böylece zaman kaybetmek istemeyen İtalya, 28 Eylül 1911 yılında yirmi 24 saatlik Ültimatom ile çoktandır işgal kararı almış olduğu Trablusgarp ve Bingazi'nin Osmanlı Devleti tarafından derhal boşaltılmasını istemiştir (Şıvgın, s. 51). İtalya, göndermiş olduğu bu Ültimatomun Osmanlı Devleti tarafından 24 saatlik süre zarfında cevaplanmasını istemiştir (Bacanlı, 2013, s. 46). İtalya'nın vermiş olduğu nota'da; Trablusgarp ve Bingazi medenileşme açısından geri kalmıştır. Osmanlı Devleti bu bölgenin ilerlemesi için hiçbir şey yapmamaktadır. Bu bölgenin İtalya kıyılarına yakınlığı nedeniyle buraya medeniyet götürülmesi zorunludur. Bu konudaki İtalyan görüş ve fikirleri ise, Osmanlı Devleti tarafından tasvip edilmemektedir. Osmanlı Hükümeti, İtalya'ya bölge için bütün iktisadi imtiyazları vermeye hazır olduğu, bu konuda İtalya yönetimi ile bir anlaşma yapma isteği olmasına rağmen artık böyle bir durum faydasızdır. Bölge de bulunan İtalyan vatandaşlara karşı düşmanca tavırlar sergilenmektedir. Aynı zamanda Trablusgarp ve Bingazi'de İtalyanların ekonomik faaliyetlerinin engellendiği ifade edilmiştir. Özellikle İtalyanlara kötü davranılması üzerine bölgeden İtalyanların göç etmek zorunda kaldıkları vurgulanmıştır. Bu gelişmeler üzerine Osmanlı Devleti, 29 Eylül'de İtalyanlara bir cevap notası göndermiştir. Osmanlı Devleti'nin gönderdiği nota'da ise; Trablusgarp'ın ve Bingazi'nin geri kalmışlığı kabul edilmiştir. Bu geri kalmışlığa kendilerinden önceki idarelerin neden olduğu dile getirilmiştir. İtalyan vatandaşlara karşı düşmanca tavır sergilenmesi konusuna ise böyle bir durumun olmadığı, hatta bölgenin ekonomik kalkınmasında kendilerine ihtiyaç duyulduğu vurgulanmıştır (Mete, 1998, s. 262).

Bu gelişmeler karşısında İtalya, eğer Osmanlı Devletine karşı bir saldırıda bulunmazsa kendilerinin ekonomik imtiyazlarının genişletilebileceğini dile getirmiştir. (Mete, s. 262.) Bölgedeki İtalyan veya farklı milletten vatandaşların güvenliği içinde endişe edilmemesi istenmiştir. Ayrıca merkezden Trablusgarp'a gönderilen Derne adlı vapurda asker bulunmadığı, gönderilen cevap notasında yer almıştır (Şıvgın, s. 34-36). İtalya, Osmanlı Devleti'nin göndermiş olduğu bu cevap notasının isteklerini karşılamaması üzerine 29 Eylül 1911 günü Osmanlı Devleti'ne resmen savaş ilân etmiştir (Ünal, 1974, s. 400). Fakat savaş ilânının ardından Osmanlı Devleti'nin İtalya'ya karşı izlediği politikadan dolayı İbrahim Hakkı Paşa ve kabinesi istifa etmiştir. Yerine Sait Paşa, yeni hükümeti kurmuştur (Akşin, 2016, s. 7). Osmanlı toplumu içerisinde Trablusgarp'ın işgale uğraması üzerine çok büyük bir tepki ile karşılanmıştır. Osmanlılık şuuru içerisinde Osmanlı toplumunun bütün kesimlerinden işgale karşı gayri resmi bir seferberlik ilan edilmiş, protesto gösterileri düzenlenmiş, çok sayıda gönüllü Trablusgarp'ta savaşmak için resmî makamlara müracaat etmiştir. Osmanlı Devleti'ne İngiltere'den Hindistan'a uzanan bir coğrafya içerisinde çok sayıda yardım da ulaşmıştır (Öğreten, 2012, s.2277-2300).

Fakat savaş başladığında Osmanlı Devleti, bölgeye askeri personel sevk edememiştir. Devletin bölgeye asker göndermesi için önünde iki seçeneği vardı: Birincisi deniz yolu, ikincisi ise kara yolu idi. Bu dönemde Osmanlı donanmasının güçsüz olması ve İtalyan kuvvetlerinin hem sayıca hem güç olarak üstün durumda olması nedeniyle deniz yolu tercih edilememiştir. İkinci yolun tercih edilememesinde ise, Mısır'ın İngilizlerin, Tunus'un Fransızların himayesi altında olması etkili olmuştur. Aynı zamanda İngiltere, savaş esnasında Mısır'ın tarafsız kalacağını bildirmiştir (Koloğlu, s. 5). 30 Eylül'de karaya çıkan İtalyan temsilcisi, Trablusgarp Kumandan Vekili Neşet Bey'den şehrin teslim edilmesini istemişti. Kumandan Neşet Bey bu teklif üzerine, Mahmut Şevket Paşa'ya durumu iletmiştir. Mahmut Şevket Paşa cevabında, Osmanlı Hükümetinin, Avrupalı devletler nezdinde diplomatik girişimlerinin devam ettiği için İtalya askerine şu durumda karşılık verilmemesini, hatta kıyıda bazı yerlerin terk edilerek İtalyan kuvvetlerinin kıyıya çıkmalarına izin verilmesini bildirmiştir (Kurtcephe, s. 78- 79). 1 Ekim tarihinde İtalyan Amiral tarafından gönderilen heyet, Trablusgarp yöneticilerine şehrin teslim edilmesini istemiştir. Bu esnada Trablusgarp'ta en yetkili görevli olan Defterdar Besim Bey ve yanındaki yöneticiler, böyle bir yetkilerinin olmadığını ifade etmişlerdir. Bu isteği hükümetlerine bildirmeleri gerektiğini, ancak onlardan gelecek cevaba göre hareket edebileceklerini dile getirmişlerdir. Bunun dışında İtalyan heyete; merkezden cevap gelinceye kadar İtalyan zırhlılarının sahilde serbestçe demir atmaları ve hiçbir tecavüze uğramadan gelip gitmelerinin sağlanması için bölgedeki bütün istihkâm bataryaları ve savunma araçlarının susturulacağını, bunlar yapılırken İtalyan subayların nezaretinin kabul edilemeyeceği bildirilmiştir. Bu cevapla birlikte Trablusgarp yöneticileri kendilerine 2 Ekim'e kadar zaman tanınmasını istediler (Kurtcephe, s. 363).

İtalyan yetkililer, telgraf kablolarının kesilmesinden dolayı Osmanlı Devleti ile görüşmelerinin mümkün olmayacağını, Trablusgarp'ın teslimi konusunda en yetkili yöneticisi ile görüşebileceklerini ilettiler. Türk yöneticiler ise böyle bir yetkilerinin olmadığını tekrarladılar. İtalyan telsizleri ya da Tunus telgraf hatlarını kullanarak başkent ile iletişime geçmek için izin istediler. Bunun üzerine İtalyan heyet, Trablusgarp yöneticilerinin bu durumu Amiral Faravelli ile görüşmelerinin daha uygun olacağını bildirdi. Bunun üzerine görüşmeye Defterdar Besim Bey gitti. Amiral Faravelli, Defterdar Besim Bey ve beraberindeki heyete bir ultimatom vererek bazı isteklerde bulunmuştur:

1. Şehrin teslimi hususunda İstanbul'dan cevap gelene kadar İtalyan gemilerinin kıyıda serbestçe demir atması ve hiçbir tecavüze uğramadan gidip gelmeleri sağlanmalıdır.
2. İtalyan gemilerinin güvenliği açısından, bütün istihkâmlar, bataryalar ve savunma vasıtaları kullanılamayacak hale getirilmelidir.
3. İtalyan subayların, tedbirlerin alınıp alınmadığını denetlemelerine izin verilmelidir.

Trablusgarp yöneticileri, verilen ulti­matom karşısında merkezden emir gelmeden bu istek­leri kabul edemeyeceklerini bildirdiler. Bunun üzerine İtalyan deniz kuvvetleri komutanı Amiral Favarelli, 3 Ekim’de şehri bombalamaya başladı (Beehler, 2014, s. 27). 6 Ekim’de şehir İtalyanlar tarafından işgal edildi. Trablusgarp’ta savaş devam ederken aynı zamanda İtalyan kuvvetleri Derne, Tobruk, Homs ve Bingazi’yi de işgal etmek amacıyla harekâta bulundular. 4 Ekim’de Tobruk, 16 Ekim’de Derne’nin işgalini tamamladılar. Birkaç gün içinde Homs Kaza­ası da İtalyanların eline geçti. Son olarak 20 Ekim tarihinde Bingazi şehri İtalyanlar tarafından işgal edilmiştir (Şıvgın, s. 63).

Gönüllü Türk Askerleri ve Sömürgeciliğe Karşı Direniş:

Osmanlı Devleti, diplomatik girişimlerden bir uzlaşma sağlanamamış ve bölgenin kendi imkanlarıyla savunulmasına karar vermiştir. Bu gelişmelerin ardından daha önce planlanan eldeki kuvvetlerle, Trablusgarp vilayetini savunma düşüncesi uygulamaya konulmuştur.

Böylece bölge, güçlü bir direnişle savunulurken, İtalya’da bir barışa ikna edilebilecekti. Savaşın başlamasıyla birlikte vilayetin savunma gücünü artırmak için Mahmut Şevket Paşa’nın emirleri uygulamaya koyuldu. Trablusgarp kuvvetleri, yerli halk, silahlar ve cephaneler iç kısımlara kaydırılmaya başlandı. Bu plan uygulamaya konulduğu sırada, Trablusgarp’ta bulunan kuvvetler sınırlı sayıdaydı. Trablusgarp halkı dağınık bir haldeydi. Bölge kuvvetlerini ve halkı, düşmana karşı teşkilatlandırarak kişilerde bulunmamaktaydı. Trablusgarp’ın savunulması fikri ortaya çıkmasıyla birlikte özellikle vatansever Türk subayları bölgeye gitmek için harekete geçtiler (Gedikli, 2011, s. 25). Ayrıca Trablusgarp’a gidecek olan subaylara başta Mahmut Şevket Paşa olmak üzere gizli olarak her türlü yardımı yapacaklarını vaat etmişlerdi. Mahmut Şevket Paşa, devletin İtalya ile topyekûn bir savaşa giremeyeceğini, fakat vatanın bir parçası elden giderken de sessiz kalınamayacağını belirtmiştir. Ayrıca Trablusgarp’ı mahalli kaynaklarıyla savunacaklarını açıklamıştır. Harbiye Nazırının planına göre; Trablusgarp’a gönüllü gitmek isteyen subaylar, gizlice yola çıkacaklar, ancak Osmanlı Devleti resmen savaş ilan ettiğinde açıktan her türlü desteğe mahzar olacaklardı.

Eğer mesele görüşmeler yoluyla halledilecek olursa, sorumluluk subayların kendilerine ait olacaktı. Ayrıca Osmanlı Devleti, Trablusgarp’a gidecek olan subaylara dört kat maaş ve 100 lira yol parası vereceğini bildirmişti. Bu yönüyle Trablusgarp’ta müdafaa fikrinin uyanması ve hükümete kabul ettirilmesi hem Kuvay-ı Milliye’nin başlangıcı olması açısından hem de o ruhun doğmasına kaynak teşkil etmiş olmasından önemlidir. Meşrutiyet’in ilanında önemli rolleri olan Osmanlı ordusunun genç subayları gönüllü olarak Trablusgarp’a gitmişler ve bu konuda hükümeti de ikna ederek onun gizli desteğini sağlamayı başarmışlardı. Trablusgarp’a giden subaylar arasında; Binbaşı Enver Bey, Kolağası Mustafa Kemal (Atatürk), Yüzbaşı Fuat Bey (Bulca), Yüzbaşı Nuri Bey (Conker), Eşref Bey (Kuşçubaşı), Binbaşı Ali Fethi

Bey (Okyar, Paris Askeri Ataşesi), Halil Bey (Enver Bey'in amcası), Nuri Bey (Enver Bey'in kardeşi), Ekrem Bey (Müşir Recep Paşa'nın oğlu), Albay Neşet Bey gibi isimler vardı (Ertuna, 1985, s. 34). Enver Bey, 9 Ekim'de Padişah ile görüştüktan sonra yola çıktı (Aydemir, 1971, s. 230). Gazeteci Mustafa Şerif takma ismini kullanan Mustafa Kemal de Naci Hakkı ve Yakup Cemil Beyler ile 15 Ekim günü bölgeye gitmek için yola çıktılar. Mustafa Kemal ve arkadaşlarının yolda paraları bitmişti. Maddi olarak kimseden bir yardım alamadılar. Bunun üzerine, Genel merkezden üç yüz lira istediler. Genel merkez, para gönderemeyeceklerini, bu konu için Enver Bey'e ulaşılmasını istedi. Daha sonra Mustafa Kemal'in senediyle Naci Bey, Ömer Fevzi Bey'den iki yüz İngiliz lirası aldı. Böylece yola devam edildi. Mustafa Kemal, yolda hastalandı. Hastalığından dolayı İskenderiye'ye döndü. On beş gün hastanede kaldı. Bu arada, Nuri Conker ve Fuat Bulca Beyler de onlara katıldılar (Şıvgın , s. 79).

Böylece Mustafa Kemal, Trablusgarp bölgesine şair Ömer Naci, Nuri Conker ve Fuat Bulca Beyler ile birlikte girdi (Kutay, 1998, s. 96). Mustafa Kemal, Mısır'da bulunduğu sırada Mısır Hidivi Abbas Hilmi Paşa ile de görüşmüştür. Bu sırada Mısır'da bulunan Şeyh Senûsî tarikatına bağlı gönüllü kişileri alarak yollarına devam ettiler. Yol boyunca birçok kez Mısır'da bulunan İngilizlere ait güvenlik güçlerine yakalanma tehlikesi geçirmişlerdir. Yaşanan bu tehlikelere rağmen sonunda bölgeye ulaşabilmişlerdir (Yücesoy, 1985, s. 11-12). Buraya gelerek başta Şeyh Senûsî tarikatı olmak üzere diğer tarikatlardan direnişe katılmaları için yardım istenmiştir. Bu istek Şeyh Senûsî nezdinde kabul edilerek savaş sırasında Senusîlerin ve Osmanlı subaylarının İtalyanlara karşı birlikte mücadele etmişlerdir. Hatta Şeyh Ahmet Senûsî, mücadeleye katılmakla birlikte Müslümanlar için cihat ilân etmiştir (Bayar, 1966, s. 489). Bu cihat çağrısı, Trablusgarp'ta karşılık bulmuş ve Mustafa Kemal Bey, Calut'taki görevini yerine getirdikten sonra ilk olarak Tobruk'ta düşmana karşı mücadele etmiştir. Buradaki mücadelesinden sonra Derne'ye geçmiştir. Derne'deki muharebeler sırasında gözünden yaralandı. Bir ay kadar Hilal-i Ahmer Hastanesinde tedavi görmüştür (Akgün & Uluğtekin, 1992, s. 22). Fakat Mustafa Kemal, tam olarak iyileşmeden görevinin başına dönmüştür (Çaycı, 2002, s. 24). Mustafa Kemal bundan sonra Trablusgarp'ın işgaline engel olabilmek için askerî mücadelelerin İstanbul ile temas halinde olarak belirli bir plan ve program çerçevesinde yürütülmesini çok zorlu şartlar altında sağlama gayreti göstermiştir (Özlü, 2014, s.262-263). Mustafa Kemal, bu gelişmeler yaşanırken 6 Mart 1912 tarihinde Derne Komutanı olarak atanmıştır. Trablusgarp Savaşına gönüllü olarak katılan subaylardan diğeri de Ali Fethi Bey'dir. Ali Fethi Bey, savaşın başladığı dönemde Paris Askeri Ateşesi olarak görev yapmaktaydı. Savaşın başlamasıyla birlikte Ali Fethi Bey'de Tunus üzerinden bölgeye gelmiştir (Aydemir, 1979, s. 163).

Ali Fethi Bey'in bölgeye gelmesi ile birlikte görev dağılımda bir değişiklik yaşanmıştır. Bu sırada Trablusgarp Kumandanı Neşet Bey, bölgeye gelen subaylar ile anlaşmazlıklar yaşa-

maktaydı. Hükümet, bu durum üzerine Neşet Bey'e Trablusgarp Valiliği görevini vermiştir. Ali Fethi Bey'de böylece Trablusgarp Kumandanı olmuştur. Fethi Bey, bölgedeki kumandanlığı sırasında düşmana karşı önemli başarılar kazanmıştır. Gönüllü subayların oluşturdukları teşkilatlanmalar sayesinde direniş güçlenmiştir. Türk subaylar, etkili bir savunma yapmak için Trablus Komutanlığı (Komutan Albay Neşet Bey), Bingazi Komutanlığı (Kurmaya Yüzbaşı Enver Bey), Derne Komutanlığı (Kurmaya Binbaşı Mustafa Kemal Bey) şeklinde üç kısma ayırmışlardır (Şıvgın, s. 73). Bingazi Komutanlığı görevini yürüten Enver Bey ise, bölgede yaşayan Arap kabileleri kısa sürede örgütlemişti (Koloğlu, s. 27). Türk subaylar, bölgede idareyi ele alıp, buldukları askerler ve yerli halktan gönüllülerle bir mukavemet cephesi oluşturduklar (Bayar, s. 488). Böylece başarılı sonuçlar alınmaya başlandı. Bu başarılar, İtalyan askerlerinin kıydan içeri girememelerine sebep olmuştur. Genç subaylar ile birlikte güçlenen mücadele neticesinde İtalya'ya karşı zafer kazanılmaya başlandı. Fakat İtalya, bu başarısızlığını gölgelemek amacıyla bölgeyi tamamen ele geçirememiş olduğu halde 5 Kasım 1911 yılında Trablusgarp ve Bingazi'yi ilhak ettiğini ilan etmiştir (Aydoğan & Eyyüpoğlu, 2004, s.632).

Trablusgarp'ta kesin bir başarı sağlanmaması üzerine İtalya, savaşı daha geniş alana yaymak için hazırlıklara başlamıştır. Böylece İtalya, Osmanlı Devletini zor durumda bırakarak hedefine ulaşmayı planlamıştır. Türk subayları, Trablusgarp için verdikleri mücadelede başarılarını artırarak devam ettirirken Balkanlarda da karışıklıklar başlamıştı. Balkanlarda, İstanbul'u tehdit eden bir savaşın çıkması üzerine Trablusgarp'ı savunmak için gelen Türk subaylar geri dönmek zorunda kaldı. (Şıvgın, s. 85.) İtalya ise, savaşın arzuladığı şekilde devam etmemesi ve istediği sonuçları alamaması üzerine bölgedeki durumu kötüleştirdi. Trablusgarp'taki yaşanan gelişmeler üzerine İtalya, savaş taktiklerini değiştirmek zorunda kalmıştır. Savaş Trablusgarp dışında Kızıldeniz, Beyrut, Çanakkale ve Ege adalarına yaymaya karar vermiştir. Böylece İtalya, hem Osmanlı Devleti'nin başkentini yakından tehdit etmiş olacak hem de Osmanlı Devleti'ni barış istemek zorunda bırakmış olacaktı (Turan, s. 30). Bunun üzerine İtalya donanması, 24 Şubat 1912 tarihinde Beyrut limanını bombalamıştır (Şıvgın, **a.g.e.**, s. 96). İtalya'nın ilk olarak Beyrut'u bombalamalarının altında yatan sebep ise, Beyrut'un bütün ilahî dinlerce kutsal sayılan Kudüs'ün kapısı konumunda olması, bölgede çok sayıda Avrupalının yaşıyor olmasıdır. Bundan doğan rahatsızlıkla Avrupalı Devletlerin Osmanlı Devleti üzerinde barış için baskı kuracaklarının tahmin edilmesi etkili olmuştur. İtalya, bu bombardıman sonucu istediği başarıya ulaşamamıştır (Bacanlı, s.51). İtalya bu başarısızlığın ardından Çanakkale Boğazı'na yönelmiştir. Fakat Avrupalı büyük devletlerin de ticarî faaliyetlerinde oldukça önemli bir yer işgal eden Çanakkale Boğazı'na yönelik İtalya'nın olası saldırısına karşı Rusya, Fransa, İngiltere, Almanya ve Avusturya-Macaristan İtalya'yı uyarmışlardır (Karakas, 2013, s.89). Bunun üzerine Avrupalı devletlerden barış için arabuluculuk yapmalarını teklif etti. Avrupalı büyük devletler tarafından Osmanlı Devleti'ne barış teklifi sunuldu. İtalya, Osmanlı Hükümetinin bu konudaki görüşünü beklemeden Çanakkale Boğazı'na saldırdı

(Kurtcephe, 1990, s. 306). Bu saldırı sırasında Osmanlı Devleti, boğazları kapattığını açıkladı. Zaten Osmanlı Devleti, olası bir harekât durumunda boğazları kapatacağını ve Osmanlı sınırları içerisindeki İtalyanları sınır dışı edeceğini daha önce bildirmişti (Şeber, 2011, s. 254).

18 Nisan 1912'de ise Çanakkale Boğazı'na saldırdı. Çanakkale Boğazı mayınlı olduğu için içeri giremeyen gemiler, Türk tabyalarının ateşiyle geri çekilmek zorunda kaldı (Şimşir, 1976, s.55-56). Bu yüzden harekât başarısızlıkla sonuçlandı. Bunun üzerine İtalyan donanması, Osmanlı donanmasını boğazın dışına çekerek savaşmayı denese de bu da mümkün olmamıştır. İtalya'nın Çanakkale Boğazına saldırdığı gün Osmanlı Mebusan Meclisi açılmıştır. (Şıvgın, s. 101). Osmanlı Devleti'nin bu gelişmelerle meşgul olduğu esnada irili ufaklı birçok adadan oluşan Ege denizinin güneydoğu kesimindeki " On iki Ada" 1912 yılında İtalyan işgaline uğramıştır (Küçük, 2007, s. 353). On iki Ada olarak bilinen adalara çıkarma yapmış ve bu adaları da işgal ederek Osmanlı Devleti'ni barışa zorlamaya çalışmıştır (Kurtcephe, s.121-130). İtalya, On iki Ada'ya saldırmakla savaşı kısa sürede sonlandıracağını düşünüyordu. Adaların işgali ile hem Başkenti hem de Anadolu kıyılarını tehdit edecekti. Böylelikle işgal tehlikesi karşısında Osmanlı Devleti de Trablusgarp ve Bingazi'yi kendisine terk edecekti (Bacanlı, s. 55). Amacın ulaşan İtalyan kuvvetleri, On iki Ada'yı kolay bir şekilde ele geçirilmiştir. Çünkü bu adalarda Osmanlı askeri yok denecek kadar az bir kuvvet vardı. Bu yüzden sayıca çok olan İtalyan askerine karşı bir direniş gösterilememiştir (Hayta, s. 134-136).

Bunun üzerine 3 Haziran 1912 tarihinde "12 Ada Komitesi" Rodos ve On iki Ada'nın Grek olduğu için Yunanistan ile birleşmeleri gerektiğini, iki memorandumla açıklamışlardır (Mete, 1998, s. 281). Böylece İtalya, On iki Ada ve Rodos'u ele geçirmekle, Osmanlı Devleti karşısında son derece güçlenmişti. Buna rağmen hala bir barış yapılamamıştı. Bunun üzerine İtalya, 18-19 Temmuz 1912 tarihinde Çanakkale Boğazına ikinci kez saldırıda bulunmuştur. Ancak Osmanlı kuvvetlerinin açtığı ateş sonucu geri çekilmek zorunda kalmıştır (Kurtcephe, s. 311). Bu gelişmelerin ardından iki devlet yetkilileri arasında barış görüşmeleri başlamıştır (Bayur, s. 126). Tarafların süren müzakereler süresince taleplerinin değişiklik gösterdiği görüşmeler devam ederken Said Paşa istifa etmiş yerine, içinde Kamil ve Hüseyin Hilmi Paşalar gibi eski sadrazamların bulunmasından dolayı 'Büyük Kabine' ismi verilen Gazi Ahmet Muhtar Paşa liderliğinde bir hükümet kurulmuştur (Emecen, 1994, s.122).

Trablusgarp'ın Elden Çıkışı Ve Uşi (Ouchy) Antlaşması

Bu gelişmeler yaşanırken 8 Ekim 1912 yılında Karadağ'ın Osmanlı Devleti'ne savaş ilan etmesiyle Balkan Savaşı'nın başlaması karşısında sadrazam Gazi Ahmet Muhtar Paşa İtalya ile barış antlaşması imzalamaya razı olmuştur. Bunun neticesi olarak da 18 Ekim 1912 tarihli Uşi (Ouchy) Antlaşması imzalanarak bu Türk-İtalyan Savaşı'na son verilmiştir. Böylelikle Osmanlı Devleti Kuzey Afrika'daki son Osmanlı toprakları olan Trablusgarp ve Bingazi'yi İtal-

yan emperyalizmine bırakmak zorunda kalmıştır (Çelebi, 2002, s. 2). Ouchy (Uşi) şehrinde gizli bir antlaşma ile onun eklerinden oluşan barış antlaşması ve üç protokolü imzalandı (Turan, **a.g.e.**, s. 32). Ouchy (Uşi) Antlaşması'nın imzalanması ile birlikte Osmanlı Devleti'nin Trablusgarp'taki 360 yıllık hâkimiyeti sona ermiştir. İmzalanan bu antlaşma sonucunda, Osmanlı kuvvetleri bölgeden çekilerek Trablusgarp ve Bingazi İtalyanlara bırakılmıştır. Bu toprakların elden çıkmasına rağmen Osmanlı Devleti bölgeye bir Padişah Naibi atamaya devam edecekti (Ortaylı, 2015, s. 44). Böylece Osmanlı Devleti, Trablusgarp toprağında dini ve kültürel yönden bağlarını devam ettirebilecekti.

Ouchy (Uşi) Antlaşmasının maddelerine bakıldığı zaman İtalya'nın amacına ulaşmak için her yolu deneyerek savaş sonunda başarılı olduğunu görmekteyiz. Ouchy (Uşi) Antlaşmasına göre; İtalya, artık bölgede hâkim durumuna gelmiştir. Yalnız İtalyan hâkimiyeti kağıt üstünde kalmıştır. Trablusgarp'taki direniş 20 yıl süreyle devam etmiştir (Ortaylı, s. 42). Bölgedeki direnişin sürdürülmesinde özellikle Senûsî Tarikatının payı büyüktür. İtalya bu direnişi ancak I. Dünya savaşı sonrası kırabilmiş ve bölgeye hâkim olmaya başlamıştır (Ortaylı, 2014, s. 104).

Sonuç

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Almanya ile aynı dönemlerde millî birliğini kurmuş olan İtalya, Avrupa siyasî dengeleri içerisinde kendi çıkarları doğrultusunda sömürge elde edebilme mücadelesine girişmiştir. Osmanlı Devleti'nin bir çöküş dönemi yaşadığının farkında olarak politikalar geliştiren İtalya, Avrupa siyasî dengelerini çok iyi bir şekilde kullanarak çeşitli manevralarda bulunmuştur. Trablusgarp'a yönelik girişeceği hareket için öncelikle büyük Avrupa devletlerinin onayını almıştır.

İtalya'nın gerçekleştirmiş olduğu bu manevralardan habersiz olan Osmanlı Devleti ise diplomasiyi iyi ve yeterince kullanamamanın zararlarını Trablusgarp'ın işgali öncesi fazlasıyla görmüştür. Osmanlı Devleti, bazı denge unsurlarını zaten İtalya'nın daha öncesinden anlaştığı ülkeler nezdinde kullanmaya çalışmışsa da bu girişimler başarısızlığa mahkûm olmuştur. 1911-12 yılları arasında İtalya'nın bütün koşullarını hazırladığı dönemde savaş başlamış ve Osmanlı sadece bölge halkının ve bölgeye ulaşmış olan Türk subaylarının mücadeleleri ile bu savaşı sürdürmeye çalışmıştır. Bu sırada Osmanlı Devleti'nin zayıf bir durumda olması ve patlak veren Balkan Savaşları Kuzey Afrika'daki bu son eyaletin savunulmasını zorlaştırmıştır.

Uşi (Ouchy) Antlaşması ile Trablusgarp eyaletini ele geçiren İtalya, Sevr Antlaşması ile de bu ülke üzerindeki Osmanlı hukukunu ortadan kaldırmıştır (Sertoğlu, 1986, s. 346-347).

Özetleyecek olursak; bu antlaşma ile Osmanlı Devleti, Kuzey Afrika toprağı olan Trablusgarp'ı kaybetmiştir. Ayrıca Osmanlı Devleti, içinde bulunduğu şartlardan dolayı Balkan Sa-

vaşı sırasında Rodos ve On İki Ada'yı da İtalya'ya bırakmıştır. Ancak Rodos ve On İki Ada II. Dünya Savaşı'na kadar İtalya'da kalmış ve savaş sonrası yapılan düzenlemeler ile Yunanistan'a bırakılmıştır. Bu şekilde toprak kayıplarının yanı sıra Osmanlı Devleti'nin daha barış görüşmeleri devam ederken ortaya çıkan Balkan Savaşları ve ardından da I. Dünya Savaşı ile oldukça zorlu bir sürecin içine girmiştir. Böylelikle Trablusgarp Savaşı, Osmanlı diplomasi tarihinde kötü bir sürecin içinde yerini almıştır. Bu savaşlardan dolayı dönemin güçlü Avrupalı devletleri tarafından 'hasta adam' olarak görülen Osmanlı Devleti'ni hızlı bir şekilde sona yaklaştırmıştır. Trablusgarp Savaşının bir diğer yönü ise Mustafa Kemal'in komutanlık ve teşkilât kurmadaki üstün niteliğini gösterdiği, vatan savunmasında fedakârlıklarını sergilediği ilk savaş olması açısından tarihi önemi büyüktür (Şıvgın, 1987, s.190-191).

Kaynaklar

- Akşın, S. (2016). *Kısa Türkiye Tarihi*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.
- Armaoğlu, F. (2009). *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi*, İstanbul: Alkım Yayınevi.
- Aydemir, Ş.S. (1979). *Tek Adam*, C. 1, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aydemir, Ş.S. (1971). *Makedonya'dan Orta Asya'ya Enver Paşa*, C.2, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Akgün, S. & Uluğtekin, M. (1992). "Hilal-i Ahmer ve Trablusgarp Savaşı", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 3, Ankara.
- Aydoğan, E. & Eyyüpoğlu, İ. (2004). *Bahâeddin Şakir Bey'in Bıraktığı Vesikalara Göre İttihat ve Terakki*, Ankara: Alternatif Yayınları.
- Beehler, C. W. H. , (2014). *1911-1912 Türk İtalyan Savaşı*, (Çev. Leyla Yıldırım) İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık.
- Bayar, C. (1966). *Ben de Yazdım*, C. 2, İstanbul: Baha Matbaası.
- Bayur, Y. H. (1995). *Türk İnkılâbı Tarihi*, C.2, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Bacanlı, H. (Şubat 2013). "1911-1912 Osmanlı-İtalyan Savaşı ve Örikaşasızade Hasan Sırrı'nın "Hukuk-i düvel Nokta-i nazarından Osmanlı-İtalya Muharebesi" Adlı Eseri", *Askeri Tarih Araştırmaları Dergisi*, 21, Ankara.
- Childs, T. W. (2008). *Trablusgarp Savaşı ve Türk-İtalyan Diplomatik İlişkileri (1911-1912)*, Çev. Deniz Berktaş, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Çelebi, M. *Milli Mücadele Döneminde Türk-İtalyan İlişkileri*, Ankara, 2002.
- Çaycı, A. (2002). *Gazi Mustafa Kemal Atatürk, Milli Bağımsızlık ve Çağdaşlaşma Önderi (Hayatı ve Eseri)*, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.
- Dursun, D. (1995). "Fas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 12, İstanbul.
- Ertuna, H. (1985). *1911-1912 Osmanlı-İtalyan Harbi ve Kolağası Mustafa Kemal*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Findley, V. C. (2012). *Modern Türkiye Tarihi İslam, Milliyetçilik ve Modernlik 1789-2007*, Çev. Güneş Ayas, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Gedikli, Y. (2011). *Trablusgarp Cephesi Hatıraları*, İstanbul: Paraf Yayınları.
- Emecen, F. (1994). 'Kuruluşun Küçük Kaynarca'ya, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, İhsanoğlu, E. (Ed.). İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- Küçük, C. (2007). "Oniki Ada", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.33, İstanbul.
- Karakas, N. (Yaz 2013) "Askeri ve Siyasi Yönleriyle İtalyan Donanması'nın Çanakkale Boğazı Harekâtı (18 Nisan 1912), *Gazi Akademik Bakış*, 6 (12)

- Koloğlu, O. (1979). *Trablusgarp Savaşı ve Türk Subayları*, Ankara: Basın Yayın Genel Müdürlüğü.
- Kutay, C. (1998). *Ne Buldu, Ne Bıraktı?*, İzmir: Yaşar Eğitim ve Kültür Vakfı Yayınları.
- Kurtcephe, İ. (1990). "Trablusgarp'ın İşgali, Mustafa Kemal ve Arkadaşlarının Direnişe Katılmaları", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, 2 (6) Ankara.
- Kurtcephe, İ. (1990). "İtalyan Donanmasının Çanakkale Boğazını Geçme Teşebbüsleri", *OTAM Dergisi*, 1, Ankara.
- Karal, E.Z. (1996). *Osmanlı Tarihi*, C. 9, Ankara: TTK Yayınları.
- Koloğlu, O. (1999). *Osmanlı İtalyan Libya Savaşında İttihatçılar, Masonlar ve Sosyalist Enternasyonal*, Ankara: Ümit Yayınları.
- Karpat, K. H. (2013). *Kısa Türkiye Tarihi*, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Lewis, B. (2011). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Çev. Boğaç Babür Turna, Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- Mert, Ö. (1987) "Osmanlı Belgelerine Göre Banco Dı Roma'nın Trablusgarp'daki Faaliyetleri", *Belleten*, 51 (200), Ankara.
- Mete, Ş. (1998). "Trablusgarp Savaşı ve İtalya'nın Akdeniz'deki Faaliyetleri", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 3 (8), İzmir, 281.
- Ortaylı, İ. (2015). *Yakın Tarihin Gerçekleri*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Ortaylı, İ. (2014). *İmparatorluğun Son Nefesi*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Öğreten, A. (2012). "İtalya'nın Trablusgarp'a Saldırısı Karşısında Osmanlı Toplumunun Tavrı", *Tarih ve Medeniyetler Tarihi, Bildiriler Kitabı*, 5, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 2277-2300.
- Özlü, H. (Eylül 2014). "Arşiv Belgeleri Işığında Osmanlı-İtalyan Harbi'nde (1911-1912) Trablusgarp'ın İşgali ve Derne Muharebelerinde Binbaşı Mustafa Kemal", *Uluslararası Avrasya Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl:5, 5 (16), 262-263.
- Shaw, S. J., Shaw, E. K., (2010). *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, II, İstanbul: E Yayınları.
- Sertoğlu, M. (1986). *Osmanlı Tarih Lugatı*, İstanbul: Enderun Yayınları.
- Sander, O. (1987). *Anka'nın Yükselişi ve Düşüşü*, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları (563).
- Şimşir, B. (1976). *Ege Sorunu (1912-1913)*, C.1, (Belge no.80), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Şıvgın, H. (2006). *Trablusgarp Savaşı ve 1911-1912 Türk İtalyan İlişkileri*, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.
- Şıvgın, H. (1987). "Mustafa Kemal'in İlk Savaşı", *ATATÜRK Araştırma Merkezi Dergisi*, 4(10).
- Şeber, N.İ. (2011). "Arşiv Belgelerine Göre Trablusgarp Savaşı'nın Osmanlı Topraklarındaki İtalyan Tebaaya Yansımaları", *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 38, İstanbul.
- Toprak, S. V. (2012). "Osmanlı Yönetiminde Kuzey Afrika: Garp Ocakları", *Türkiyat Mecmuası* (22), İstanbul.
- Turan, Ş. (2013). *Türk Devrim Tarihi*, Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Ünal, T. (1974). *Türk Siyasi Tarihi*, İstanbul: Kutluğ Yayınları.
- Yücesoy, H. (1985). *Senusîlik, Süfi Bir İhya Hareketi*, İstanbul.
- Zürcher, E. J. (2013). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, (Çev. Yasemin Saner) İstanbul: İletişim Yayınları.

Çanakkale Cephesi'nde Şehit Olan Manisalılar Üzerine Bir Değerlendirme

Merve Derya,* Ali Emre Yerdoğın**

Öz: I. Dünya Savaşı Osmanlı Devleti'nin içinde yer almadığı, bir şekilde içine sürüklenip taraflardan biri olmaya zorlandığı ilk küresel savaştır. Çanakkale Cephesi, I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı ordusunun zafer kazandığı tek cephe olup, bu cephe İtilaf Devletleri'nin saldırısı sonucu açılmıştır. Bu savaş Osmanlı Devleti için hayati bir öneme sahip olmasının yanında dünya tarihini etkileyen bir dönüm noktasıdır. Türk askerinin, tüm yurda yayılmasına sebep olduğu milli mücadele ruhu, baskı altında yaşayan diğer dünya toplumlarına da "milli kurtuluş fikrini" aşılamıştır. Düşman askerlerinin Gelibolu Yarımadası'na yaptıkları çıkartma ve günlerce süren kanlı muharebelerin sonucunda Türk askeri yüz binlerce şehit vermesine karşın düşmanı Çanakkale'den geçirmeyerek Osmanlı Devleti öz vatan savunmasını gerçekleştirmiştir. Hazırlanacak olan bildiriye tarama, tasnif ve tahlil yöntemleri kullanılarak Manisa merkez ve ilçelerinden kaç kişinin Çanakkale Cephesi'nde şehit olduğu tespit edilecektir. Belirlenen Manisalı şehitlerin isimleri, şehitlerin baba isimleri, hangi ilçeden Çanakkale Cephesi'ne gittikleri, babasıyla aynı isme sahip olan şehitler, rütbeleri, doğum ve ölüm yılları, ölüm yaşları, lakapları ve ölüm yerleri belirlenecektir. Grafiklere de yer verilerek Manisa merkez ve ilçeler arasındaki, belirtilen başlıklarda karşılaştırmalı analiz yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: I. Dünya Savaşı, Çanakkale Cephesi, Manisa, Şehitler, Gelibolu Yarımadası.

Çanakkale Savaşları'nın Sebep ve Sonuçları

Toprak sisteminin bozulması ve buna bağlı olarak ekonomik alanda yaşanan sıkıntılar devletin XVIII. yüzyıldan itibaren Balkanlarda toprak kayıpları yaşanmasına neden olmuştur. Bununla birlikte Fransız İhtilali ile doğan ve Napolyon Savaşları ile bütün Avrupa'ya yayılan milliyetçilik akımı da Osmanlı Devleti'ni olumsuz etkilemiş, toprak kayıplarını ve parçalanma sürecini hızlandırmıştır. XIX. yüzyıl ilk yarısında ise Yunanistan ve Sırbistan'ın bağımsızlıklarını kazanması, Rusların Kafkasya da ilerleyişi Osmanlı sultanlarını devletin içine düştüğü zor durumdan kurtarmak adına yeni arayışlar içine sokmuştur. Reform projeleri gerilemeyi ve sonrasında gelecek olan parçalanmayı durduramamıştır. Fakat Batılı emperyalist devletler gün geçtikçe topraklarını genişletmiş Avrupa'nın "Hasta Adamı"da topraklarını kaybederek dağılma yolunda hızla ilerlemiştir. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İngiltere, Osmanlı

* Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, drymerve@gmail.com

** Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, yerdogan9450@gmail.com

topraklarını koruma politikasını terk edip, savunmasını “*İmparatorluk Yoluna*” dayandırmaya başlamıştır. Aynı dönemde Almanya’nın da siyasi birliğini tamamlayarak uluslararası arena da yer alması “Doğu Sorunu” yani Batılıların Osmanlıları yok etme veya Avrupa ve Anadolu’dan çıkararak doğuya sürme projesinin yeni bir döneme adım atmasına neden olmuştur (Erdoğan, 2015, s. 1195).

Emperyalist Batılı devletlerin Doğu sorunu doğrultusunda izledikleri politikaların önemli bir halkası da XX. yüzyıla damgasını vuran I. Dünya Savaşı’dır. Fransız İnkılâbı’nın getirdiği yeni dünya görüşleri insan hayatında olduğu kadar, devletlerin politikalarında da önemli değişiklikler meydana getirmiştir. Sanayi İnkılâbı’ndan sonra ortaya çıkan hammadde ihtiyacının karşılanması için devletlerin sömürgeci politikalar takip etmeleri, birliklerini sağlayan Almanya ve İtalya’nın da sömürgecilik yarışına katılmaları, milliyetçilik hareketleri ve Balkanlardaki çalkantılar, Fransa ile Almanya arasındaki Alsace-Lorraine sorunu, silahlanma yarışının alabildiğine hızlanması ve Osmanlı Devleti’nin egemenliğindeki yeni ama önemli bir kaynak olan petrolün bulunduğu Ortadoğu bölgesine hâkim olma mücadelesi gibi olaylar I. Dünya Savaşı’nın nedenleri arasında yer almaktadır (Çelebi, 2012, s. 40-41).

I. Dünya Savaşı İngiltere, Fransa, Rusya, İtalya, Romanya, Yunanistan ve sonradan katılan Amerika’dan oluşan İtilaf (Bağlaşık) Bloğu ile Almanya, Avusturya-Macaristan, Bulgaristan ve Osmanlı Devleti’nden meydana gelen İttifak (Merkez) bloğu arasında gerçekleşmiştir (Erdoğan, 2015, s. 1196).

Osmanlı Devleti İngiltere, Fransa ve Rusya’dan oluşan üçlü İtilaf Devletleriyle birlikte hareket etmek istemiştir. Ancak İtilaf Devletleri yıkılması yakın gördükleri ‘*Hasta Adam*’ Osmanlı Devleti’nin yükünü taşımak istemediklerinden ve Osmanlı topraklarını da paylaşma hevesinde olduklarından böyle bir ittifaka yanaşmamışlardır. Bunun yanında Osmanlı Devleti’nin savaşta tarafsız kalmasını tercih etmişlerdir. Çünkü böyle bir durumda Osmanlı Devleti savaşa girerse cepheleler çoğalacak, kuvvetleri bölünecek ve Rusya’ya boğazlar yoluyla yardım gönderilmesi de zora girecektir. İtilaf Devletlerinin, Almanya’nın yanına ittiği Osmanlı Devleti, böylece kendini hazır olmadığı bir savaşın eşiğinde bulmuştur (Taşkıran, 2003, s. 1250).

I. Dünya Savaşı’nın görünen sebebi 28 Haziran 1914 günü Avusturya-Macaristan Veliahdi Arşidük François Ferdinand’ın Saraybosna’da bir Sırp tarafından öldürülmesi teşkil etmiştir. Bu olay karşısında Avusturya’nın Sırbistan’a savaş ilan etmesi ve Rusya’nın Sırbistan’ın arkasında, Almanya’nın da Avusturya’nın arkasında yer alması Avrupa’yı bir hafta içinde dünya çapında bir savaşa sürüklemiştir.

Sırbistan ile savaş ufukta belirince Avusturyalılar Osmanlı ile ittifak konusuna ilgi göstermişlerdir. Fakat Alman Hükümetinde, Balkan yenilgisi dolayısıyla Osmanlı’yla ittifakın yarar

getirmeyeceği yük olacağı düşüncesi egemendir. Buna rağmen Osmanlı ile ittifaka karar veren Alman İmparatoru II. Wilhelm olmuştur (23 Temmuz 1914). Osmanlının Almanya ile ittifak konusundaki görüşmeleri Sait Halim Paşa, Talat Paşa, Enver Paşa, Meclis-i Mebusan Reisi Halil (Menteşe) tarafından öbür kabine üyelerinden gizli olarak yürütülmüş olup antlaşma 2 Ağustos 1914'de imzalanmıştır. İmzalanan ittifak antlaşması ile Alman askeri heyeti Osmanlı ordusunun sevk ve idaresinde fiili bir nüfus sahibi olacak ve gerektiğinde Osmanlı topraklarını savunacaktır. Dikkat edilirse, Osmanlı ittifak antlaşması savaş başladıktan sonra imzalanmıştır. Yani imzalayanlar, ülkeyi yalnızca ittifaka değil savaşa da soktuklarının bilincindedir. İttifak antlaşmasını öğrenince diğer hükümet üyeleri tepki göstermişler ve hiç değilse, savaşa mümkün olduğunca geç girilmesini, ittifakın gizli tutulmasını talep etmişlerdir. Hatta bu amaçla, kuşkuları yatıştırmak üzere İtilaf Devletleri'ne ittifak önerileri de götürülmüştür. İtilaf Devletleri, ittifak önerilerini soğuk karşılamış olmakla birlikte, Osmanlı Devleti'nin tarafsızlık siyaseti gütmesinin kendilerince yeterli olduğunu söylemişlerdir. Paylaşmayı tasarladıkları bir ülkeyi müttefik almak istememeleri doğaldır (Akşin, 2015, s. 94-95). Osmanlı Genelkurmayı savaşın nasıl gelişeceğini hiç beklemeden Almanya'nın yanında yer almak için hazırlıklarına başlamış; Alman Genelkurmayı da Osmanlı Devleti'nin rolünü, Çarlık Rusyasına ve Müslüman İngiliz sömürgelerine karşı harekete geçmek olarak saptamıştır. Osmanlı Hükümeti'ni çabucak savaşa sürüklemek için öngörülen senaryo da Akdeniz'de İngiliz Donanması tarafından izlenen Goeben ve Breslau zırhlılarının İstanbul'a gönderilmesi olmuştur (Turan, 2014, s. 48-49). Goeben ve Breslau 10 Ağustos 1914 günü Çanakkale önlerinde belirmiştir. Enver Paşa'nın izniyle Amiral Souchon komutasındaki gemiler Boğaz'dan içeri alınmıştır. Kabinedeki kimi nazırlar Enver Paşa'nın başına buyruk davranışı karşısında onu sorumsuz davranmakla suçlamışlardır. Tarafsızlık görüntüsünü sürdürebilmek için iki geminin satın alındığı açıklanmıştır. Gemiler Yavuz ve Midilli adlarını almış olup, Alman mürettebatının kafalarına fes giydirilmiştir. Gemiler ve hatta Osmanlı Donanması artık Amiral Souchon komutasına geçmiştir. Amiral Souchon, Karadeniz'de eğitim yapılması için ısrar etmeye başlamış ve sonunda bu gemiler 28-29 Ekim 1914 günleri Sivastopol ve Odesa'yı boğazlardan geçerek topa tutmuştur. Böylece tarafsızlık diye bir şey kalmamış, 2 Kasım 1914'de Rusya, ardından diğer devletler Osmanlı Devleti'ne savaş ilan etmişlerdir (Akşin, 2014, s. 62-63).

Araçların amaçları saptadığı, amaçlar ile ödenen bedel arasında büyük bir orantısızlığın sözkonusu olduğu I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı Orduları Alman müttefiki olarak dört yıl boyunca pek çok cephede –Şark Kafkas, Irak, Çanakkale, Galiçya, Filistin, Romanya- savaşmak zorunda kalmıştır. Ancak sevk ve idareden kaynaklanan hatalar, lojistik imkânsızlıklar ve diğer sebeplerden dolayı savaşılan cephelerde istenilen başarı sağlanamamış, olup büyük kayıplar verilmiştir. I. Dünya Savaşı'ndaki başarısızlıkların istisnası, Çanakkale'de kazanılan büyük zafer olmuştur (Boyko, 2010, s. 34).

Dünyanın en önemli geçitlerinden biri olan Çanakkale ve İstanbul Boğazları I. Dünya Savaşı'nın da kilit noktaları idi. Hatta boğazlar, daha savaş başlamadan önceki yıllarda bile Avrupalı güçler arasında en çok konuşulan ve muhtemel paylaşımında kime ait olacağı konusunda uzun diplomatik pazarlıklar yapılan stratejik bölgelerdi (Kurşun ve Satan, 2005, s. 21). Çanakkale Boğazı'nı ele geçirme ve Almanya'ya karşı yeni bir cephe açma fikrini ortaya atan ve ısrarla savunan Yunan Başbakanı Venizelos, Çanakkale üzerine İtilaf Devletleri'nin dikkatini çekmeyi başarmıştı. Çanakkale'ye çıkarma yapıldığı takdirde Yunan kara ve deniz kuvvetleri ile destek verebileceğini İngiltere'ye bildirmişti (Erdoğan, 2015, s. 1197). Bu yüzden Çanakkale'de bir cephe açma fikri Osmanlı Devleti henüz savaşa girmeden önce, Ağustos 1914'te İngiltere Donanması Birinci Lordu Churchill tarafından Savaş Konseyi'nde gündeme getirilmiş, komutanlardan konu ile ilgili bir rapor ve plan hazırlamaları istenmiştir (Kurşun ve Satan, 2005, s. 21). Bu dönemde Churchill bütün harekâtı planlayan ve uygulayan kişi olarak tarih sahnesinde yerini almıştır (Erdoğan, 2015, s. 1197).

Çanakkale Cephesi'nin açılma nedenlerini başlıca şu şekilde sıralayabiliriz: Çanakkale'den hareketle başkent İstanbul alınarak Osmanlı Devleti savaş dışı bırakılacak, Boğazlardan geçişin sağlanmasıyla İngiliz ve Fransızlar sosyal karışıklıklar içerisindeki müttefikleri Rusya'ya daha çabuk ve kolay bir şekilde asker ve malzeme yardımı yapabileceklerdi. Ayrıca, bu cephede elde edilecek başarılar halen tarafsızlıklarını korumakta devam eden Balkan Devletleri'ni İtilaf Devletleri safına çekebilecekti. Kafkaslarda Rusları zorlayan Osmanlı birlikleri Çanakkale Cephesi'ne kaydırılacak ve Rusya'nın yükü hafifletilecekti (*Türkiye Cumhuriyeti Tarihi*, 2012, s. 87).

Bu gibi nedenlerle, Batı kaynaklarında "*Gelibolu Savaşları*" adıyla da anılan Boğazlara yönelik bu harekâtın ilk deniz hücumu 3 Kasım 1914'de iki İngiliz harp gemisinin Ertuğrul ve Seddülbahir, iki Fransız gemisinin de Kumkale ve Orhaniye tabyalarını bombardıman etmesiyle başlamıştı. Henüz Osmanlı Devleti'ne resmen savaş ilan edilmeden yapılan bu saldırı, hem fiilen savaş ilan edildiğinin, hem de yapılacak askeri harekâtın hedefinin Boğazlar olacağının ilk habercisiydi (Kurşun, 1993, s. 206). Birkaç ay sonra yine ortak bir İngiliz-Fransız donanması, 19 Şubat 1915'den itibaren, dış denizden Çanakkale Boğazı'nın iki tarafındaki Türk tabyalarını bombardımana başlamışlardı. Zaman zaman çok şiddetli olan bu bombardımanlar 18 Mart 1915'e kadar devam etmiştir (Armaoğlu, 1991, s. 113).

1915 yılının Mart ayına kadar devam eden saldırılardan bir sonuç alınamamış ve istenilen başarı sağlanamamıştı. Bu nedenle 16 Mart 1915'de donanma komutanı olan Amiral Carden görevden alınarak yerine Amiral de Robeck atanmıştır. Yeni komutanın savaşın gidişatını değiştireceği düşünülmüştü (Erdoğan, 2015, s. 1198). Amiral Robeck de, Carden gibi bütün gücüyle Boğazı zorlayarak İstanbul'a ulaşma hazırlıklarına başlamıştı. 17 Mart 1915'de Bozcaada'da Akdeniz Orduları Başkumandanı General Hamilton'un da katıldığı bir toplan-

tıda görüşülen deniz harekâtı planına göre, bir hafta önce mayınlardan temizlenmiş olan Boğazın aşağı kesimlerinde bütün savaş gemileri kullanılarak boğaz zorlanacaktı. Fakat aynı günün akşamı, Türk Donanmasına mensup Nusrat Mayın Gemisi'nin Karanlık Liman bölgesini mayınlaması deniz harekâtının kaderini değiştirmişti (Kurşun, 1993, s. 206). Nihayet 18 Mart 1915 günü havanın güneşli, rüzgârsız ve denizinde sakin olduğu bir sırada müttefik donanması Çanakkale Boğazı'na girerek, boğazı geçme teşebbüsünde bulunmuştu. Lakin bu teşebbüs bir felaket oldu. Boğazı geçme girişimi sabah 10.45'de başlamıştı. Akşam güneş batarken 7 müttefik gemisi Boğazın sularına gömülmüş bulunmaktaydı. Bu durum karşısında Müttefik Donanması geri çekilmek zorunda kalmıştı (Armaoğlu, 1991, s. 113). 18 Mart 1915'de Çanakkale Boğazı, I. Dünya Savaşı'nın en kanlı mücadelesine sahne olmuş ve İtilaf Devletleri kara harekâtıyla desteklenmeyen bir deniz harekâtının Boğazları geçmeye yeterli olamayacağını anlamıştı (Ericson, 2011, s. 59).

İngilizler karadan çıkarma yaparak amaçlarına ulaşmak istemişlerdi. Plana göre ilk hedef olarak Alçıtepe ele geçirilecek ve Kilitbahir Platosundan ilerleyerek Türk merkez tabyaları susturulacaktı. Böylece, boğazın giriş bölgesi elde edilmek suretiyle açılacaktı (Kurşun ve Satan, 2005, s. 54). Bu amaçla 25 Nisan 1915'de Gelibolu Yarımadası'na ve Anadolu kıyısına çıkarma yapılmıştı. Bu çıkarmalardan bir bölümü oyalama hareketleriydi. Ciddi çıkarmalar Seddülbahir ve Arıburnu'na yapıldı. Her iki noktada da Osmanlı askerleri direnebildiği için İngilizler ancak kıyılarda tutunabilmişlerdi. Arkalarında savaş gemilerinin ağır topçu ateşi olduğu için Osmanlı askerinin durumu zordu. Üstelik cephe komutanı Liman von Sanders'in esas saldırının Saros Körfezi'nden yapılacağı konusunda bir takıntısı olduğundan Osmanlı kuvvetlerinin önemli bir bölümü Ağustos'a kadar orada tutulmuştu (Akşin, 2014, s. 77). General Hamilton'un planına göre asıl çıkarma yerlerinden birisi Seddülbahir ve yakın kıyıları idi (Kurşun ve Satan, 2005, s. 54).

Anzaklardan oluşan birlikler Gelibolu Yarımadası'nın batısındaki Kabatepe yerine Arıburnu bölgesine çıkarma yapmışlardı. Burada karaya çıkan düşman askerine 27. Türk Alayının 2. Taburu derhal karşılık verdi. Arıburnu'nda Mustafa Kemal komutasında 19. ve 9. Fırkaya mensup askerler vardı. İtilaf Donanmasına bağlı kuvvetlerde aynı günün sabahında donanmanın ateş desteğiyle Seddülbahir'e çıkartma yapmaya başlamışlardı. Türk kuvvetleri çıkartma yapan düşman birliklerine ağır zayıatlar verdirmiş ve 27 Nisan'da Sığındere-Eski Hisarlık hattında yapılan yeni saldırı da durdurulmuştu (Erdoğan, 2015, s. 1198).

Karadan İstanbul'a ulaşacaklarını düşünen İngiliz ve Fransızlar bu kez de beklemedikleri bir savunma ve genç bir komutan ile karşılaşmışlardı. Savaş başladığında Sofya Ataşemiliteri olan Albay Mustafa Kemal cephede fiilen görev almak istemiş ve sonra Tekirdağ'da oluşturulacak XIX. Tümenin komutanlığına atanmıştı. Kısa süren bir eğitimden sonra birliği ile Gelibolu Yarımadası'ndaki savaşlara katılmıştı.

Mustafa Kemal 25 Nisan'da saldırıya geçen üstün İtilaf kuvvetleri karşısında tutunamayıp geriye kaçmakta olan birliğin önüne geçerek onlara *"Düşmandan kaçılmaz!"* diye uyardı. Askerler buna neden olarak cephanelerinin tükendiğini öne sürmüşlerdi ve Mustafa Kemal şöyle anlatıyor. *"Cephaneniz yoksa süngünüz var" dedim ve bağırarak süngü taktırdım; yere yatırdım... Bu efrat süngü takıp yere yatınca düşman efradı da yere yattı... Kazandığımız an bu andır!"* (Turan, 2014, s. 57). Kırte'ye 28 Nisan'da yapılan İngiliz-Fransız saldırısı da sonuçsuz kalmıştır. Aynı gün Fransızların Jeanned'Arc zırhlısı isabet alarak hasara uğramıştı ve İngiliz torpidosu Boğaz girişinde batırılmış, iki düşman nakliye gemisi de Türklerin saldırıları karşısında hasar görerek karaya oturmuştur (Eyicigil, 2009, s. 336-340).

İtilaf Devletleri, 6 Ağustos'tan itibaren Gelibolu Yarımadası'nın batı kıyılarındaki Suvla sahillerine yeni kuvvetler çıkarmışlardı. Ağustos ayı Çanakkale Cephesi'nin en şiddetli safhasını teşkil eder. İlerlemeye çalışan İtilaf kuvvetleri ile Mustafa Kemal'in komutanı bulunduğu Anafartalar Grubu arasında çok kanlı muharebeler cereyan etmiştir. Fakat İtilaf kuvvetleri yine de ilerleyememişti. İtilaf kuvvetleri Anafartalar'da üç hafta içinde 40.000 kişi kaybetmişti (Armaoğlu, 1991, s. 114). Bu başarının sağlanmasında Mustafa Kemal'in rolü büyüktü. İtilaf kuvvetleri 19-20 Aralık tarihinde Arıburnu ve Anafartalar'dan, 9-10 Ocak 1916 tarihinde de Seddülbahir'i boşaltarak çekip gitmişlerdi (Akad, 2011, s. 194).

İtilaf Devletleri'nin başarısızlığı ile sonuçlanan Çanakkale Muharebeleri, I.Dünya Savaşı'nın seyrini değiştirip uzamasına sebep olduğu gibi Çarlık Rusyası'nın çöküşünü de hazırlamış ve İngiltere'de ise hükümet değişikliğine yol açmıştır. Bir yıldan fazla süren ve dünya savaş tarihinde farklı bir yeri olan Çanakkale Cephesi'nde her iki taraf da büyük insan kayıpları vermiştir (Kurşun, 1993, s. 207). İtilaf Devletleri, Çanakkale Cephesi'ne 410.000 İngiliz, 79.000 Fransız olmak üzere yarım milyona yakın asker göndermişlerdir. Çanakkale'ye savaş boyunca katılan Osmanlı birliklerinin sayısı da 500.000'e yakındır. İngiltere'nin kaybı 43.000'i ölü olmak üzere 205.000 olmuştur. Fransızların zayıyatı ise 49.000'dir. Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı'nın tespitlerine göre Türk tarafının zayıyatı kara muharebelerinde 57.084, deniz muharebelerinde 179 olmak üzere toplam 57.263 şehittir. Geri kalanı ise yaralı, kayıp ve esirlerle hava değişimi, hastaneye gönderilenler ve çeşitli hastalıklardan ölenler olmak üzere toplam 211.000 ile 218.000 arasındadır (Kurşun ve Satan, 2005, s. 11-12). İncelemiş olduğumuz Manisa da Çanakkale Cephesi'nde en fazla şehit veren iller arasındadır.

Çanakkale Cephesi'nde Şehit Olan Manisalılar Üzerine Bazı Değerlendirmeler

Sosyal tarih perspektifi açısından Manisa kent tarihi çalışmalarına destek vermek amacı için yapılan araştırma üç ana bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler Balkan Savaşları'nda, I.Dünya Savaşı'nda ve İstiklal Savaşı'nda şehit olan Manisalıları kapsamaktadır. *"Manisalılar"* kavramı ile sadece Manisa merkeze bağlı mahalle, köy ve kasaba düşünülmemiş Manisa merkez ol-

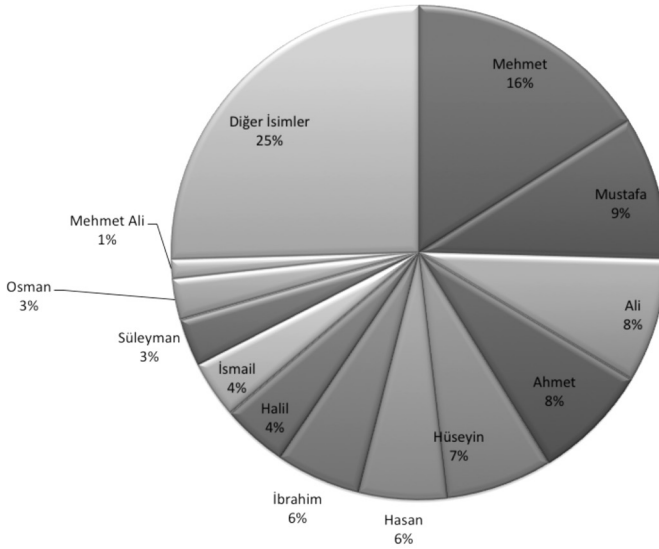
mak üzere Manisa'ya bağlı olan tüm ilçeler ele alınmıştır. Manisalı şehitlerin belirlenmesinde yararlanılan ana kaynak Millî Savunma Bakanlığı internet veri tabanındaki şehit listeleridir. Bu konuda yararlanılması gereken bir diğer kaynak da Vefayata Mahsus Vukuat defterleridir. Bu defterler, şehitler konusunda kıymetli bilgiler içermektedir. Fakat her il veya ilçe merkezinde bulunması gereken bu defterlerde özellikle yangın nedeni ile günümüze kadar ulaşamamıştır. Bu yüzden ana kaynak olarak kullandığımız Millî Savunma Bakanlığı internet veri tabanından (<http://www.msb.gov.tr/Personel/SehitleriListele>) alınan şehitler hakkındaki bilgiler savaflara göre kategorilendirme yapılarak Manisalı şehitlerin listeleri düzenlenmiştir. Yaptığımız düzenlemeler sonucunda 93 Harbi, Osmanlı-Yunan Savaşı, Balkan Savaşları, I.Dünya Savaşı ve İstiklal Savaşı'nda şehit olan Manisalıları tespit edilmiştir. Bu bildiride ise sadece Çanakkale Cephesi'nde şehit düşmüş Manisalıları ile ilgili istatistikler verilecektir.

Araştırmamızda kaynak tarama, tasnif ve tahlil metotları kullanılmıştır. Bazı kaynaklarda farklı sayılar verilmekle beraber Millî Savunma Bakanlığı internet veri tabanından yapılan kaynak taraması sonucunda Çanakkale Cephesi'nde öz vatan savunmasına katılan 2225 Manisalı şehit ismi tespit edilmiştir. Manisalı şehitler ile ilgili elde edilen veriler; şehitlerin isimlerine, baba isimlerine, şehadet aylarına, şehadet yerlerine, şehadet yaşlarına ve kayıtlı oldukları yerleşim birimlerine göre tasnif edilmiştir.

Manisalı Şehitlerin İsim ve Lakaplarına Göre Dağılımı

Çanakkale Cephesi'nde şehit olan Manisalıları ile ilgili kayıtların taranması sonucunda Mehmet, Mustafa, Ali, Ahmet, Hüseyin, Hasan isimlerinin sıkça tekrarlandığı tespit edilmiştir. Şehit düşenler arasında en çok Mehmet ismine rastlanılmıştır. Bunun nedeni Türk halkının çocuklarına isim koyarken peygamber ve padişah isimlerini tercih etmesidir. Bu durum geleneksel aile yapısının korunduğunu hem de İslam dinine bağlılığı da göstermektedir. İsimlerin önünde hacı, hafız, molla ve şeyh gibi dinî sıfatlarında yer aldığı görülmektedir. Millî Savunma Bakanlığı internet veri tabanındaki şehit listelerinde, 357 kişi Mehmet ismini, 209 kişi ile Mustafa, 181 kişi ile Ali, 170 kişi ile Ahmet, 155 kişi ile Hüseyin, 128 kişi ile Hasan, 123 kişi ile İbrahim, 95 kişi ile Halil, 84 kişi ile İsmail, 69 kişi ile Süleyman, 60 kişi ile Osman ve 28 kişi ile Mehmet Ali ismi izlemektedir. Aşağıda verilen tabloda yer alan diğer isimler başlığı altında ise Ömer (25), Veli (24), Abdullah (21), Halil İbrahim (19), Mahmut (19), Hasan Hüseyin (17), Emin (14), Himmet (14), Arif (12), Mustafa Ali (8), Cemal (7), Rıza (7), Sadık (7), Hamit (6), Kadir (6), Hamza (6), Yakup (5), Şaban (5), Abdurrahman (5), Şerif Ali (5), Abdi (4), Aziz (4), Ali Osman (4), Muharrem (4), Satılmış (4), Eyüp (4), Kamil (4), Şakir (4), Hüsnü (4), Haydar (4), Halit (4), Halim (3), Durmuş Ali (3), Raşit (3), Bayram (3), Rifat (3), İlyas (3), Şükrü (3), Recep (3), Hakkı (3), Şerif Ahmet (3), Selim (3), Hüseyin Ali (3), Durmuş (3), Yunus (3), Feyzullah (2), Kasım (2), Tahir (2), Hacı Mehmet (2), Nazif (2), Hasan Ali (2), Hacı Ali (2), Mazlum (2), Battal (2), Numan (2), Hayrullah (2), Ali Rıza (2), Nasuh (2), Şevket (2), Sait (2), Ahmet Ali (2), Hasan Ali (2), Feyzi (2), Zülfikar (2), Memiş (2), Murat (2), Emet (2), Mestan (2), Ethem (2), Fettah (2),

Bahri (2), Hilmi (2), Mihri, Muhittin, Halil Efendi, Hacı Mustafa, Şevki, Fahri, Ahmet Lütfi, Halil Rahmi Efendi, Ali Mehmet, Ali Ömer, Mehmet Vefa, Kerim, Muharrem Efendi, Ahmet Nuri, Hacı Hüseyin, Rasihi, Mehmet Zeki, Yorgi, Abidin, Ad Eyser, Zühtü, Bektaş, Şuayip, Yesi, Hafız Hilmi, Hafız Hüseyin, Zekeriya, Veli Süleyman, Hayrettin, İhsan, Akif, Hurşit, Servet, Ferhat Kemal, İzzet, Abdülkerim, Hüseyin İpek, Abdulkadir, Muslu, Ömer Ali, Ahmet Rüştü, Çalık İbrahim, Emin Salih, Emrullah, Ali Nuri, Derviş, Mehmet Veli, Mercan, Cuma, Hafız Mehmet, Sabri, Emin Pehlivan, Harun, Ali Ruhi, Molla, Haşim, Yaşar, Yahya, Hamdi, Mümin, Cafer, Ümmet, Hüseyin Hüsnü, Tahsin, Anastas, Hafız Kudsi, Rasim, Atıf, Hacı Hasan, Hafız Hasan, Nurettin, İsmail Hakkı, Ragıp, İdris, Mehmet Hilmi, Ahmet Keçe Çakı, Ahmet Şevki, Figani, Fuat, Habil, Ali Fehmi, Hasan Fehmi, Salim, Hüsamettin, Molla Hasan, Nakif Sukuti, Kadri, Ali Rıza Efendi, Hıdır, Agah, Nebi ve Niyazi isimleri yer almaktadır. Aşağıda verilen grafikte Manisalı şehitlerin isimlere göre yüzdelik dağılımı verilmiştir.



Grafik 1: Şehitlerin İsimlere Göre Yüzdelik Dağılımı

İncelediğimiz şehit listelerinde bazı künyelerde lakaplarında bulunduğu görülmüştür. Buna karşın Çanakkale Cephesinde şehit düşen Manisalıların çoğunun lakapları kayıtlarda bulunamamıştır. İlçesi belli olan (Akhisar, Ahmetli, Alaşehir, Demirci, Gölarmara, Gördes, Kırkağaç, Köprübaşı, Kula, Salihli, Sarıgöl, Saruhanlı, Selendi, Soma, Turgutlu) ve ilçesi belli olmayan toplamda 2225 şehidin lakabı olanların sayısı 559'dur. 1666 şehidin ise lakabı bilinmemektedir. İlçesi belli olmayan 318 şehitten 278 kişinin lakabı bulunmamaktadır.

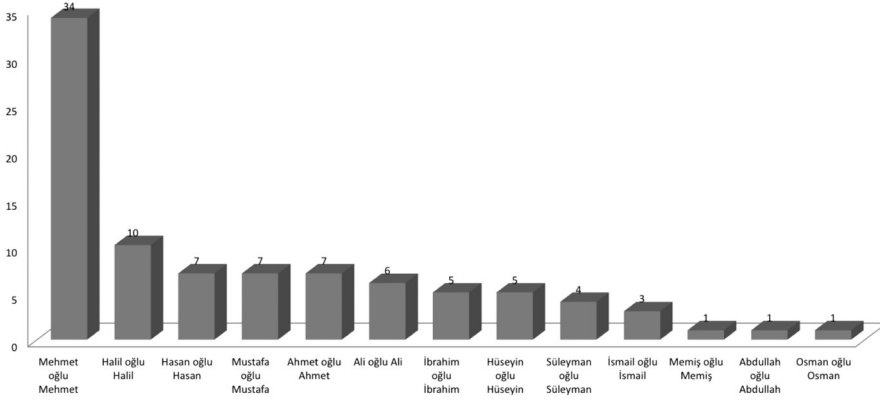
Ahmetli'de 11 kişiden 3'ünün, Akhisar'da 241 kişiden 48'inin, Alaşehir'de 243 kişiden 78'inin, Demirci'de 246 kişiden 54'ünün, Gölarmara'da 13 kişiden 3'ünün, Gördes'te 211 kişiden

65'inin, Köprübaşı'nda 10 kişiden 6'sının, Kırkağaç'ta 117 kişiden 50'sinin, Kula'da 181 kişiden 59'unun, Merkez'den 45 kişiden 2'sinin, Salihli'de 176 kişiden 49'unun, Sarıgöl'de 14 kişiden 5'inin, Saruhanlı'da 28 kişiden 5'inin, Selendi'de 21 kişiden 4'ünün Soma'da 195 kişiden 65'inin, Turgutlu'da 155 kişiden 24'ünün ve ilçesi belli olmayan 318 kişiden 40'ının lakapları bilinmektedir.

Manisalı şehitlerin lakaplarında genel olarak isimlerin kullanıldığı görülmektedir. Bununla beraber etnik kökeni, eğitim durumu, kişisel özellikleri ve mesleğinin yanında dini sıfatlarda belirten lakaplara rastlanmıştır. Hamamcı Oğulları, Eskici Oğulları, Nalbant Oğulları, Berber Mustafa Oğulları, Dülger Oğulları, Kürekçi Oğulları, Kazancı Oğulları, Kunduracı Oğulları, İğneci Oğulları, Çoban Oğulları, Müezzini Oğulları, Ormancı Oğulları, Çilingir Oğulları, Oduncu Oğulları, Kantarcı Oğulları, İmam Oğulları mesleklerle, Rodovişte Muhaciri, Üsküp Muhaciri, Koçana Muhaciri, Selanikli, Çerkez Oğulları, Kürt Ali Oğulları, Ispartalı Oğulları, Arap Oğulları Aydın Oğulları, Tatar Oğulları, Türk Oğulları, Komanova Muhaciri, Boşnak Oğulları, Malatya Oğulları, Macur Oğulları etnik kökenler, Altıparmak Oğulları, Topal Oğulları, Kulaksız Oğulları, Sağır Oğulları, Deli Hüseyin Oğulları, Solak Oğulları, Kara Veli Oğulları kişisel özelliklerle, Hafız Oğulları, Molla Ali Oğulları, Hacı Kara Oğulları, Hacı Halim Oğulları, Hafız Oğulları, Derviş Hüseyin Oğulları, Hacı Oğulları dini sıfatlarla yer alan lakaplardan bazılarıdır. Aynı lakaba sahip olan bazı şehitlerin kardeş oldukları tespit edilmiş olup Çanakkale Cephesinde aynı haneden birden fazla kişinin şehit düştüğü görülmektedir. Örnek verecek olursak Hacı Oğullarından Mehmet oğlu İsmail ve Hasan, Kara Mustafa Oğullarından da Himmet oğlu Mehmet ve Hamit kardeş olup birer yıl arayla şehit düştükleri belirlenmiştir.

Çanakkale Cephesi'nde Şehit Olan Manisalıların Baba İsimleriyle Aynı İsime Sahip Olanların Oranı

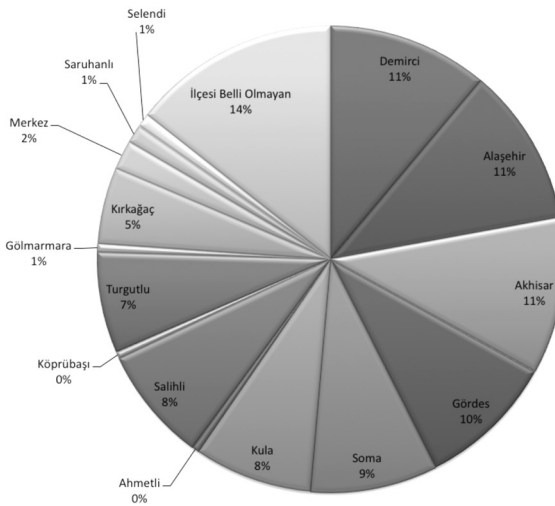
Millî Savunma Bakanlığı internet veri tabanından elde edilen veriler ile yapılan diğer bir analiz de Çanakkale Cephesi'nde şehit olanların babası ile aynı isimde olanlar üzerinedir. Toplam 2225 Manisalı şehitten 91'inin babası ile aynı isme sahip olduğu tespit edilmiştir. Mehmet oğlu Mehmet 34 kişi ile %37, Halil Oğlu Halil 10 kişi ile %11, Hasan oğlu Hasan 7 kişi ile %8, Mustafa oğlu Mustafa 7 kişi ile %8, Ahmet oğlu Ahmet 7 kişi ile %8, Ali oğlu Ali 6 kişi ile %7, İbrahim Oğlu İbrahim 5 kişi ile %6, Hüseyin oğlu Hüseyin 5 kişi ile %5, Süleyman oğlu Süleyman 4 kişi ile %4, İsmail oğlu İsmail 3 kişi ile %3, Memiş oğlu Memiş 1 kişi ile %1, Süleyman Oğlu Süleyman 2 kişi ile %3, Memiş oğlu Memiş 1 kişi ile %1, Abdullah oğlu Abdullah 1 kişi ile %1, Osman oğlu Osman 1 kişi ile %1 oranına sahiptir. Babası ile aynı isme sahip olan Manisalı şehitlerin dağılımı aşağıdaki grafikte verilmiştir.



Grafik 2: Babası İle Aynı İsme Sahip Olan Şehitlerin Dağılımı

Çanakkale Cephesi'nde Şehit Düşen Manisalıların Yerleşim Birimlerine Göre Dağılımı

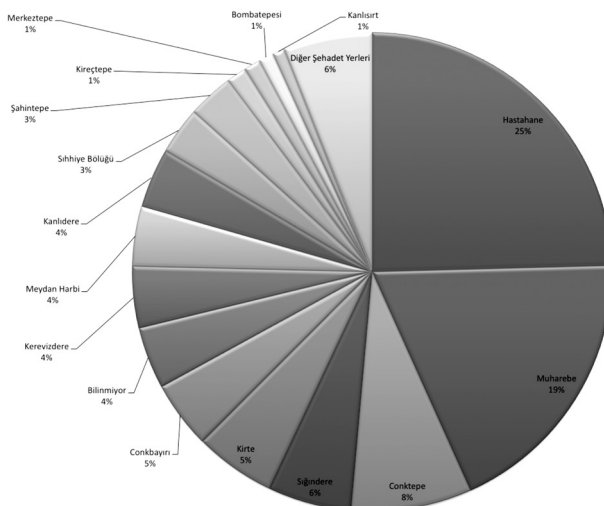
Millî Savunma Bakanlığı tarafından hazırlanan şehit listelerinde Çanakkale Cephesi'nde Manisa merkez ve ilçelerinde daha önce de belirtildiği gibi toplam 2225 kişi şehit olmuştur. Şehitlerden 246'sı Demirciye, 243'ü Alaşehir'e, 241'i Akhisar'a, 211'i Gördes'e, 195'i Soma'ya, 181'i Kula'ya, 176'sı Salihli'ye, 155'i Turgutlu'ya, 117'si Kırkağaç'a, 45'i Merkez'e, 28'i Saruhanlı'ya, 21'i Selendi'ye, 14'ü Sarıgöl'e, 13'ü Gölarmara'ya, 11'i Ahmetli'ye ve 10 kişi de Köprübaşı'na kayıtlıdır. Burada önemli olan nokta listede baba adı, doğum ve ölüm tarihleri ve ölüm yerleri tespit edilmiş olmasına rağmen kayıtlı olduğu ilçe konusunda bilgi olmayan 318 kişinin bulunmasıdır. Aşağıda verilen grafikte Manisa'nın merkez ve ilçelerinde aynı zamanda ilçesi belli olmayan şehitlerin de yüzdelik oranları verilmiştir.



Grafik:3 Çanakkale Cephesinde Şehit Olan Manisalıların Yerleşim Yerlerine Göre Yüzdelik Dağılımı

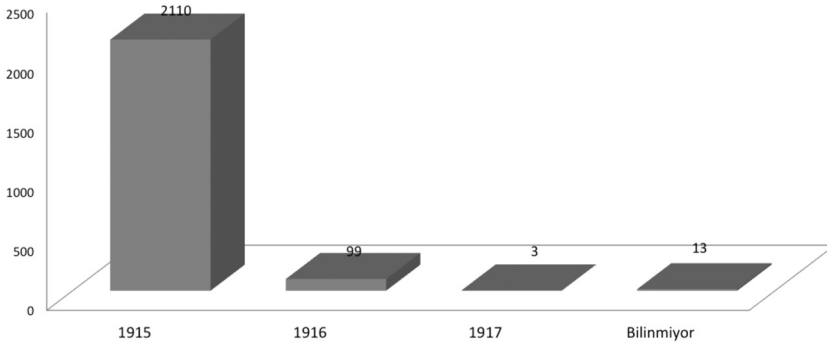
Çanakkale Cephesi'nde Şehit Olan Manisalıların Şehadet Yeri ve Yılına Göre Dağılımları

Çanakkale Cephesi'nde şehit olan Manisalıların kayıtlardaki şehadet yeri bilgileri incelendiğinde Conk Tepe'nin 181 şehitle ilk sırada yer aldığı görülmektedir. Conk Tepe'yi, 125 şehitle Sığındere, 122 şehitle Kirte, 101 şehitle Conkbayırı, 92 şehitle Kerevizdere, 90'ar şehitle meydan harbi ve Kanlıdere, 71 şehitle sıhhiye bölüğü, 69 şehitle Şahin Tepe, 30 şehitle Kireç Tepe, 25 şehitle Merkeztepe, 22 şehitle Bomba Tepesi ve 18 şehitle Kanlısirt izlemektedir. Şehadet yerleri kayıtlarda belirtilmeyen 93 şehit mevcuttur. 547 kişinin Çanakkale merkez olmak üzere çevre illerde özellikle de İstanbul'da bulunan hastanelerde şehit olduğu tespit edilmiştir. Bu hastaneler arasında Bahriye Merkez, Tekirdağ Mecruhin, Cenup Grubu Sevk Mecruhin, Mekteb-i Harbiye, Feriköy Mecruhin, Akbaş, Gülhane, Gümüşsuyu, 11.Fırka Seyyar, Şimal Grubu Ağır Mecruhin, Kale-i Sultaniye, Haydarpasha, Kırklareli, Hilal-i Ahmer Beyoğlu, Hilal-i Ahmer Kadirga, Maltepe, İzmit, Maçka, Hilal-i Ahmer Taksim, Darüşşafaka, Taşkıışla, Çapa, Makriköy Gaziler, Şişli Etfal, Haseki Nisa, 9.Fırka Seyyar, Hilal-i Ahmer Tıp Fakültesi, Rami, Keşan, Defterdar, Karaköy, Pangaltı, Şarköy 5.Harp, Biga 2 Nolu, Galatasaray Harp, Şehit Muhtar Bey, Beylerbeyi Terbiye-i Bedeniye Hastanesi bulunmaktadır. 416 kişi de çeşitli muharebelerde şehit olmuşlardır. Grafiğin daha anlaşılır olabilmesi amacıyla muharebe başlığı altında Seddülbahır, Arıburnu, Anafartalar, Süngü Bayırı, İntepe, Çataldere, Kocadere ve Kabatepe gibi çeşitli muharebelerde şehit olanlar bir araya getirilmiştir. Ayrıca kayıtlarda birçok mevki bulunduğundan bunları diğer şehadet yerleri kategorisi başlığı altında bir araya getirerek 133 şehit sayısına ulaştık. Bu mevkiilerden bazıları Sarı Tarla, Kaya Tepe, Yeşilsirt, Asmalı Dere, Domuz Deresi, Yusufçuk Tepesi, Suvla Limanı, Eskihisarlık, Kabatepe, İsmail Tepe, Triyandafil Çiftliği, Soğanlı Dere, Akdeniz Vapuru, Çatlak Tepe, Keçideresi, Mehmet Çavuş Siperleri, Koca Dere, Kumkale ve Damakçılık mevkiileridir. Elde edilen bulgulardan da anlaşıldığı gibi Manisalıları Çanakkale Cephesi'nin her alanında savaşmışlar ve vatan müdafaası için şehit düşmüşlerdir.

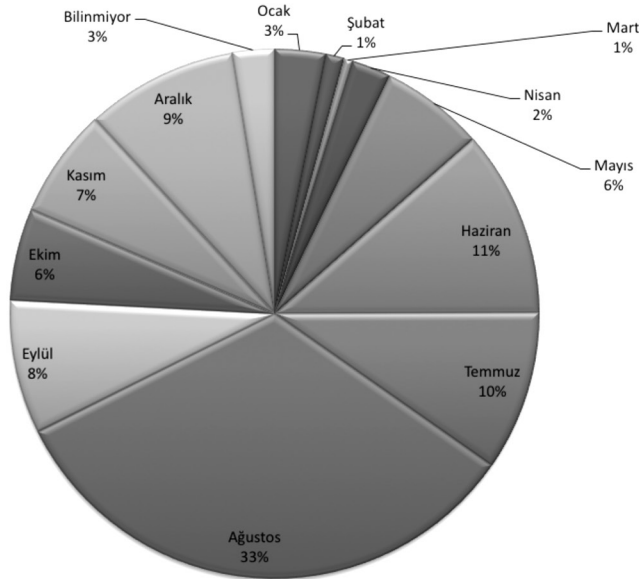


Grafik 4: Çanakkale Cephesi'ndeki Manisalıların Şehit Düşükleri Yerlerin Oransal Dağılımı

Manisalı şehitlerin şehadet yılları incelendiğinde ise toplam 2225 şehitten 2110'unun 1915 yılında, 99'unun 1916 yılında ve 3'ünün de 1917 yılında şehit olduğu bilinmektedir. Ayrıca 13 şehidin ise şehadet yılları bilinmemektedir. Çanakkale Cephesi'nde şehit olan 2225 Manisalı'nın şehit düştüğü aylar incelendiğinde Ağustos ayı 733 şehitle ilk sırada yer almaktadır. Ağustos ayını, 254 şehitle Haziran, 217 şehitle Temmuz, 207 şehitle Aralık, 182 şehitle Eylül, 149 şehitle Kasım, 141 şehitle Mayıs, 125 şehitle Ekim, 69 şehitle Ocak, 54 şehitle Nisan, 25 şehitle Şubat ve 12 şehitle Mart ayı izlemektedir. Şehit düştükleri aylar hakkında bir bilgi olmayan da 57 şehit mevcuttur.



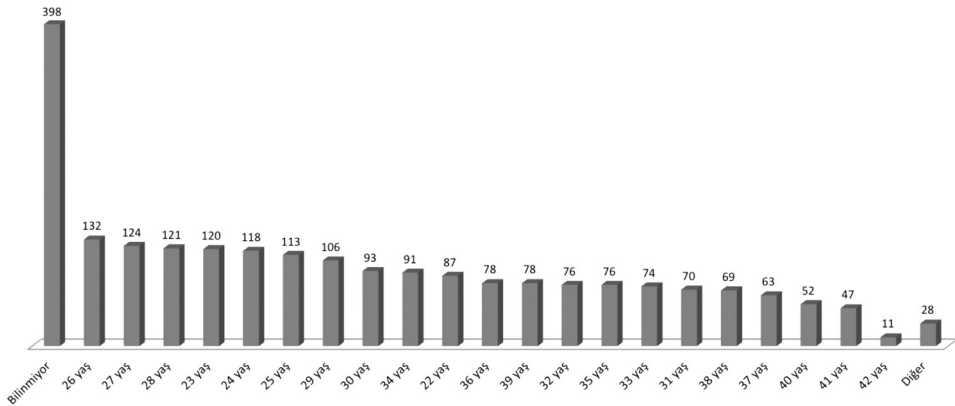
Grafik 5: Şehadet Yıllarına Göre Manisalı Şehitlerin Dağılımı



Grafik 6: Şehadet Aylarına Göre Manisalı Şehitlerin Yüzdelik Gösterimi

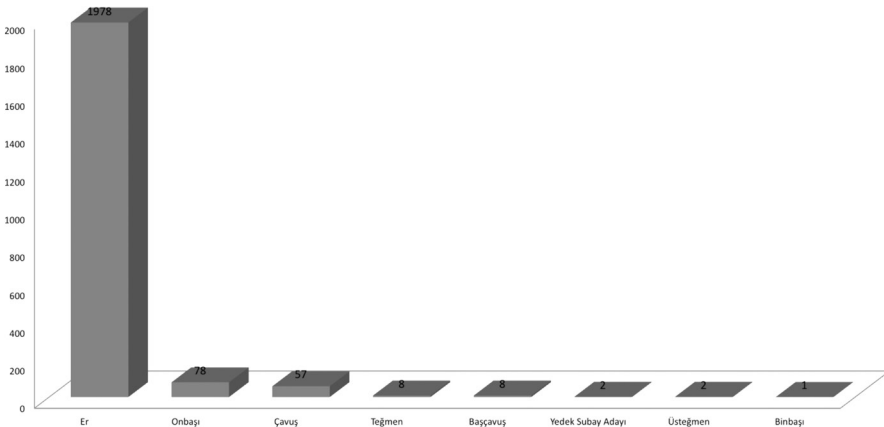
Çanakkale Cephesi'nde Şehit Düşen Manisalıların Yaş ve Rütbeleri

Millî Savunma Bakanlığı internet veri tabanından elde edebildiğimiz verilere göre 2225 Manisalı'nın 132'si 26, 124'ü 27, 121'i 28, 120'si 23, 118'i 24, 113'ü 25, 106'sı 29, 93'ü 30, 91'i 34, 87'si 22, 78'i 36, 78'i 39, 76'sı 32, 76'sı 35, 74'ü 33, 70'i 31, 69'u 38, 63'ü 37, 52'si 40, 47'si 41, 11'i 42 yaşında şehit olmuşlardır. Bilinmiyor kategorisinde yer alan 398 şehidin, diğer bilgileri olmasına rağmen çoğunlukla doğum ve bazılarının da ölüm tarihi bilinmemektedir. Bu yüzden dolayı şehit oldukları yaşları hesaplayamadık. Diğer kategorisinde verdiğimiz yaşlar ise 17, 19, 20, 21, 43, 44, 45 ve 47 yaşlarındaki şehitler yer almaktadır. Görüldüğü üzere Manisalı şehitlerin yaş aralığı 17 – 47'dir



Grafik 7: Şehitlerin Yaşlarına Göre Dağılımları

Çanakkale Cephesi'ndeki Manisalıların rütbeleri hakkında elde ettiğimiz bilgilere göre şehitlerin %93'ü er, %4'ü onbaşı, %3'ü çavuştur. Sayılarının az olması sebebiyle yüzdelik oran veremediğimiz 8 başçavuş, 8 teğmen, 2 üsteğmen, 2 yedek subay adayı ve 1 binbaşı da vardır. Aşağıdaki grafikte şehitlerin rütbelerinin rakamsal dağılımı gösterilmiştir.



Grafik 8: Şehitlerin rütbelerine göre rakamsal Dağılımı

Sonuç

I.Dünya Savaşı, Türk ve Dünya tarihi bakımından değerlendirildiğinde savaşın kaderini belirleyen cephelerden birinin Çanakkale olduğu görülecektir. İtilaf Devletleri'nin beklemedikleri bir başarısızlıkla sonuçlanan Çanakkale Cephesi, I.Dünya Savaşı'nın uzamasına, Çarlık Rusyası'nın çöküşüne ve komünizm ihtilalinin hızlanmasına sebep olmuş, İngiltere'de ise hükümetin değişmesine yol açmıştır. Hiçbir güce yenilmeyen İtilaf Devletleri'nin sömürgelerindeki prestijleri sarsılmış ve *yenilmez* olmadıkları ispat edilmiştir. Çanakkale Cephesi'ndeki muharebeler birçok ulusun ve Türklerin bağımsızlık mücadelesine de ilham kaynağı olmuştur. Türk askerinin ve Türk milletinin Çanakkale Cephesi'nde yazdığı destan, tarih bilincinin gelişmesini sağlayarak, cumhuriyet ve demokrasi yolunda emin adımlarla ilerleyecektir.

Çanakkale Cephesi hakkında askeri, siyasi ve iktisadi birçok araştırma yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir. Yapılan bu araştırmalara son yıllarda demografi çalışmaları da eklenmiştir. Sosyal tarihin gelişmesi açısından demografi çalışmaları büyük önem taşımaktadır. Mikro ölçekte yapılan bu araştırma ile Manisa kent tarihine katkı sağlanması amaçlanmıştır. Manisa'nın seçilmesinde cepheye olan yakınlığı ve bu konunun hiç çalışılmamış olması etkili olmuştur. Vefayata Mahsus Vukuat Defterleri'ne ulaşılammamış olması her ne kadar Manisalı şehitler ile ilgili toplanan verilerin karşılaştırılmasını imkânsızlaştırırsa da Milli Savunma Bakanlığı internet veri tabanından aldığımız bilgiler ana kaynak olarak çalışmamızda kullanılmıştır. Bu ana kaynak olarak kullandığımız bilgileri diğer basılı Çanakkale şehit listeleri ile karşılaştırarak 2225 Manisalı şehit tespit edilmiştir. Elde edilen verilerin grafiklere aktarılması ile Çanakkale Cephesi'nde şehit olan Manisalıları ile ilgili önemli bulgular elde edilmiştir. Ayrıca yukarıda konu bütünlüğünü bozmamak amacıyla detaylı bir şekilde değinemediğimiz önemli bir nokta ise incelediğimiz şehitler arasında iki de gayrimüslim tespit edilmiş olmasıdır. Milliyeti hakkında bir bilgi yoksa da isimlerinden Rum olduğu anlaşılmaktadır. Bu gayrimüslimlerden biri Manisa Merkez Muradiye Bucağından Haçlı oğlu Yorgi'dir. Yorgi 9 Şubat 1917'de Manisa Menzil Hastanesi'nde 19 yaşında iken vefat ederek Manisa Merkezden en genç yaşta ölen kişi olmuştur. Diğer gayrimüslim ise Kula'dan Kayrakoğullarından Mihal oğlu Anastas'dır. Anastas ise 14 Ağustos 1915'de 28 yaşında iken Arıburnu Muharebesi'nde yaşamını yitirmiş ve bu da bize bazı gayrimüslimlerin de vatan savunmasında yer aldıklarını göstermektedir.

Kaynakça

- Akad, M. T. (2011). *20. Yüzyıl savaşları ve 21. yüzyılın başında yakın tarihin savaşlarına bakış*. İstanbul: Kastaş yayınları.
- Akşin, S. (2014). *Kısa 20. yüzyıl tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası kültür yayınları.
- Akşin, S. (2015). *Kısa Türkiye tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası kültür yayınları.
- Armaoğlu, F. (1991). *20. yüzyıl siyasi tarihi (1914-1990) cilt I: 1914-1980*. Ankara: Türkiye İş Bankası kültür yayınları.
- Boyko, S. (2010). I. Dünya Savaşından Milli Mücadele'ye vatan savunmasında Yenişehirli. *Çağdaş Türkiye Tarihi araştırmaları dergisi*, IX/20-21.
- Çelebi, M. (2012). *Türk İnkılâp Tarihi*. İzmir: Özal matbaası
- İnce Erdoğan, D. (2015) I. Dünya Savaşı'nda Çanakkale Cephesi'nde şehit olan Aydınlılar üzerine yapılan analiz ve sonuçları. *Yeni Türkiye dergisi Çanakkale özel sayısı, Sayı: 65*.
- Ericson, E. (2011). *Dünya Savaş Tarihi I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı 1914-1918 Cilt IV* (S. L. Atalay, Çev) İstanbul: Timaş yayınları.
- Eyicigil, A. (2009). Çanakkale Savaşları, *Gaziantep Üniversitesi sosyal bilimler dergisi*.VIII/1.
- Kurşun, Z. ve Satan, A. (2005). *100 soruda Çanakkale Muharebeleri*. İstanbul: Rumuz kitabevi.
- Kurşun, Z. (1993). Çanakkale Muharebeleri. *Türkiye diyanet vakfı İslam ansiklopedisi* (cilt 8) İstanbul: Türkiye diyanet vakfı yayınları.
- Taşkıran, C. (2003) Çanakkale Savaşlarının önemi ve sonuçları. *Atatürk araştırma merkezi dergisi*, Cilt XIX, (Sayı: 57)
- Turan, Ş. (2014). *Türk Devrim Tarihi 1. kitap imparatorluğun çöküşünden ulusal direnişe*. Ankara: Bilgi yayınevi.
- Türkiye Cumhuriyeti Tarihi cilt 1* (2012), Ankara: Atatürk araştırma merkezi yayınları.
- Erişim tarihi: 15 Ocak 2018, <http://www.msb.gov.tr/Personel/SehitleriListele>

Osmanlı Mahkumlarının Fotoğraflanması ve Suçlu Kimliğinin Toplumsal İnşa Süreci

Meryem Yetkin*

Öz: Fotoğrafın 1840'lı yıllarda icat edilip Osmanlı toplumsal hayatında yaygınlaşmasıyla uzun on dokuzuncu yüzyıl olarak nitelendirilen dönemde Osmanlı toplumunun ve devletinin yaşadığı dönüşüm eşzamanlıdır. Tüm dünyada olduğu gibi Osmanlı'da da bu dönemde iktidarın topluma daha fazla nüfuz edebilmesini, toplumu doğrudan yönetip yönlendirebilmesini sağlayan belli pratikler uygulamaya konulmuştur. Bunlar arasında toplumda asayiş ve emniyeti sağlamak için hapishanelerin kurulması, hukuki düzenlemelerin yapılması ve polis faaliyetlerinin artırılması gösterilebilir. Bu makalenin amacı fotoğrafın icadının Osmanlı toplumunda hapishane ve polis gibi kurumların yanı sıra toplumsal anlamda suçlu kimliğinin inşasında nasıl bir rol oynadığını incelemektir. Bunun için Michael Foucault'nun hapishaneler üzerine fikirleri eleştirel bir bakış ile tartışılacak, Osmanlı hapishanelerinin tarihine değinilecek ve Avrupa ve Osmanlı'da mahkumların fotoğraflanması ve bu pratiğin ürettiği pozitif-bilimsel bakış açısı değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Fotoğraf, Mahkumlar, Cezalandırma Pratikleri, Kriminal Antropoloji.

Değişen Ceza Algısı ve Pratikleri

Osmanlı tarihinde hapishanelerin ve hapsetme eyleminin tarihine ilişkin son yıllarda değerli çalışmalar yapılmaktadır. Bu çalışmalar bizlere hapisanenin tarihinin tüm dünyada olduğu gibi Osmanlı toplumunda da aslında çok eskiye gitmediğini, on dokuzuncu yüzyılda kurumsallaştığını göstermişlerdir. Hapsetmek, kapatmak ve mahpus olmak çok eskilere dayanan olgular olmasına rağmen, mekânsal olarak hapishaneler ve mahbesler birbirinden oldukça farklıdır (Yıldız 2012, 8). Zanlının kaçışını engelleyebilecek niteliklere sahip herhangi bir kale, ev hatta bir saray bile mahbes olarak kullanılagelmiştir. Mahbeste tutmaktan esas maksat, cezalandırmak değil geçici bir süreliğine, yargılama gerçekleşene veya infaz

* Boğaziçi Üniversitesi, Modern Türkiye Tarihi, Yüksek Lisans Programı

edilinceye kadar, kişiyi kapatmaktır (Foucault 2015, 105). Dolayısıyla “hapishanenin doğuşu” cezalandırma pratiklerindeki değişimin yanı sıra topluma, suça ve suçluya bakışta da büyük bir dönüşümün yaşandığını ortaya koymaktadır.

Osmanlı ceza sisteminin değişimi Avrupa toplumlarında, Rusya ve Mısır’da cezalandırma pratiklerinin değişimiyle eşzamanlıdır. Bunun da on sekizinci yüzyılın sonlarına doğru başladığı varsayılan zihniyet dönüşümü ve bunun toplumsal hayata yansımalarıyla ilişkili olduğu söylenebilir. Bu zaman zarfında Osmanlı’da siyasi ve sosyal alanda yaşanan reform sürecinin zihni arka planı ve hedefleri, diğer pek çok alanda olduğu gibi hapisanelerde somutlaşan cezalandırma politikalarında da görülür. Diğer toplumlarda olduğu gibi Osmanlı’da da bu dönüşüm, merkezi devletin topluma nüfuzunu ve müdahale gücünü arttırmaya yönelik girişimlerinin tezahürüdür. Şiddet üzerinde meşru bir tekel oluşturmaya çalışan devlet yapılanması, cezalandırma pratiklerinde de kontrolü kendi bünyesinde toplamaya çalışmıştır. Bunu gerçekleştirebilmenin öncelikli yolu ise suçun, suçlunun ve cezanın belirlenmesi olmuştur.

Tanzimat’ın ilanından çok kısa bir zaman sonra hazırlanan 1840 Ceza Kanunnamesi ve bu kanunnamedeki eksikleri giderip eklemeler yapmak üzere 1851 ve 1858 yıllarında hazırlanan diğer metinler, devletin cezalandırmadaki belirleyiciliğini arttırmaya yönelik adımlarıdır. Tanzimat döneminden önce hazırlanan son ceza kanunnamesinin 17. yüzyılın ortalarına kadar gittiği göz önünde bulundurulduğunda (Aydın 1993), üç ceza kanunnamesinin yaklaşık 20 yıl içinde kaleme alınması bu konudaki çabayı gözler önüne sermektedir. Ruth Miller (2013) bu üç metni incelediği çalışmasında, kanunnamelerin büyük ölçüde bürokratik kadroları denetlemeye ve kontrol altına almaya yönelik bir çabanın ürünü olduğu sonucuna varır. Dolayısıyla devlet, kanunnameler ile kendi kendisinin denetleyicisi olmayı hedefliyordur. Bürokratik kadroların görevi kötüye kullanmalarını, hak ihlallerini ve yolsuzluğu engellemeye yönelik birçok maddenin varlığı yadsınamaz bir gerçek olsa da kanunnameler sadece bunlarla sınırlı değildir. Ceza hukukunun dönüşümü ile devletin denetleyicilik vasfının öne çıkması toplumsal hayatı ve sıradan Osmanlı insanını da etkileyen niteliktedir.

Özellikle 1858 *Ceza Kanunname-yi Hümayunu*, bireysel hakların korunması olarak nitelendirilebileceğimiz alanlardaki yenilikleriyle, Miller’in yorumunun sınırlarını zorlamaktadır. Öyle ki 1858 Kanunnamesinde birçok suç ve bunların karşılığı olan cezalar ilk defa detaylı bir şekilde belirtilmiştir. Bu çaba ceza hukukun rasyonelleşmesi ve kodifikasyonu olarak ele alınabileceği gibi, devletin bireylerin hakları ve korunmasına yönelik iddiası ve garantörlüğü olarak da değerlendirilebilir (Schull 2014, 27). Özellikle de idam haricinde bedensel her türlü cezanın hukuksuz addedilmesi ve bunların yerine hapis veya kürek gibi cezaların kanunname ile belirlenmesi, Osmanlı’da suç ve ceza gibi kavramların algılanışındaki değişimi göstermektedir.

Cezalandırma pratiklerinde bedene yönelik şiddet içeren uygulamaların yerini büyük ölçüde hapis, kürek cezası ve sürgün gibi ceza türleri almıştır. Yüzyıllar boyunca hemen her toplumda suçlular yaptıkları eylemin karşılığı olarak içine doğdukları veya yaşadıkları topluluğun dışına sürülerek cezalandırılmışlardır. Osmanlı toplumunda da birçok örneğine rastladığımız sürgün cezası ıslah-ı nefis etmesi mümkün görülme-yen kişileri topluluk dışına iterek cezalandırmayı amaçlamıştır (Yıldız 5). Ait olduğu topluluktan tecrit etmenin en uç şekli ise suçlunun bedenini ortadan kaldırmayı hedefleyen idam cezasıdır. Fakat en son çare olarak görülen idam ve sürgün cezalarının haricinde bedene yönelik şiddet içerikli uygulamalar en çok başvuru- lan cezalardır. Suçluyu acı ile yola getirmenin hedeflenmesinin yanı sıra topluma bedensel acının teşhiri ile ibret vermek amaçlanmaktaydı. Halkın gözü önünde icra edilen bu tür bedensel cezalar, altyapısal iktidarı yeterince gelişmemiş, kontrol ve denetleme mekanizmaları kısıtlı olan bir idarenin gücünü topluluklara sergileyebilmesi ve korkutabilmesi için en etkili yol olarak görülmüştür (7). Zincire vurma, kırbaçlama, uzuvları kesme veya recmetme gibi bedensel cezalar halka muktediri şiddetli bir şekilde hatırlatırken, adaletin tesis edildiği mesajını törensel bir şekilde iletmektedir. Oysa suçluların ibret vermek amacıyla halkın önünde cezalandırılması yönetimin, suçu denetlenme ve önleme-deki yetersizliğini gösterir.

Hapsetmenin başlı başına bir ceza veya ıslah vesilesi olarak görülmediği dönemlere ait bedensel cezaların ve bu cezaların seyirlik vasfının sona ermesiyle birlikte on dokuzuncu yüzyılda ceza, cezalandırma sürecinin en gizli tarafı haline gelmeye başlar (Foucault 1992, 10). Beden artık cezanın asıl amacı olmaktan çıkar. Bedensel cezalar ile hedeflenen suçluyu damgalama fikrinin yerine mahkumiyet ile denetim altına alma ve boyun eğdirmeye amaç geçer. Bu disiplinin kazanılabilmesi içinse mahkumların hapis- hanelerde rehabilite edilmesi, Osmanlı'daki terminoloji ile söylemek gerekirse "ıslah-ı nefis" edilmesi gerekmektedir. Foucault, ceza ideolojisi ve aygıtları üzerine yazdığı kitabı *Hapishanenin Doğuşunda* insan bedeninin kapatma pratiği aracılığıyla tutuklanmasının esas amacının bedenden ziyade ruha yönelik bir müdahale olduğunu belirtir (19). Foucault'ya göre müdahalenin hedef değiş- tirmesinin sebebi kapitalizm ve burjuvazinin yükselişe geçmesiyle birlikte ihtiyaç duyulan bir disiplin toplumunu oluşturmaktır. Bunun içinse belli mekanizmalar geliştirilmiştir:

"Belli bir andan itibaren burjuvazi için bir çıkar oluşturan, bu çıkarı temsil eden şey, dışlama mekanizmaları, gözetleme aygıtları, deliliğin, suça eğilimliliğin, cinselliğin tıbbileştirilmesi, bütün bunlar, yani iktidarın mikro mekanizmasıdır. Ve burjuvaziyi ilgilendiren de budur." (Foucault 2000, 110).

John Howard, bütün Britanya'yı dolaşarak mahpuslar üzerine yaptığı gözlemlerini 1777 yılında yayınladığı bir raporla Avrupa kamuoyunun dikkatini bu konu üzerine çekmiştir. Howard'ın bakış açısı, burjuva toplumunun oluşmaya başladığı Britanya'daki rehabilitasyon

fikrini açıkça ortaya koymaktadır. Hapishanelerde sağlık şartları, temizlik, kıyafet açısından ve dini atmosfer anlamında steril ortamlar oluşturulmalıdır. Dışarıyla olan bağlantıları kesilen mahpuslar böylelikle her türlü kötü alışkanlıklarından ve tembellik gibi kötü huylarından arındırılarak toplumsal normlara uygun hale getirilmelidirler (Yıldız 58).

Dünyanın hemen hiçbir yerinde Howard'ın idealize ettiği steril hapishane ortamları oluşturulamamıştır. Öte yandan Foucault'nun sözünü ettiği disiplin toplumunu oluşturabilecek düzeyde cezalandırma pratikleri de uygulanamamıştır. Bu sebeple iktidarın niyetleriyle pratik imkanları arasındaki farkı göz ardı eden Foucaultcu yaklaşımın öznesiz bir kapatılma anlatısı yeniden düşünölmeye muhtaçtır. Bu minvalde, Gültekin Yıldız'ın ve Kent Schull'un Osmanlı hapishanelerinin koşulları, mahpusların yaşam şartları ve problemlerini anlattıkları çalışmaları bize "büyük kapatılma" anlatısının tarihsel karşılığıı göstermektedir. Hapishane-deki aşırı kalabalık, sağlık ve beslenme koşullarının kötü olması ve hapishaneler yeterince muhafazalı olmadığı için kaçkın gerçeğı her iki bakış açısının da gerçekleşmesi için maddi şartların yetersizliğini ortaya koyar. Fakat bütün bunlara rağmen Osmanlı yönetimi ısrarcı bir şekilde hem merkezde hem de taşrada yeni hapishanelerin inşa edilmesi ve şartların düzeltilmesi için mesai harcamıştır denilebilir. Avrupa'dan gelen gözlemcilerin eleştirileri, Can-ning gibi elçilerin raporları ve baskıları da bu süreci tetikleyen önemli faktörlerinden biridir.

Mahpuslar ve Kamu Düzeni

Foucaultcu anlatının tarihsel anlamda karşılığı sınırlı olsa da, yönetsellik olarak kavramlaştırılan olgu bize iktidarın yayılma mekanizmaları üzerine yeni araştırma alanları açmıştır. Osmanlıda hapishanelere dair çıkan nizamnameler göstermektedir ki hapishanelerden beklenen mahpusların eğitilmesi ve terbiye edilmesidir (Şen t.y., 203). Böylelikle makbul vatandaş özellikleri kazandırılarak topluma tekrar iade edilebileceklerdir. Osmanlı hapishaneleri üzerine gün geçtikçe daha çok çalışma yapılmasına rağmen kapatma fiiline maruz kalan mahpusların kimler olduğuna dair elimizde çok az bilgi ve çalışma bulunmaktadır. Nasıl ki araştırmalar neticesinde hapishaneler tarihselleştirilmişse, mahpusların ve hapsedilmesi gerektiğı düşünölen zanlıların da bu süreçte tarihsel özneler olarak nasıl bir inşa sürecine tabi olduğu ele alınmalıdır. Bu süreçte zihinsel ve toplumsal dönüşüm, mekânsal ayırıştırma ve kapatma fiillerinin etkisi kadar suçluların görünür kılınması da önem kazanır.

Hapishanelerin tarihinin modern toplum inşa sürecinin parçası olarak ele alındığı gibi, suçlu olarak addedilen gürhunun kamu düzenine ve toplumsal hayata dair tehdit unsuru olarak görölmesindeki değişimi de incelemek gerekmektedir. Kamu düzeni sadece modern döneme has bir kaygı olmadığı gibi iktidarların bu yönde tedbirler almaları da yeni bir şey değildir. Fakat modern dönemdeki zihinsel dönüşümün yanı sıra ve belki de en önemlisi altyapıdaki pratiklerin gelişimiyle kamu düzenini sağlamaya yönelik artan bir kaygı oldu-

ğu söylenebilir. Noemi Levy Abdülhamid dönemi İstanbul'u üzerine yaptığı çalışmalarında Tanzimat döneminden itibaren resmi belgelerde sıklıkla asayiş kelimesine rastlandığını ve bu kavramın kamuya ilişkin boyutunun ön planda olduğunu tespit eder (2017, 59).

1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nda ve 1845 tarihli Polis Nizamnamesi'nde de asayişin sağlanmasına dair vurgular devletin gündelik hayatta huzur ve güvenliğin sağlanmasının teminatı olacak icraatlarına işaretir (60). Özellikle kaybedilen topraklardan gelen göçmenlerle nüfusun yoğunlaşması, sosyalleşme mekanlarındaki artış ve sanayileşmenin başlamasıyla devlet nezdinde asayişsizliğe ve fesada yönelik kaygıda artış söz konusudur. Londra, Paris gibi dünya şehirlerinde de benzer süreçlerin daha yoğun yaşanmış ve bunun sonucunda da alt sınıfları gözetleme ve denetlemeye yönelik pratikler arttırılmıştır.

Cezalandırma, polis faaliyetleri ve sağlık politikaları olarak sıralayabileceğimiz bu pratikleri sadece devletin toplum üzerindeki nüfuzu olarak açıklamak yetersiz kalacaktır. Özellikle polis teşkilatının oluşturulması ve kamu güvenliğini korumak amacıyla yürüttükleri suçla mücadelenin önemli bir sebebi de elitler arasında var olan endişedir. Devletin denetimini arttırması suç oranlarının gerçekten artmış olmasından ziyade elitlerin bu konuda artan kaygılarıdır (Göral t.y., 28). Tıpkı bugün İstanbul'un maruz kaldığı yoğun mülteci akını neticesinde toplumda suç oranlarının ve asayişsizliğin arttığına dair kanaatin gerçekte bir karşılığı olmadığı gibi (diken, 2017), artan şehirleşmenin on dokuzuncu yüzyılda benzeri bir kaygıya sebebiyet vermiş olması anlaşılabilir.

Fotoğraf ve Toplumsal Denetim

Suç ve suçluluğa yönelik artan kaygı, polis teşkilatının ve hapisanelerin kurumsallaşması iktidarın toplum üzerindeki denetimini izah etmek için en çok değinilen konular arasındadır. Fakat 1840'lardan itibaren yaygınlık kazanmaya başlayan fotoğrafın toplumsal denetimle olan ilişkisi Osmanlı tarihinde ihmal edilmiş konulardan biridir. 1839 yılında dagerotipi fotoğrafın icat edilmesiyle Takvim-i Vekayi'de fotoğrafın Osmanlı'ya geldiği kamuya duyurulmuştur. İlk fotoğraf stüdyosu ise İtalyan fotoğrafçı Carlo ve Giovanni Naya tarafından Beyoğlu'nda kurulmuştur (Öztuncay 2015, 74). İngiliz kraliçesi Victoria, Brezilya İmparatoru II. Pedro ve III. Napolyon gibi Osmanlı sultanları da özellikle Sultan Abdülhamit fotoğrafa büyük ilgi göstermişler ve saray albümleri oluşturmuşlardır. Söz konusu ilgi, fotoğrafın görsellik üzerindeki devrim niteliğindeki yeniliğinin yanı sıra on dokuzuncu yüzyılın yeni pratikleriyle şekillenen emperyalist bir ilgidir. Bu anlamda, fotoğrafı sanatın ve estetiğin konusu olarak sınırlamayı sosyal bir olgu olarak ele almak, on dokuzuncu yüzyıl modernleşme tecrübesi ve iktidar pratiklerine yeni bir bakış açısı katabilecek niteliktedir.

Saraylarda arşivlenen fotoğraflar, modern devletin daha kapsamlı bir yönetim tarzı tesis edebilmesi için gerekli olan bürokratik kayıt tutmanın başka bir versiyonudur. Allan Sekula

bu durumu kameranın bürokratik-istatistiksel bilgi toplama sistemine entegre olması olarak ifade etmektedir (1986, 16). Fotoğrafı, Foucault'nun gözetleme ve disiplin kavramları çerçevesinde yeni bir iktidar teknolojisi olarak ele alan John Tagg ise kameranın gündelik hayatı yakalayıp, resmedip dönüştürdüğünü ileri sürer (1998, 63). Sekula'nın kamerayı bürokratik bilgi üretim sürecine dahil etmesi gibi, Tagg de idari pratiklerle iç içe geçtiğini vurgular. Fotoğrafın sosyal kontrolün ve iktidarın bilgi edinme sürecinin bir parçası olması büyük ölçüde, kameranın ve polis teşkilatının hemen hemen tüm dünyada eşzamanlı olarak gelişmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Disiplin kurumları olarak adlandırılan hapishane, hastane, polis ve ceza infaz kurumlarının etkinlik kazanabilmeleri daha fazla gözetleme ve kayıt altına alma işlemi gerektirmekteydi. Kamera ise bu işlevi yerine getirebilecek en yeni ve etkili teknolojiydi. Özellikle on dokuzuncu yüzyılda kameranın doğada var olanı mekanik olarak yeniden ürettiğine dair gerçekçilik iddiası fotoğrafı hem denetim altında tutma hem de pozitivist bilimsellik için değerli kılıyordu.

Foucault'nun insan bedenine yönelik düzenlemeleri içeren uygulamaların hepsinin baskıcı olarak tanımlanamayacağı, aksine pozitif anlamda reformcu bir yaklaşımın var olduğuna dair tespitinden yola çıkarak Sekula, suçluların fotoğraflanmasının iki farklı fonksiyonu olduğundan bahseder (1986, 16). Bir yanıyla onurlandıran (*honorifically*) bir yanıyla da baskılayıcı (*repressively*) bir uygulamadır. Erken modern dönemden itibaren burjuvaya has olan bir pratik, portrelerde resmedilmek fotoğrafın icadı ile artık eski imtiyazını kaybetmiştir. Çok daha çabuk ve çok daha ucuza mal edilerek stüdyolarda çekilen fotoğraflar, yağlı boya portrelerin burjuvaya ayrıcalık kazandıran devrine son vermiştir. Özellikle hapisanedeki mahkumların ve yakalanan suçluların burjuva ile aynı tekniklerle fotoğraflanıyor olması toplumsal bir altüst oluşu simgelemektedir. Bunun yanı sıra, fotoğrafın toplumsal anlamda bir demokratikleşme potansiyeli taşıdığı söylenebilir. Sıradan insanların, gezginlerin erişim imkanı olduğu kamera mobilizasyonu arttırmış, medyadaki bilgi akışını hızlandırmış ve bilgi üretim sürecine katılımı kolaylaştırmıştır (Ersoy 2016, 356).

Fakat bütün bu özelliklere rağmen fotoğraf bir denetleme pratiği olarak mahpuslar, suçlular ve alt sınıflar üzerinde baskı unsuru olarak kullanılmıştır. Kameranın iktidarlar tarafından toplumun çeşitli kesimlerini fotoğraflamak için kullanıldığı düşünüldüğünde, suçluların fotoğraflarının toplumsal anlamda normal olanın dışına çıkanları görsel dokümantasyon ile saptama işlevi gördüğü açıktır (Finn 2009, ix). Bu açıdan bakıldığında suçlu kimliğinin inşasında, toplumsal hayattan sapma gösteren suçluların fotoğraflanmasının büyük bir etkisi vardır.

Suç ve suçlu davranışlarını incelemek amacıyla oluşturulan bir bilim dalının kriminolojinin gelişiminde mahpusların fotoğraflanmasının ve polislerin arşivlediği sabıkalı fotoğraflarının önemli bir payı vardır. Kriminoloji suç olgusunu incelediği kadar, özellikle on doku-

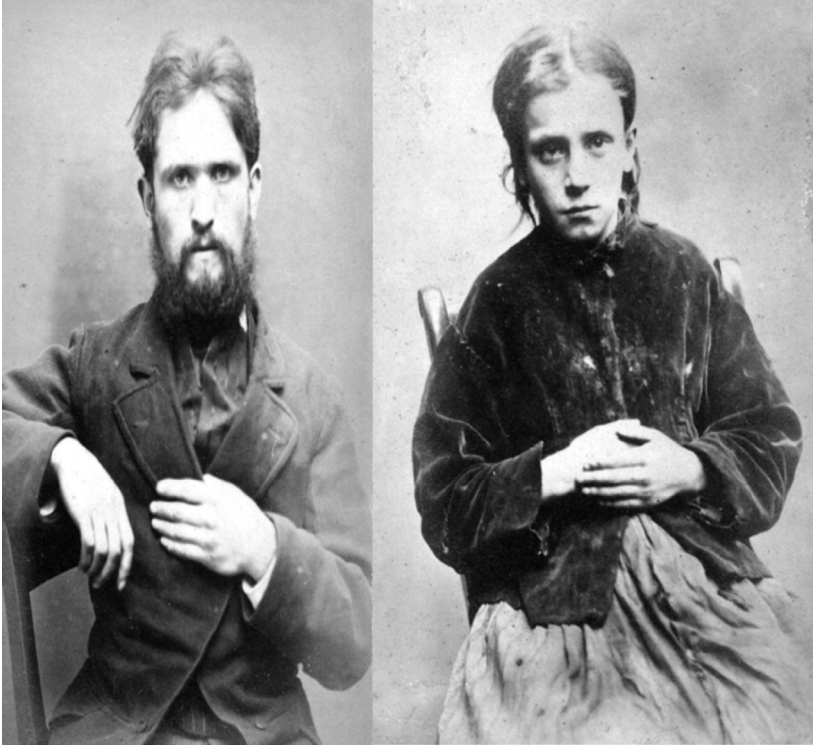
zuncu yüzyılda insan bedeni üzerinden suça eğilimli oluşun tespit edilip edilemeyeceği üzerine araştırmalar yapılmıştır. Osmanlı hapishanelerindeki ve karakollarındaki suçluların fotoğraflanmasına geçmeden önce, Avrupa'da fotoğrafın antropoloji, frenoloji ve antropometri gibi bilim dallarının kriminoloji ile kurduğu ilişkiye değinmek, bu çalışmaların suçlu kimliğinin inşasındaki rolünü anlamaya yardımcı olacaktır.

İnsan vücudunun, yüz hatlarının ve kafa yapısının kişinin karakteriyle ilgili ipuçları vereceğine dair olan görüş fizyonomi ve frenoloji gibi bilimlere olan ilgiyi arttırmış ve kriminal antropolojinin gelişiminde etkili olmuştur (Maxwell 2010, 52). 1789 yılında Johann Kaspar Lavater, *Essays on Physiognomy* adlı eserinde insanların ağız, burun, göz ve alın gibi uzuvlarının şekillerini inceleyerek kişiliklerine dair bulgulara ulaşılabileceğini kanıtlamaya çalışmıştır. Lavater'ın öncülüğünü yaptığı fizyonomik çalışmalar, bilimsellik iddiasını Franz Joseph Gall'ın kafatası üzerine yaptığı frenoloji çalışmalarıyla kazanmıştır. Ünlü kişilerin portrelerini inceleyerek kafa yapısı ile insanların eğilimleri arasında bağlantı olduğu iddiasında bulunmuştur (54). Böylelikle, suçluların kafa yapılarının ve kafataslarının incelenerek suça meyilli kişilere dair genellemeler yapılabileceği fikrini geliştirmiş ve kendinden sonrakilere bu yönde bir alan açmıştır (Finn 2009, 11).

1846 yılında New York hapishanelerindeki mahkumların fotoğrafları çekilerek Marmaduke B. Sampson ve Eliza Farnham tarafından ceza içtihatları üzerine hazırlanan *Rationale of Crime, and Its Appropriate Treatment: Being a Treatise on Criminal Jurisprudence Considered in Relation to Cerebral Organization* isimli kitapta fotoğraf ve frenoloji ilk defa resmen bir arada kullanılmış oldu (Sekula 14). Farnham böyle bir yöntemi kullanarak, ıslah edilebilir olan suçlularla iflah edilemez olanları birbirinden ayırmayı amaçlamaktaydı. Ümit vaat eden suçlular disiplinli bir dönüşüme tabi tutularak işe yarar proleterlere çevrilip topluma kazandırılabilirdi.

Darwin'ın doğal seleksiyon kavramından etkilenen kriminal antropolog Cesare Lombroso suça dair açıklamalar getirebilmek için mahkum fotoğrafları üzerine çalışan bir diğer önemli isimdir. Diğerlerinden farklı olarak Lambroso suçlulara sınıfsal açıdan yaklaşmayıp bozulmuş bir alttür olarak ontolojik bir kategorileştirmeye gitmektedir. Bu teorisini ise fotoğraflar ile ispat etmeye çalışır (Maxwell 2010, 57). Anatomiye ve yüze dair; dar alınlı olmak, oranlısız bir çene veya asimetrik gözler gibi bazı kıstaslar belirleyerek, bunlara sahip olanların doğuştan suçlu olduğunu ileri sürmüştür. Tezini kanıtlayabilmek için de bu özelliklerin ufak suçlardan yargılanarlarda değil de hapis yatanlarda görüldüğünü fotoğraflarıyla kanıtlamaya çalışmıştır (58). Suçluların yüz ve kafa yapılarının yanı sıra elleri üzerinden de bir kişinin doğası itibarıyla veya ıslah edilebilir nitelikte bir suçlu olduğunun anlaşılabileceğini varsaymışlardır. Bu sebeple karakola getirilen veya hapsedilen suçluları fotoğraflarken ellerini göstermeleri istenmiştir. Aşağıda Tyne&Wear Archives&Museums tarafından yayınlanan

Victoria dönemine ait fotoğraflarda İngiliz mahkumlar ellerini kameraya göstermektedirler. 1871-1873 yılları arasında oluşturulmuş albümdeki bütün mahkumların, kadın, yaşlı ve çocuk fark etmeksizin ellerini gösteriyor olması kriminal antropoloji alanındaki fikirlerin mahkumlara yönelik uygulamalarda ne kadar yaygınlık kazandığını gösterir niteliktedir.



Frenoloji ve antropoloji gibi çalışmalarla suçun fiziksel veya kalıtsal olarak tespit edilebileceğine ilişkin teoriler, bilimsel gerçekliğinden asla şüphe edilmeyen suçlu fotoğraflarıyla delillendirilmeye çalışılmıştır. Fakat bu derece kesin tespitleri yapabilmeyi mümkün kılacak fotoğraf teknolojisi henüz o tarihlerde gelişmemişti. 1880'li yıllarda teknik anlamdaki gelişmelerle ve fotoğrafın yaygınlaşmasıyla, kriminal anlamda esas işlevini 1882 yılından 1912 yılına kadar Paris Emniyet Müdürü olarak görev yapan Alphonse Bertillon'un suçlu fotoğraflarına yönelik standardizasyonu kazanmıştır (63). Bertillon diğerlerinin aksine suçun kalıtsal olduğuna inanmamış, bunun insanın çevresinden kaynaklanan sosyal bir olgu olduğunu savunmuştur (69).

Diğerleri gibi Bertillon da antropoloji alanında eğitim görmüştür fakat suça ve suçlulara yönelik bakış açısı bir polis olarak onu kamerayı belgeleme ve kayıt tutma özelliğiyle suç denetim altında tutmak için kullanmaya yöneltmiştir.

Bertillon bugün sabıka fotoğrafı olarak adlandırılan tekniği belirleyerek suçlulara ait fotoğrafları standardize etmeyi ve böylece polis arşivlerindeki fotoğrafların polisin suçlular üzerindeki denetimini arttırmasını sağlamıştır. Lombroso gibi Bertillon da fiziki bazı kriterler belirleyip her fotoğraftaki şahsın bilgilerinin kaydedilmesini istemiştir (Finn, 20). Fakat bunun sebebi fiziki özellikler üzerinden çıkarsamalar yaparak bir sınıflandırmaya gitmek değil, fotoğrafların aşınma durumunda kimlik tespitini kolaylaştırmaktır. Bertillon bu fotoğrafları kendi içerisinde sahiplerinin işledikleri suçların boyutuna göre tasniflemiş ve arşivlenmiştir.

Polis faaliyeti için veya sözde bilimsel bir amaçla olsun, suçlular ve mahpuslar fotoğraflanıp, sınıflandırılmış ve onlar için arşivler oluşturulmuştur. Bu sınıflandırmanın amacı, suçlu olarak addedilen ve bilgileri kaydedilen kişileri toplumsal normlara aykırı davrandıkları düşüncesiyle ayıklamak ve yönetmektir. Bu ayırıştırma, toplumda normal olanlar ve bundan sapan suçlular kategorilerinin oluşmasını sağlamıştır. Fotoğraf bir yanıyla suçluların tespit edilmesi ve ayırıştırılması için kanıt niteliğindeyken bir yanıyla da böyle bir ayırıştırma mümkün kılan esas unsurdur. Fotoğraf, suçluları toplumsal ayırışmanın ve polis kontrolünün hedefi haline getirmiş ve suçlu diye bir öznenin oluşmasında rol oynamıştır.

Osmanlı'da Mahkum ve Suçlu Fotoğrafları

Osmanlı mahkumları II. Abdülhamid döneminde fotoğraflanmaya başlanmıştır. Sultan hem şahsi ilgisiyle hem de saray merkezli yönetimi için bir çeşit denetleme yöntemi olarak fotoğrafa önem vermiştir. Yıldız arşivindeki geniş fotoğraf koleksiyonu bu ilgi ve çabanın günü-müze kalan örnekleridir. Sultan özellikle kurduğu okullar, hastaneler, yetimhaneler ve çeşitli kamusal hizmetleri fotoğraflayıp hem Osmanlı kamuoyuna hem de Avrupa'ya gönderek Osmanlı'da yaşanan gelişmeleri gösterir siyasi propagandasını geliştirmiştir. Yıldız arşivi fotoğraf albümünde araştırmacıların ve tarihçilerin Osmanlı modernleşmesini anlatmak için en çok kullandığı fotoğraflar aslında Sultan'ın da basına servis ettikleridir. Bahsedilen kamu kuruluşlarının yanı sıra rüştiye, idadiye ve çeşitli yükseköğretim kurumlarında ellerinde kitap tutan öğrencilerin, hastanelerde steril koşullarda tedavi gören hastaların veya askeri alayların fotoğrafları bize modernleşme anlatısının hep bir yüzünü göstermiştir. Fakat aynı albümdeki yüzlerce mahpusun fotoğrafları kimsenin ilgisine mazhar olamamıştır. Öğrenciler, tedavi olan hastalar ve daha birçok fotoğraf modernleşen toplum portresini temsil ederken, mahpusların fotoğrafları bu toplumsal normdan sapmayı temsil etmektedir denilebilir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda suçlular ilk defa 1888 yılında Sultan'ın emriyle saray fotoğrafçısı Kargopoula tarafından fotoğraflandı. Sultan Polis Müdürü Kamil Bey'e İstanbul'da bir hapisanede fotoğrafhane kurulması ve İstanbul'un bütün mahkumlarının fotoğraflarının çekilmesi emrini verdi. Polis teşkilatında suçlulara dair bilgi toplanmasını ve gerektiğin-

de karakollarla paylaşarak suçluların yakalanmasını hedefleyen bu projede Kargopoulos stüdyonun idarecisi olarak tayin edildi (Öztuncay 98). Bu dönemde şehrin hali vakti yerinde sakinlerinin toplumda emniyet ve asayişe yönelik artan oranda bir kaygısının olduğu dönemin gazetelerinden anlaşılmaktadır.

II. Meşrutiyet döneminde doğrudan kolluk kuvvetlerini hedef alan bu eleştiriler Abdülhamid döneminde biraz da basındaki sansür sebebiyle belediyede ve özel şirketlerdeki güvenlik görevlilerinin ihmalleri ve ihlalleri üzerinden ifade ediliyordu (Levy 2017, 157). Bu eleştiriler büyük oranda suçun sadece onu işleyen veya maruz kalan tarafın bir meselesi olmaktan çıkıp toplumsal bir olgu haline gelmiş olmasıyla ilgilidir. Gazetelerde üçüncü sayfa haberleri olarak paylaşılan veya Ceride-i Mehakim adıyla kurulan mahkeme gazetesinde davaların bütün seyrini anlatan haberlerin yayınlanması (154), işlenen suçların ve suçluların artık kamuoyunu ilgilendiren meseleler olduğunu göstermektedir.

Osmanlı'da hapishane sisteminin ve polis teşkilatının kurulmuş olmasına ve diğer pek çok alandaki reformlara rağmen dünyanın pek çok yerinde olduğu gibi Osmanlı'da da modernleşme tek yönlü bir seyir izlememekteydi. Birbirinden farklı alanlarda görülen kurumsallaşma, Abdülhamid'in kişiliğinde sembolleşen paternalist bir idare ile beraber yaşanmaktaydı. Tahta çıkışının yirmi beşinci yıldönümü vesilesiyle af ilan edeceğini duyuran Sultan, mahpusların gruplar halinde veya tek tek fotoğraflanarak her fotoğrafın altına mahkumun ismini, nereden geldiğini, hangi suçu işlediğini ve kaç yıl hapis cezası aldığını yazmalarını buyurdu. Osmanlı İmparatorluğu'nda fotoğrafın seyri ile ilgili araştırmalar yapan Engin Özendes Abdülhamid'in fizyonomide usta olduğunu ileri sürmektedir (2013, 28). Abdülhamid'in fotoğraflara bakarak kimi mahkumları affedip kimilerinin cezasının devamını buyuracak olması, Özendes'in iddiasını kanıtlar niteliktedir. El ve yüz okuma ile insanın karakterine veya kaderine dair yorumlar yapmak her ne kadar birçok toplumda gelenek haline gelmişse de Sultan'ın mahkum fotoğraflarına bakarak affedilmeye layık olacak mahkumları belirleyecek olması aynı dönemde dünyanın farklı yerindeki pratiklerle benzerlik göstermektedir. Yıldız fotoğraf arşivinde mevcut olan bu fotoğraflarda Sultan'ın isteği üzerine kameranın karşısına geçirilen mahkumlar, hanedanın, paşaların, Avrupalı tüccar ve gezginlerin fotoğraflarını çeken dönemin en meşhur fotoğrafçılarından biri tarafından fotoğraflanmışlardır. Allan Sekula'nın Avrupa'daki sarayların albümlerini inceleyerek içerisinde çok farklı profilleri barındıran bu arşivleri *all-inclusive archives* olarak nitelendirmesi (1986, 10), Abdülhamid'in sarayındaki fotoğraf albümü için de geçerli bir tanımlamadır.



Bu fotoğrafları ilginç kılan bir diğer husus ise İngiliz mahkumların fotoğraflarında da olduğu gibi Osmanlı mahpuslarının bir çoğunun ellerini gösteriyor olmalarıdır. Saygı veya hürmeti ifade eden el bağlama şekline farklı bir şekilde mahkumlar ellerini kameraya göstermektedirler. Osmanlı'da yukarıda bahsedilen nitelikte kriminal antropoloji çalışmaları mevcut olmasa da mahkumların fotoğraflanmasında bu pratiği uyguluyor olmaları akla, Polis Teşkilatı'nı Fransa ve İngiltere'deki örneklerini inceleyerek kurmuş olmaları gibi, bu literatürden ve pratiklerden haberdar olduklarını getirmektedir. Zira II. Meşrutiyet döneminde 1913 yılından itibaren çıkartılan Polis Mecmuası'nda Bertillon'un çalışmalarına dair tercüme yazılara oldukça geniş yer verilmiştir. Osmanlı polisi yeni geliştirilen tekniklerden haberdar etmeye ve eğitmeye yönelik bu teşebbüs Osmanlıların kriminoloji alanına yönelik ilgileri olduğunu göstermektedir. Mecmua'nın 14. Sayısından 28. sayısına kadar Bertillon'un yöntemlerini detaylı bir şekilde anlatan "Konuşan Portre" isimli yazı dizisine yer verilmiştir. Bu yazı dizisinin yanı sıra 1914 yılında Bertillon'un ölümü üzerine şahsını ve çalışmalarını anlatır bir yazı kaleme alınmıştır. Bertillon'un fotoğrafı polis teşkilatının hizmetine sunmasını Osmanlı polisi böyle değerlendirmekteydi: "Mumaileyh ika'olunan (vuku bulan) bir cinayeti kemal-i vuzuh ve sıhhat ile nazarlarda yeniden teksim ettirecek surette fotoğrafçılara dair yeni bir takım fenni usuller tasvir etti."

Abdülhamid dönemi mahkumları fotoğraflanırken tek tip bir yöntem belirlenmemiştir. Bu dönemde Bertillon'un Fransız polis teşkilatı için geliştirmiş olduğu sabıka fotoğrafına pek sık rastlanılmamaktadır. Hatta Kargopoulou'nun yönetimine verilen stüdyoda çekilen fo-

toğrafların, kimilerinin ayaklarında prangalar olmasa mahkumlara ait olduğuna inanmak güçtür. Kimi fotoğraflarda mahkumlar gösterişli yöresel kıyafetlerini giyerek heybetli pozlar vermekte kimindeyse ayaklarında zincirler olmasına rağmen arkadaşının elini omzuna atarak hatıra fotoğrafı çektiren iki arkadaş izlenimi vermektedir. Aşağıdaki Kargopoulo'nun stüdyosunda çekilmediği anlaşılan üçüncü fotoğrafta ortada bacak bacak üstüne atarak oturan mahpus, Sultan'ın affına mazhar olmak isteyen bir mahkumdan çok farklı bir tavır sergilemektedir.



Abdülhamid döneminde çekilen mahpus fotoğrafları bize suçlu kimliğinin oluşması için sadece hapsedilmiş olmanın yeterli olmayacağını, bunun toplumsal anlamda karşılığı olması gereken bir çeşit kimlik olduğunu göstermektedir. Foucaultcu öznesiz bir kapatılma ve hapishane anlatısının tarihsel anlamda tam karşılık bulmadığından bahsederken iktidarların o dönemlerde altyapısal eksikliklerine değinmiştik. Bu yetersizliğin yanı sıra, iktidar pasif alıcıların olduğu boş bir zeminde dağılan bir güç değildi (Göral 24). Karşı koyma, itiraz etme veya reddetme hakkı ve kabiliyeti olan farklı öznelliklerin mevcut olduğu toplumsal bir zeminde iktidarlar güçlerini yaymaya çalışırlar. Cezaevinde hapsedilmiş olmak toplumun mahkumları şeytan vari göreceği veya kendilerinin mahpus olmanın gerektirdiği kimliğe bürünecekleri anlamına gelmemektedir. Osmanlı'da mahpuslardan bazılarının fotoğraf çekilirken verdikleri pozlar veya duruşları bu durumu yansıtmaktadır. Fotoğraflardaki pozları ve duruşları, dört duvar arasında cezaya çarptırılmış oldukları halde mahkumların

kendilerini suçlu kategorisinde görmediklerini veya mahkum olmanın toplumsal anlamda suçluluğu tam olarak karşılamadığını gösterir niteliktedir.

Bu makalenin iddia ettiği gibi Osmanlı'da fotoğrafın suçlu kimliğinin oluşumundaki rolü Yıldız arşivindeki mahkum fotoğrafları ile II. Meşrutiyet döneminde iki haftada bir yayınlanan Polis Mecmuasındaki suçlu fotoğraflarıyla karşılaştırıldığında anlaşılabilir niteliktedir. Fransız polisi Bertillon'un yaptığı düzenlemeye uygun bir şekilde, okuyucuları hırsız, katil gibi suçlulara karşı uyarmak amacıyla paylaşılan fotoğraflar günümüzde de hala kullanılmakta olan sabıka fotoğrafı formunda çekilip yayınlanmıştır. Mecmuada konuyla hiçbir alakası olmasa bile yazı dizilerinin arasında neşredilen bu mahkum fotoğrafları, Osmanlı polisinin suçlulara karşı ne kadar dikkatli olduğunu ve kamu düzenini temin etmedeki gayretini göstermek amacıyla araçsallaştırmıştır denilebilir.

Sonuç Yerine

Avrupa'da ve Osmanlı'da çekilen mahkum ve suçluların fotoğrafları bize bir kez daha göstermektedir ki fotoğraf gerçeği olduğu gibi kaydedip belgeleme fonksiyonundan çok daha fazlasına sahiptir. 19. Yüzyılda fotoğrafın getirdiği bütün yeniliklere rağmen, toplumsal denetim ve baskı unsuru olarak iktidarlara sunduğu imkan aynı zamanda bazı toplumsal kategorilerin inşa sürecini etkilemiştir. Fotoğraf, objeleri veya özneleri görünür kılarken aynı zamanda onlara bir pozisyon vererek belirleyicilik vasfına haizdir. Suçluları tasnif edip daha kolay yönetmeye yönelik yapılan çalışmalar fotoğrafı gerçekliği olduğu gibi kaydetmek amacıyla kullanmış olsa da kategorize ederek fotoğraflanan bireyler için yeni yeni kimlikler oluşturmuştur. Osmanlı mahkumlarının farklı niyetlerle de olsa kronolojik olarak çekilen fotoğrafları göstermektedir ki, mahkumların kapatılmış olmaları onların hem kendileri hem de toplum nezdinde suçlu ve zararlı kişiler olarak görülmeleri için yeterli değildir.

Polis Mecmuası'nın hemen her sayısında artık hapiste olmasa da yayınlanan onlarca mahkum fotoğraflarında Yıldız arşivindeki fotoğrafların aksine "suçlu" olarak nitelendirilen kişilerin sadece başları ve üst gövdeleri çekilmiştir. Bu fotoğraflarda Bertillon'un belirlediği standartlaşmaya gidildiği görülmektedir. Diğerlerinden farklı olarak buradaki suçluların yüzlerinde veya duruşlarında herhangi bir ifade yoktur. Doğrudan kameraya değil boşluğa doğru baktırılan kişiler, topluma karşı suç işleyen bir insanın ödemesi gereken bedellerin farkındaymışçasına poz verdirilmişlerdir. Sultan'a arz edilecek fotoğraflarda mahkumların hatıra fotoğrafı çektirircesine sergiledikleri duruşlarına hiç benzemeyen bu fotoğraflar değişimi gözler önüne sermektedir. Osmanlı mahkumlarının zaman içinde çekilen fotoğrafları arasındaki farklar bize fotoğrafın toplumsal normların dışına çıkanlara suçluluk atfedilmesindeki rolünü göstermektedir. Standardize edilmiş bir yöntemle fotoğraflanmaya başlanan Osmanlı mahpuslarının kriminalize edilerek topluma sunulmasında sadece mahkumiyetlerinin değil fotoğraflanmalarının da belirleyici olduğu görülmektedir.

Kaynakça:

Birincil Kaynaklar

Yıldız Sarayı Fotoğraf Arşivi

Polis Mecmuası

İkincil Kaynaklar

Anne, Maxwell. *Picture Imperfect: Photography and Eugenics, 1870-1940*. Eastbourne: Sussex Academic Press, 2010

Aydın, M. Akif. "Ceza" TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ceza#3-osmanli-ceza-hukuku> (02.03.2018).

Battersby, Matilda . "Victorian Mugshots Reveal Nineteenth Century Interest in Criminal Anthropolohy", *Independent*. June ,27, 2012. Retrieved from: <http://www.independent.co.uk/life-style/history/victorian-mugshots->

Çelik, Zeynep. "Photographing Mundana Modernity". *Camera Ottomana:Photography and Modernity in the Ottoman Empire, 1840-1914*. Edited by Zeynep Çelik and Edhem Eldem, İstanbul:: Koç University Publication, 2015.

Ergut, Ferhan. *Modern Devlet ve Polis: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplumsal Denetimin Diyalektiği*. İstanbul: İletişim, 2015.

Ersoy, Ahmet. "Ottomans and the Kodak Galaxy: Archiving Everyday Life and Historical Space in Ottoman Illustrated Journals". *History of Photography* 40, no.3 (2016): 330-357 .

Finn, Jonathan . *Capturing the Criminal Image: From Mug Shot to Surveillance Society*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2009.

Foucault, Michel. *Büyük Kapatılma*. İstanbul: Ayrıntı. 2015

Foucault, Michel. *Hapishanenin Doğuşu*. Ankara: İmge Kitabevi, 1992.

Göral, Özgür . "19. Yüzyıl İstanbul'unda Suç, Toplumsal Kontrol ve Hapishaneler Üzerine Çalışmak". *Osmanlı'da Asayiş, Suç ve Ceza:18-20. Yüzyıllar*. İstanbul: Türkiye Tarih Vakfı.

Levy, Noemi. *Osmanlı İstanbulu'nda Asayiş 1879-1909*. Translated by Leyla Akyüz Gönen. İstanbul: İletişim, 2017.

Miller, Ruth. *Fıkıh'tan Faşizme: Osmanlı'da Günah ve Suç*. İstanbul: Ufuk, 2013.

Özendes, Engin .*Osmanlı İmparatorluğu'nda Fotoğrafçılık 1839-1923*, İstanbul: Yapı Endüstri Merkezi Yayınları, 2013.

Öztuncay, Bahattin. "The Origins and Development on Photography in İstanbul". *Camera Ottomana:Photography and Modernity in the Ottoman Empire, 1840-1914*. Edited by Zeynep Çelik and Edhem Eldem. İstanbul:: Koç University Publication, 2015.

Poole, Deborah. *Visual, Race, Economy: A Visual Economy of the Andean Image World*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Sekula, Allan. "The Body and The Archive". *The MIT Press*, 39 (Winter 1986): 3-64.

Schull, Kent. *Prisons in the Late Ottoman Empire: Microcosms of Modernity*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014

Şen, Hasan. "Osmanlı'da Hapishane Mefhumu". *Osmanlı'da Asayiş, Suç ve Ceza:18-20. Yüzyıllar*. İstanbul: Türkiye Tarih Vakfı.

Yıldız, Gültekin. *Mapusâne*. İstanbul: Kitabevi, 2012.

Tagg, John. *The Burden of Representation: Essays on Photographies and Histories*. Minneapolis:University of Minnesota Press, 1998.

<http://www.diken.com.tr/bakanlik-verileri-suclarin-yalnizca-yuzde-132sini-suriyeli-multeciler-isliyor/>

Bizans'ın Gözünden Malazgirt

Oğuz Satır*

Öz: Malazgirt Savaşı'nın, hem tarihsel arka planı hem de tarih yazımı açısından Bizans tarihi ve Bizans kronikleri ele alınarak incelenmesi gereği aşikârdır. Savaşı sadece Selçuklu perspektifinden yaklaşarak ele almak meseleyi tam anlamıyla kavramak adına doyurucu olmaktan uzaktır. Bu anlamda İslam kaynaklarının Malazgirt Savaşı hakkında verdiği bilgiler yüzeysel ve üstünkörüdür. Dolayısıyla Bizans tarihi ve kaynakları merkezli olarak mesele ele alınmalıdır. Ayrıca Bizans tarihinin XI. asrında yaşanan gelişmeler de savaşın sonucunu etkileyen önemli bir faktör olarak incelenmeye değerdir. Bu noktada Mikhael Attaleiates'in kroniği, kendisinin de savaş sırasında Bizans ordusunda bulunması nedeniyle eşsiz bir değere sahip olması bakımından temel alınıp diğer kaynaklarla da karşılaştırmalı olarak Malazgirt Savaşı, Bizans'ın gözünden yeni bir değerlendirmeye tabii tutulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Malazgirt Savaşı; XI. Asır Bizans Tarihi; Mikhael Attaleiates; Romanos Diogenes.

Giriş

Malazgirt Savaşı hem Türk hem de Bizans tarihi açısından etkileri günümüze kadar ulaşan önemde bir tarihi vakadır. Her tarihi vaka gibi Malazgirt Savaşı'nın da kendi tarihsel şartları itibarıyla eşsiz bir konuma sahip olması tabiidir. Bundan dolayı, vakanın doyurucu bir şekilde anlaşılabilmesi için savaşan tarafların her birinin o dönem içinde bulundukları durum ve şartların her bakımdan değerlendirilmesi gerekir. Ancak bundan sonradır ki, tatmin edici bir sonuca ulaşılabilsin.

Özellikle, Türk tarihçiliğinde bu hassasiyet uzun süre ihmal edilmiş ve Malazgirt Savaşı'nı inceleme işlemi, tek taraflı bir tarihçilik mesabesinde kalmaya mahkum bırakılmıştır. Bu şekilde bir anlayışla olayın sadece İslam kaynakları açısından değerlendirilip konuyla ilgili diğer kaynaklara başvurulmaması büyük bir eksiklik olagelmıştır.

Öncelikle Malazgirt Savaşı ile ilgili hiçbir çağdaş İslam kaynağı günümüze ulaşmamıştır. Günümüze ulaşan İslam kaynaklarının en erkeni XII. asırda yazılmıştır. Bununla birlikte bazı

* İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Tarih Bölümü Yüksek Lisans Programı, satir10@hotmail.com

kaynaklardaki bilgiler, dönemin çağdaşı olan kaynaklardan alınmış bilgileri içermektedir (Sümer & Sevim, 1988, ix).

Genel manada İslam kaynaklarında yer alan bilgiler, savaşın öncesi ve sonrasıyla; en önemlisi savaşın nasıl cereyan ettiği meselesi hakkında verdikleri bilgiler bakımından tatmin edici olmaktan çok uzaktır. Bu kaynaklar detaylara fazla yer verilmeyen, olaylar arasında boşluklar bulunan üstünkörü anlatılardır. Birbiriyle çelişen, açık olmayan ifadelerle de sık sık rastlanır. Bunun sebebi, savaşı gören çağdaş tarih yazarlarının bulunmaması ve eserlerin çoğunun şifahi ifadelerle dayanarak yazılmış olmasındandır. Faruk Sümer ve Ali Sevim'in de dikkat çektikleri gibi, İslam tarihçilik geleneğinde yazılan olayların, en küçük ayrıntıları bile aktarılmaya ve elde olan bütün rivayetlerin dahi verilmeye çalışıldığı bilinmektedir. Buradan hareketle, bu kaynaklardaki bilgiler esas itibarıyla Alpaslan'ın savaştan sonra Bağdat ve diğer yerlere gönderdiği fetihnamelerdeki bilgilerden alınmış olsa gerektir (Sümer & Sevim, 1988, ix).

Bu eserlerin çoğunda ortak olan, savaşın cuma günü yapıldığı; Bizans ordusu mevcudunun çok fazla olmasına mukabil Türk ordusunun mevcudunun çok az olduğu; sultanın imparatora barış teklifinde bulunduğu; imparatorun tutsak alınıp hikayesi; ve Alpaslan'ın esir imparatora çok iyi muamele ettiği gibi unsurlardır (Sümer & Sevim, 1988, ix-x).

Önem bakımından 1257'de ölen XII. asır tarihçisi Sıbt İbnü'l-Cevzi'nin *Miratü'z-zaman fi Tarihi'l-âyan* adlı eseri en tafsilatlı bilgileri veren İslam kaynağıdır. Çünkü savaştan çok sonra yaşayıp çok geç bir tarihte eserini yazmasına rağmen Malazgirt'le ilgili değerli bilgileri Alpaslan'la çağdaş Garsun-nime Muhammed bin Hilal es-Sabi'nin (ö.1088) günümüze ulaşmayan *Uyunü't-tevarih* adlı eserinden almış; hatta aynen kendi eserine koymuştur. Garsun-nime savaş sırasında halifenin inşa divanında görevlidir ve büyük olasılıkla Bağdat'tadır. Bu yüzden savaşla ilgili halifeye gelen bilgilere ulaşabilme imkanına sahip olduğundan daha ayrıntılı bilgiler verebilmiştir. Ancak bu eserdeki bilgiler de savaşın seyri hakkında bizi tatmin etmekten çok uzaktır. Savaş öncesi Selçuklu tarafında yaşananlar teferruatıyla anlatılırken savaşın nasıl cereyan ettiğini diğer kaynaklar gibi çok kısa bir şekilde geçirir (Sümer & Sevim, 1988, s. 35).

Neticede, İslam kaynaklarının anlatıları, savaşın safhaları veya nasıl yaşandığıyla ilgilenmekten çok uzaktır ve kazanılan zaferi İslam'ın Hristiyanlığa karşı üstünlüğünü ispatlamasının bir başka tezahürü olarak yansıtma eğilimindedirler. Bu motivasyonla, yaşananlar (özellikle savaş anı), maddi gerçeklerden kopuk bir anlatımla, dini söylemin bir aracı haline getirilmişlerdir (Hillenbrand, 2015, s. 18).

İslam kaynaklarının olayı her yönüyle aydınlatacak detaylı bilgilerden yoksun olması bakımından; Malazgirt Savaşı'nın birincil kaynak özelliğine sahip olmayan İslam kaynaklarından

çok, özellikle çağdaş Bizans kaynakları temel alınarak yazılması gerekliliği aşîkârdır. Bu düşünce yeni ortaya çıkmış bir tarihi anlayış da değildir:

(...) konu ile ilgili, çözülmesi gereken daha birçok meseleler vardır. Ancak bu meseleler üzerinde kesin sonuçlara varabilmek için, çağdaş Bizans, Ermeni vesair kaynaklardaki bilgilerin de toplanmasının gerektiğini söylemeliyiz. Sayıca pek çok olan Bizans tarihi mütehassıslarının, Bizans tarihi için bir dönüm noktası olan bu çok önemli konunun işlenmesini ihmal ettikleri bir gerçektir. Mamefih buna hayret etmemelidir. Bu ihmalin sadece Malazgirt Savaşı'na inhisar etmeyip Türkler ile ilgili bütün meselelere şamil olduğunu rahatça söylemek mümkündür. Bu yüzden de Bizans tarihi mütehassısları arasında Malazgirt Savaşı, Anadolu'nun fethi ve hatta Selçuklu-Bizans münasebetleri üzerinde gerçekte ilgisi olmayan birçok bilgi ve görüşle, hâlâ devam edip gitmektedir (Sümer & Sevim, 1988, vii).

Malazgirt Savaşı hakkında günümüzden yaklaşık elli sene öncesinden ve Selçuklu tarihçiliğinin önemli iki isminin, Faruk Sümer ve Ali Sevim'in imzasını taşıyan bu uzun alıntının isteği doğrultusunda, Bizans kaynakları (bu vaka için birincil kaynaklar) merkeze alınıp vakanın Bizans arkaplanı da göz önüne alınarak yazılması gerekmektedir. Bu yüzden, bu makalede; tarihyazımı konusunda yukarıda da bahsedilen kaygılar çerçevesinde vakayla ilgili kaynakların değeri tartışılacak; hem birincil kaynakların tarihsellikleri hem de Bizans İmparatorluğu'nun XI asırdaki savaş öncesi içinde bulunduğu genel durum incelenecek ve bu istikamette savaşın tek canlı tanığı olan Mikhael Attaleiates'in anlatısı merkeze alınarak savaşın tasvirine girişilecektir.

1. Bizans İmparatorluğu'nun XI. Asrı

1.1. Siyasi ve Askeri Çöküş 1025-1071

Bizans İmparatorluğu açısından 1071'deki Malazgirt mağlubiyeti incelemeye kalkıldığında, bu mağlubiyetin, istisnai bir vaka olmadığı veya sadece savaş meydanında yapılan hatalara istinaden yaşanmadığı görülecektir. Malazgirt'teki Türk zaferi, uzun süreli gelişmelerin bir sonucudur ve bu bakımdan, XI. asır Bizans tarihi, tahlil ve tahkik edilmeye muhtaçtır (Vryonis, 1971, s. 70).

Bizans XI. asrının ilk çeyreğinde kudretli imparator II. Basileios Buolgaroktonos'un (Bulgar Kasabı) (ss. 976-1025) uzun saltanatı boyunca Bizans İmparatorluğu'nun gücü doruğuna ulaşmış, içeride merkeze karşı olan bütün güçler; askeri ve bürokratik aristokrasi sindirilerek devlet hazinesi kuvvetlendirilmişti. Dışarıda ise özellikle imparatorluğun başına büyük gaileler açan Bulgar Çarlığı imha edilmiş, batıda İtalya'da ve doğuda Armenia ve Mezopotamya'da elden çıkmış topraklar yeniden ele geçirilmiş vaziyetteydi (Ostrogorsky, 2011, ss. 276-292). II. Basileios "arkasında Armenia sıradağlarından Adriyatik denizine ve Fırat'tan Tuna'ya kadar uzanan bir imparatorluk" bırakmıştı (Ostrogorsky, 2011, s. 292).

Basileios'un ölümünden sonra imparatorluk bir barış devresine girmiş; ancak bu dönem Basileios'un büyük mücadelelerle kurduğu sistemin çözülmesi ve gevşemesi dönemi olmuştur. Basileios'un halefleri, içeride ve dışarıda birçok hasma sahip olan onun kurduğu idari mekanizmayı ayakta tutup devam ettirecek kudret ve karaktere sahip değillerdir. Kardeşi VIII. Konstantinos'un (s.1025-1028) kısa saltanatını saymazsak Makedonya Hanedanı Basileios'tan sonra sükût bulmuştur. Konstantinos'un kızları Zoe ve Theodora ise yalnızca tahta çıkma konusunda diğer ailelere meşruiyet sağlamışlardır: İmparatorluk tarihinde evlilikleriyle şöhret bulmuş Zoe ilk olarak III. Romanos Argyros'la (s.1028-1034) evlenir, sonra "geç kalmış bir ihtirasın iştiağı ile" Mikhail'e aşık olup Romanos "ölmek zorunda kalınca" IV. Mikhail (s.1034-1041) imparator olur (Ostrogorsky, 2011, s. 300). Zoe son olarak IX. Konstantinos Monomakhos'la (s.1042-1055) evlenir. Zoe'nin evlilikleri sonrasında kardeşi Theodora (s.1055-1056) kendi adına hükümdar olup yaklaşık bir yıl tahtta kalır ve ondan sonra Makedonya Hanedanı resmen sona erer. İlk defa olarak Komnenoslardan İsaakios (s.1057-1059) isyan ve bir sivil savaşın ardından iktidarı devralır ve imparator olur. Ancak kendi hanedanını kuramadan tahttan indirilir ve Dukaslar iktidara gelir (X. Konstantinos, s.1059-1067 ve VII. Mikhail, s.1071-1078). Fakat Dukaslar zayıf bir anlarında askeri aristokrasiden gelen ve büyük bir felaket ve ihanetle sona eren IV. Romanos Diogenes'un (s.1068-1071) yönetimini kabul etmek zorunda kalırlar (Krallis: Attaleiates, 2012, xii).

Görüldüğü gibi, imparatorluk tahtında, Basileios'un ölümüyle Malazgirt Savaşı'na kadar olan dönemde, aslında büyük bir istikrarsızlık hüküm sürmektedir: V. Mikhail (s.1041-1042) bir halk ayaklanması sonucu ortadan kaldırılmış; VI. Mikhail (s.1056-1057) bir iç savaş kaybedip tahttan çekilmek durumunda kalmış; İsaakios Komnenos bir darbe sonucu tahttan uzaklaştırılmış; IV. Romanos Diogenes, Dukas hanedanının işine burnunu sokan biri olarak bizzat Dukaslar tarafından ihanete uğradığı Malazgirt hezimetinden sonra tahttan indirilmiştir (Krallis: Attaleiates, 2012, xii). Bu dönem istikrarsızlık dönemi olarak tanımlanabileceği gibi aynı zamanda, dönemin tarih yazarlarından Mikhail Attaleiates'in de *Tarihi*'nde ifade ettiği gibi "isyanlar ve iç savaşlar" dönemidir. Büyük filozof ve tarih yazarı Mikhail Psellos dahi devlet idaresinde yüksek görevlere sahip olan bir kimse olarak, bu dönemin büyük bir kısmında bizzat olayların içinde ve hatta başrollerdedir.

Nikephoros Phokas (s.963-969), Ioannes Çimiskes (s.969-976) ve II. Basileios (s.976-1025) gibi asker kökenli general-imparatorların güçlü ordularıyla imparatorluğun sınırlarını her tarafa genişletip, gücünü ihya etmeleri, bu dönemdeki hırslı ve yetenekli generallere emsal teşkil etmiş ve bunlar da gözlerini en büyük mevkiye dikmişlerdir: İmparatorluk tahtı. Attaleiates'in *Tarihi*'nin ilk bölümünde, imparatorluk daha henüz dışardan bir saldırıya uğramadığı zamanda Attaleiates, diğerlerinin arasında Georgios Maniakes (1043), Leon Tornikes (1047) ve İsaakios Komnenos (1057) gibi generallerin isyanlarını sayar. Bu noktadan sonra

suikastlerin, entrikaların ve isyanların sıklığı artmaktadır ve VII. Mikhail'in (s.1071-1078) saltanatı esnasında bunların çoğu, aynı anda farklı veya aynı bölgelerde sahnelenmektedir. Attaleiates'e göre imparatorluğun siyasi durumu kaos içerisindedir: Romalılar dört bir tarafa saldırı halinde olan barbarlardan daha çok kendi aralarında kavga etmeye meyyaldirler (Krallis: Attaleiates, 2012, xiii).

Basileios'un 1025'te ölümünden sonra bir nesil için imparatorluk barış dönemindedir ve hatta 1040'lara kadar fetihlerle veya ilhaklarla Sicilya ve Kafkaslar'da topraklarını genişletmiştir. Ancak yukarıda ifade edildiği gibi, siyasi istikrarsızlıklar baş göstermeye başladığı zaman, imparatorluk yeni düşmanlarla karşılaşmış ve her taraftan gelen aralıksız saldırılara maruz kalmıştır. 1071'de İtalya'daki topraklarını yeni bir düşmana, Normanlara kaybetmiştir. Tuna havzası, Türk kavimleri Peçenekler ve Oğuzların akınlarıyla istikrarsız bir vaziyettedir. En önemlisi, Küçük Asya'nın büyük bir bölümü, Selçuklu Türkleri tarafından istila edilmiştir. Anadolu'ya yapılan bu istila hareketi, 1060'larda başlamış, 1071'deki feci Malazgirt mağlubiyetiyle doruk noktasına ulaşmış ve Anadolu'yla Kafkasların daimi olarak kaybına yol açmıştır. Dolayısıyla bu dönemin kronik yazarları, 1030'larda imparatorluğun menfaatlerine karşı herhangi bir istikametten görünen hiçbir tehdit yokken çok kısa bir sürede yaşanan akıl almaz kayıpların sebeplerini; iç ve dış, siyasi veya iktisadi amillerini açıklamayı görev bilmişler ve bu doğrultuda eserlerini meydana getirmeye çalışmışlardır (Krallis: Attaleiates, 2012; Psellos, 2014; Krallis: Attaleiates, 2012, xiv).

1.2. Taşra-Merkez: İktidar Mücadelesi

İmparatorluğu Malazgirt'e götüren gelişmelerin özü, aslında sivil ve askeri parti veya bürokratik ve askeri aristokrasi arasında iktidarı ele geçirmek için yapılan şiddetli mücadelede aranmalıdır. Sivil parti başkentte tahtı ve idare mekanizmasını elinde tutmaya çalışarak; askeri parti ise taşrada özgür köylülüğü yok ederek ve küçük toprak sahipliğinin aleyhine genişleyerek kuvvet kazanma yarışına girmişlerdir. Bütün bu mücadele, Basileios'un saltanatı süresince merkezi iktidarı güçlendirme amaçlı başkentte bürokratik aristokrasi ile taşrada askeri aristokrasinin menfaatleri aleyhine takip ettiği siyasete bir aksülamel mahiyetindedir. Ostrogorsky de eserinde bu durumu "orta Bizans sisteminin çözülüşü" şeklinde ifade ederek şöyle özetlemektedir:

(...) Artık köylü ve asker arazisinin çöküşü baş döndürücü bir süratle devam etmiş ve Bizans devletinin savunma kuvvetleri ve vergi ödeme gücünü inkıza sürüklemiştir. Devletin iktisadi ve sosyal yapısı temelden değişikliğe uğramıştır. Bizans İmparatorluğu sadece feodal asalete karşı mücadeleden vazgeçmekle kalmamış, üstelik bizzat kendisi, yerine göre, daha kuvvetli olan asalet grubunun temsilcisi haline gelmiştir. Büyük arazi sahibi aristokrat tabaka artık oyunu kazanmıştır ve şimdi sadece bu tabakanın hangi kısmının üstünlük sağlayacağı sorunu bahis konusudur: Memurlar aristokrasisi mi, askeri asalet sınıfı mı?(Ostrogorsky, 2011, 296-297)

Yukarıda ifade edildiği gibi, Heraklius'un (s.610-641) kurduğu ve Basileios'un ihya ettiği sistemin devamını sağlayan yegâne unsur kudretli, karizmatik bir hükümdarın varlığıdır. Basileios'un halefleri, feodal güçlerle mücadele edecek konumda ve karakterde olmadıkları gibi zaten zikredilen tabakanın mensuplarıdır.

Bizans XI. asrının seyrini tayin edecek bu mücadelenin galibi, başlangıçta sivil parti olmuş gözükmektedir. Basileios'un reformlarıyla yıpranan askeri parti temsilcileri ikinci plana düşmüş gibidir. Bürokrasinin iktidarında bir taraftan kültür hayatı bakımından parlak bir devreye girilmişse de diğer taraftan, esas ve de pek tabii olarak imparatorluğun askeri kuvvet ve kudreti büyük ölçüde zayıflamıştır (Ostrogorsky, 2011, s. 297). Sivil partinin mensupları merkezi idarede ve senatoda görev alan bazı aristokrat aileleri (Dukas ve Monomakhos gibi) içermekte ve aynı zamanda da bu dönemde yeniden kurulan İstanbul Üniversitesi'nden mezun veya orada görev yapan (Psellos ve Ksiphilenus gibi) entelektüellerden oluşmaktaydı. Bu kişiler entelektüel dehalarıyla hükümet mevkillerinde hızla yükselmişler; hatta bizzat Psellos üniversitedeki felsefe kürsüsünden baş nazırlığa kadar yükselerek taht mücadelelerinde kilit roller oynamıştır. Son olarak sivil parti, bürokrasinin içindeki bütün memurları da temsil etmektedir. Bu partinin gücü İstanbul'da bulunmaları dolayısıyla siyasi hayatın merkezinde yer alarak imparatoru kolayca yönlendirebilme ve onu taşradaki askeri partiden izole edebilmesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca, sivil parti, imparatoru vesayet altına almakla İstanbul'daki merkezi ordu ve donanmayı kontrol ederken belki de en önemlisi imparatorluk hazinesini de tasarruf etmektedir (Vryonis, 1971, 72). Bu nedenlerden dolayı XI. asırda sivil parti, gerçek gücü elinde tutmaktadır; askeri parti mensubu generaller ise iktidarı ele alabilmek için uzun, şiddetli ve yorucu mücadeleleri göze almak zorundadırlar (Vryonis, 1971, 72).

Askeri parti ise, Anadolu ve Balkanlarda yer alan ordularda görev yapan ve aynı zamanda taşrada büyük arazi sahipliği müessesesine mensup generallerden oluşmaktaydı. Bunlar, taşrada uzun yıllara dayanan askeri-aristokrasi geleneğine sahip ailelerdendir. Taşra ordularının yönetim tekeli de facto olarak ellerinde olması ve büyük arazilere sahip olmaları bu partinin ayırıcı vasıflarıdır. Bizans'ın zirai ve askeri tarihine hakim olan, bu partinin temsilcileridir. Özetle, özellikle Basileios sonrası Bizans XI. asrında; taşrada merkezi idareye karşı bir denge ve zirai zenginlik ile birlikte askeri kuvvetiyle ihmal edilemez bir tehdit unsurunu teşkil eder (Vryonis, 1971, 72).

İşte bu güçleriyle X. asırda iktidara yükselmeyi başaran general-imparatorlar Nikephoros Phokas (s.963-969) ve İoannes Çimiskes'ten (s.969-976) sonra Basileios, uzun saltanatının hemen hemen yarısını, isyan eden generalleri bertaraf etmeye ve merkezi idareyi her bakımdan taşra aleyhine güçlendirmeye harcadı. Basileios, asi taşra aristokrasisini itaat altına almak için sert tedbirlere başvurmak zorunda kaldı: Küçük arazi sahipliğini koruyucu

kanunlar çıkartmak, büyük arazileri müsadere etmek ve sahiplerini sürgüne yollamak gibi (Vryonis, 1971, s. 72). Bu nedenledir ki, Basileios'tan sonra merkez bürokrasisi, askeri partiyi 1057'ye kadar otuz iki sene iktidardan uzak tutabilmiştir.

Basileios'un köylü-asker küçük arazi sahipliği müessesesini koruma amaçlı aldığı önlemler ve çıkardığı kanunlar muvacehesinde konulup, büyük arazi sahiplerinin boş kalan araziler ve terk edilmiş köylü toprakları için ödemekle yükümlü oldukları *allelengyon* vergisi, onun ölümünden hemen sonra kaldırılmıştır. Ayrıca, büyük arazi sahiplerinin küçük arazi sahipliğinin aleyhine genişlemesi ve topraklarını yutmasına karşın var olan kanunlar da geçerliliğini fiilen yitirmiştir. Artık büyük arazi sahipleri köylü ve asker arazilerini yutarak bunların eski sahiplerini yarı köle durumuna getirmiştir. Böylece Basileios'un üzerinde hassasiyetle durduğu küçük arazi sahipliği müessesesi ve hür köylü sınıfı ortadan kalkmaya başlar. Bunun sonucu da doğal olarak, devlet hazinesinin fakirleşmesi ve taşradan sağlanan askeri gücün çöküntüye uğramasıdır (Ostrogorsky, 2011, s. 299).

Buna ilaveten, bu dönemde, büyük arazi sahipliği elde ettiği imtiyazlara bir yenisini daha eklemektedir: "Tarihi istilâh olarak immunitas; Bizanslıların ekskusseia'sı." Yani vergi muafiyeti (Ostrogorsky, 2011, s. 305). Sonuç olarak, yarı hür hâle gelen köylülerin vergileri de artık devlete değil, büyük arazi sahiplerine akmaya başlamıştır. Zamanla mali immunitas'a kazai immunitas'ın da eklenmesiyle büyük arazi sahipleri, kendi topraklarında yargılama hakkına dahi sahip olacaklardır. Bu durum tam anlamıyla merkezi idarenin taşrada gücü yerel aristokrasiye bırakması veya kaptırmasıdır. Artık, Bizans vergi sisteminin temel birimi olan hür köylülük müessesesi ile yine Bizans ordu sisteminin temel birimi olan küçük arazi sahibi askerlik müessesesi taşra aristokrasisinin insafına bırakılmış vaziyettir. Üstelik pronöia adı verilen merkez bürokratlarına hizmetleri karşılığı olmak üzere yapılan büyük arazi tevcihleri de küçük arazi sahipliğinin çöküşünü aynı şekilde hızlandırmaktadır. Basileios sonrası merkezi idare, sivil veya askeri olsun aristokrasinin elinde olması dolayısıyla büyük arazi sahiplerinin menfaatleri doğrultusunda hareket etmektedir ve mezkur partilerin iktidar mücadelesi çerçevesinde yönetimi elinde tutan sivil parti taşrada bulunan askeri kuvvetleri dağıtma eğilimindedir: Hür köylülük yok olmaya yüz tutmuş; Bizans İmparatorluğu'nun temel idarî ve askerî bölgelerini ifade eden Themalar ve onların orduları varlıklarını yitirmiş ve eş zamanlı olarak büyük arazi sahipleri merkeze karşı daha büyük bir tehdit hâline gelmişlerdir (Ostrogorsky, 2011, ss. 89-92, 307). Bu hâliyle imparatorluk, kelimenin tam anlamıyla "feodalleşme" süreci içerisinde (Vryonis, 1971, s. 78).

Thema düzeninde küçük arazileri tasarruf eden yerli askerlerden oluşan ortazaman Bizans ordusu, sivil partinin taşrada askeri partinin gücünü kısıtlamak uğruna feda edilmesi neticesinde ücretli askerlerden oluşan merkezi ordu sistemine dönmüştür. Birçok kavimden

(Normanlar, İngiliz, Rus, Gürcü, Alanlar, Ermeni, Peçenekler ve Oğuzlar gibi) gelen paralı askerlerden oluşturulan birlikler Bizans ordusunu oluşturmaya başlamıştır. Buna mukabil themalardaki yerel birliklerin ihmal edilmesiyle imparatorluk toprakları özellikle sınır bölgeleri saldırıya açık hâle gelmiş bulunuyordu. Balkanlarda önce Peçenekler ve sonra Oğuzlar, Anadolu'da da Selçuklular 1040'lardan itibaren yaptıkları akınlarla imparatorluğu büyük sıkıntılara sokmuştur (Ostrogorsky, 2011, s. 307).

Çağdaş Psellos'un ifadesiyle "...hükmetmekten ziyade hükmedilmeye muhtaç" olan dönemin "sivil" hükümdarlarından VI. Mikhail (s.1056-1057) çok kısa saltanatında isyan eden askeri partinin lideri konumunda bulunan İsaakios Komnenos (s.1057-1059) kilisenin de desteğiyle iktidara gelerek sivil partinin otuz iki yıllık hakimiyetine son vermiş oluyordu (Psellos, 2014, s. 192). Ancak çözülmeye yüz tutmuş idare mekanizmasını düzeltmek ve çok kötü durumda olan merkezî hazinenin gelirlerini arttırmak için tedbir olarak emlakın müsadereci yoluna gidip bunu kilise arazilerine de teşmil edince kilisenin muhalefetiyle karşılaştı. Bu sefer sivil partiyle kilise ittifakı İsaakios Komnenos'u tahttan düşürdü ve yerine X. Konstantinos Dukas (s.1059-1067) imparator oldu (Ostrogorsky, 2011, s. 315). Komnenoslar askeri partinin temsilcisiyse Dukaslar da sivil partiyi temsil etmekteydiler. Askeri partiden İsaakios'un isyanından sonra duyulan korku sebebiyle ordu iyice ihmal edilmeye başlanarak mevcudu, Dukasların en büyük destekçisi olan başnazır Psellos'un bile eleştireceği şekilde azaltıldı (Psellos, 2014, s. 249). "Avrupa'nın bütün ahalisinin göç etmeyi düşündüğü" Balkanlar'daki şiddetli Oğuz akınları (1064) ve buna mukabil Anadolu'da Selçukluların Kayseri'ye kadar ilerlemelerinin (1067) hemen ardından X. Konstantinos Dukas öldü (Krallis: Attaleiates, 2012, s. 153). Yerine, İmparatorluğun iki tarafta düştüğü durumun vehametinin farkında olan kilisenin de desteğiyle askeri partinin başarılarıyla temayüz etmiş generallerinden IV. Romanos Diogenes (s.1068-1071) tahta geçirildi (Ostrogorsky, 2011, s. 318).

Romanos Diogenes'in Malazgirt Savaşı'yla dramatik bir şekilde sonlanan saltanatına kadar olan dönemde imparatorluk; siyasi, askeri ve iktisadi bakımdan bir çöküş sürecinden geçmiştir. XI. asır Bizans İmparatorluğu tarihî, siyasî olarak sivil-asker partilerinin yönetimi ele geçirme mücadeleleri; askeri olarak klasik Bizans ordu sisteminin yok edilmesi ve iktisadi olarak da merkez gelirlerinin büyük arazi sahipleri lehine yüksek oranlarda azalması şeklinde özetlenebilir (Vryonis, 1971, s. 73; Ostrogorsky, 2011, s. 307). Malazgirt'e kadar imparatorluk, sayısız isyan hareketleriyle; özellikle Balkanlar'da müteaddit defalar yaşanan düşman akınlarıyla, taşra vergi sisteminin bozulmasıyla ve paralı askerlerin ekonomiye verdiği hasarlarla uğraşmak durumunda kalmıştır. Bu yüzden, Bizans XI. asrı açısından bakıldığında Malazgirt mağlubiyeti hiç de sürpriz bir sonuç değildir.

2. Malazgirt Savaşı

2.1. Romanos Diogenes 1068-1071

Konstantinos Dukas'ın ölümünden sonra askeri partinin imparatorluğun aciliyeti en üst safhada olan düşman akınlarının önlenmesi için kuvvetli bir askeri hakimiyetin kurulması yönündeki isteklerine kilisenin de destek vermesi karşısında, Dukaslar nezdinde sivil partinin yapabilecek pek fazla bir şeyi yoktu. Muhalefetin baskısına boyun eğmek zorunda kalan İmparatoriçe Eudokia, Konstantinos ölünce isyan edip yakalanmış olan Kapadokyalı general Romanos Diogenes'le evlenerek onu tahta çıkardı (Ostrogorsky, 2011, s. 318).

Tahta çıkışı bu şekilde olan Romanos'un, dönemin çağdaşı iki kronik yazarı, Psellos ve Attaleiates tarafından çizilen portresi birbirinden çok farklı şekillerdedir. Askeri partiye mensup bir imparator olan Romanos'a, sivil bürokrasinin tipik bir temsilcisi olan Psellos'un olumlu bir şekilde bakmayacağı aşîkârdır. Aynı konjonktürden kaynaklanan sebeplerle de Romanos'un maiyetinde yer alan "taşralı" Attaleiates'in imparatora hangi gözle baktığı da apaçıktır. *Khoronographia*'da Psellos, Romanos'un saltanatını anlattığı bölümün hemen başında yeni imparatorla ilgili olumsuz düşüncelerini en başından ifade etmektedir.

(...) Eudokia tahta çıkınca adam [Romanos] gizli emellerini açığa vurdu. Derhal üzerine gidildi ve imparatoriçe merhamet edip ondan yana çıkmasaydı layık olduğu cezayı bulacaktı -imparatoriçe bu konuda hatalı davrandı. Aslında adamı idam ettirmeliydi... (Psellos, 2014, s. 261)

Attaleiates'e göre ise Romanos sadece Bizans tahtına sahip olmak için isyan etmemiştir. Onun asıl peşinden koştuğu, imparatorluğu içine düştüğü zor durumdan ve kötü idare edilmekten kurtarmaktır.

(...) o [Romanos] ciddi bir şekilde isyan etmeyi düşünüyordu; sonradan iddia edildiği gibi büyük bir iştahla gücü elde etmek ve onun avantajlarından yararlanmak için değil; akıllıca idare edilmeyen devleti ve Romalıların makus talihini yerden kaldırmak için... (Krallis: Attaleiates, 2012, s. 177)

Her ikisinin de bakış açılarının farklılığı kroniklerinde bu minvalde devam eder. İmparator tahtta kaldığı üç senede üç defa Türkler üzerine Anadolu'ya sefere çıkmıştır. 1068 ve 1069 yıllarında bizzat kendi yönettiği iki sefer sonucunda; kesin bir başarı sağlanamamış veya Türklerin Anadolu'ya olan akınlarını durdurmak mümkün olmamışsa da en azından, imparatorluğun uzun yıllardır ihmal ettiği bu bölgede bizzat imparator idaresindeki güçlü Bizans orduları kendisini göstermiştir. Ayrıca bu seferler, Türklerin Anadolu'daki faaliyetlerinin Bizans için oluşturduğu tehdidin ne dereceye ulaştığını göstermesi bakımından da mühimdir (Ayönü, 2014, s. 35). Psellos bu seferler hakkında da pek olumlu ifadeler kullanmaz hatta ağır eleştiriler getirir. Bu seferlerin sebebi olarak daha çok imparatorun şahsi ihtiraslarını gösterir (Psellos, 2014, s. 262). İlk seferinin hiçbir işe yaramadığı için ikinci sefere çıkıldığını

söyler. Ona her zaman iyi niyetle nasihat ettiğini, ihtiraslarından vazgeçirmeye çalıştığını anlatır ve herhalde imparatora karşı sarayda çevirdiği entrikalar yüzünden imparator tarafından zorla ikinci sefere götürülür. Bu nedenle kendisinin bu olayla ilgili “hâlâ töhmet altında bulunduğu” ve kimsenin onu “sadakatsizlikle ve bütün planların ters gitmesi yüzünden suçlayamayacağını” ifade eder (Psellos, 2014, s. 264). İkinci seferi de “kuru bir gürültüden” ibaret görerek imparatoru küstahlıkla suçlar (Psellos, 2014, s. 264).

Psellos olayları, genel bir şekilde kendisiyle irtibatlı olarak anlatırken; Attaleiates’in özellikle Romanos döneminde anlatısı daha ayrıntılı bir hâl alır. Ayrıca o, Romanos’un bütün seferlerine katılmıştır ve bu esnada anlatısını şahsileştirmeden, yaptığı gözlemlerle olayların daha çok nedenleri üzerinde durmaya çalışır. Örneğin hiçbir imparatorun uzun yıllar boyunca sefere çıkmamasından ve ordunun her bakımdan iç çekişmelerin kurbanı olarak tamamen ihmal edilmesinden şikâyet eder. Bu yüzden ordu “berbat bir hâldedir ve en ufak bir saldırıyı karşılamaktan bile acizdir.” İmparator ise geçmiş yılların ihmallerine rağmen iyi niyetiyle Anadolu’da Bizans hakimiyetini yeniden tesis etmek peşindedir (Krallis: Attaleiates, 2012, s. 189).

İmparator, sonuçsuz iki Anadolu seferinden sonra 1070 senesinde, Psellos ve sivil partinin entrikalarından korktuğu için başkenti terk etmek istemediğinden Manuel Komnenos’u “doğu orduları komutanı” olarak bir orduyla Anadolu’ya göndermiştir. Ancak Manuel Komnenos da bir başarı elde edememiş hatta Selçuklu şehzadelerinden Erbasan tarafından mağlup ve esir edilmiştir. Buna rağmen Alparslan’la arası açık olan Erbasan Manuel’le anlaşarak Bizans’a sığınmıştır (Ayönü, 2014, s. 37). Bunun üzerine Selçuklu komutanlarından Afşin Bey, Bizans topraklarının içlerine kadar girerek Erbasan’ı imparatorun geri istemiş ancak Erbasan’ı Selçuklulara karşı kullanmak niyetinde olan imparator onu geri vermemiştir (Krallis: Attaleiates, 2012, s. 261; Ayönü, 2014, 38; Mateos, 1987, ss. 137-138).

2.2. Mikhael Attaleiates’e Göre Malazgirt Savaşı

Malazgirt Savaşı, Ermeni, Süryani, Kıbtî ve tabii ki Bizans eserleri olmak üzere birçok kaynaktan kendine yer bulmuştur. Bu kaynaklardan en önemlisi hiç kuşkusuz savaş sırasında Bizans ordusunda bulunan ve imparator Romanos Diogenes’in maiyetinde yer alan Mikhael Attaleiates’in eseridir.

Bizans kaynaklarının Malazgirt Savaşı’yla ilgili tutumları kabaca Romanos Diogenes’e taraf-tar olanlar ve olmayanlar şeklinde ikiye ayrılabilir. İlk grup, Skylitzes ve Zonaras gibi Attaleiates’i kaynak olarak kullananlar Romanos’un tarafından olayı bakarlar (Zonaras, 2008). Sivil partinin temsilcisi Psellos da çağdaş tarih yazarları arasındadır ve askeri partinin imparatoru Romanos’a tamamen muhalif bir tutum içerisindedir. Diğer bir önemli yazar ise savaşta Bizans komutanlarından birisi olan Nikephoros Bryennius’un oğlu (veya torunu) ve aynı zamanda adaşı olan Nikephoros Bryennius’tur (Bryennius, 2008). Onun eserindeki Malazgirt anlatımı babasını aklamak üzerine kuruludur.

Diğer Hristiyan kaynakları ise Ermeni ve Süryani geleneklerinden gelen eserler “öngürebi-
leceği gibi güçlü İncil tınıları olan dini bir bakışaçısından yazılmıştır.” (Hillenbrand, 2015, s.
36). Ermeni vakanüvis Aristakes Lastiverdi olayların gelişiminde dinî bir yön görür ve dinin
terk edilmiş olması yaşanan felaketlerin sebebidir. Urfalı Mateos ise yine aynı şekildeki bakış
açısının dışında Malazgirt Savaşı'yla ilgili başka hiçbir kaynaktan geçmeyen bir bilgi verir.
Yine Süryani kaynak Suriyeli Mikhael ve Kıbtî kaynak el-Makin fazla detaya sahip olmayan
bu türdeki kaynaklardır.

Daha önce de bahsedildiği gibi, Mikhael Attaleiates'in eseri Malazgirt Savaşı hususunda en
önemli eserdir. Attaleiates, Romanos'un 1071 seferine katılarak bizatihi Bizans ordusunun
içinden tafsilatlı bir anlatımla çok değerli bilgileri bize vermektedir. Attaleiates adından da
anlaşılağı gibi Attaleia'lı (Antalya) olup 1025 civarında doğmuştur. İstanbul'a gelip hu-
kuk tahsili yapmış ve 1030'ların sonundan itibaren Bizans hukuk bürokrasisinde yer alarak
yükselmeye başlamıştır. Romanos Diogenes'in maiyetine girerek onun saltanatında ordu
yargıcı (kritai tou stratopedou) görevinde olarak imparatorun yaptığı üç sefere de katıl-
mış ve bu seferlerde gördüklerini ayrıntılı bir şekilde eserinde yazmıştır (Vratimos, 2012, s.
830). Onun bu *Tarih* adlı eseri 1034-1079 seneleri arasında yaşananları konu eder. Yaşadığı
dönemde gördüklerini ama özellikle Romanos'un saltanatını tafsilatlı bir şekilde anlatır ve
tarihi olarak da bu eser çok yüksek seviyededir. Bizans XI. asrındaki siyasi mücadelelerin bir
tarafındaki askeri partinin bir taraftardır. General-imparator Romanos'un yakın saray çev-
resine dahil olmasıyla bu dönemi tasviri daha zengin bir hâl almakta ve fakat aynı derecede
de öznellemektedir (Ostrogorsky, 2011, s. 294).

İlaveten, Malazgirt açısından eserin değeri Attaleiates'in odaklandığı nokta tamamen im-
paratorluğun doğu sınırlarında Romanos'un idaresinde Selçuklularla yaşanan savaşlardır.
Ayrıca Attaleiates aynı zamanda imparatorluğun XI. asrın ikinci yarısında düştüğü siyasî,
iktisadî ve askeri sıkıntıların sebeplerinin de peşindedir. Sivil ve asker partilerinin iktidar mü-
cadelesini eleştirir ve çağdaşları hakkında ağır ifadeler sarf eder. Bundan başka, anlatısında
olayları maddî nedenleriyle vermeye çalışır (Krallis: Attaleiates, 2012, s. 7). Ancak özellikle
Malazgirt seferini anlatırken batıl inançlardan, alametlerden, uğursuzluklardan çokça bah-
sederek eserinde dinî bir üslup da benimser.

Malazgirt Savaşı'nın çağdaşı olan diğer yazar ise Psellos'tur. Psellos 1018'de İstanbul'da do-
ğar ve çok ciddi bir eğitim alarak 1045'de İstanbul'da yeniden kurulan üniversitede “Filo-
zofların Konsülü” unvanıyla felsefe kürsüsünün başına getirilir. Başkent siyasî hayatında ve
özellikle sivil parti imparatorlarının üzerinde çok etkili bir figür hâline gelir. Hatta Konstan-
tinos Dukas (s. 1059-1067) zamanında başnazır bile olur. Kaleme aldığı *Khoronographia* adlı
eserinde 976-1077 seneleri arasının tarihini anlatır. Eserinde, dış meselelere fazla değinme-
den genelde iç politikada ve sarayda yaşananlarla ilgili genel tasvirler yapar. Sivil partinin

en önemli temsilcilerinden biri olarak Romanos'a karşı duyduğu nefret onunla ilgili bölümde açıkça görülür. Bundan dolayı *Khoronographia*'da Malazgirt hezimetini tamamen imparatora yükleyerek onu şiddetle eleştirir. Ancak savaşla ilgili herhangi bir detaya yer vermez.

Görüldüğü üzere Malazgirt Savaşı'yla ilgili elimizde var olan Attaleiates'in eseri hem ayrıntı açısından hem de güvenilirlik açısından en önde gelen kaynaktır. Zaten savaş sırasında bulunduğu eşsiz konumundan ötürü, verdiği bilgileri doğrulayacak seviyede bir kaynak da yoktur (Vryonis, 1971, s. 101).

Romanos Diogenes Selçuklulara karşı yaptığı ilk iki seferden ve Manuel Komnenos'un idaresindeki 1070 seferinden de istediği sonucu alamadığından Anadolu'yu Türklerden temizlemek adına kesin bir netice almak için baharın başlangıç günü olan 13 Mart 1071'de bir defa daha başkentten ayrılır (Krallis: Attaleiates, 2012, s. 261). Attaleiates yine imparatorun maiyetinde olarak bu sefere de katılmıştır ve eserinde bu seferi anlattığı bölümde ordunun sefer yolunda başına gelen kötü ve "uğursuz" olayları sıralayıp âdeta ordunun ve imparatorun akıbetinin ne olacağını okuyucuya önceden sezdirir. Romanos ordusuyla doğuya doğru ilerlerken başına birçok kaza ve uğursuzluk gelir. Bazen de ordusunun moral ve maneviyyatını bozan çirkin manzaralarla karşılaşır. Gri bir güvercin Boğaz'dan Anadolu'ya geçirilken imparatorun eline konar; bazıları bunu iyiye yorarken bazıları da bir musibetin yaklaşmakta olduğuna delalet ettiğini söyler (Krallis: Attaleiates, 2012, ss. 262-263). Ardından doğu seferlerinde âdet olduğu üzere imparatorluk çadırı Anadolu'ya geçince Nea Kome denilen yere kurulacağına ordugâh Helenapolis'e kurulmuştur. Ancak yöresel adı Eleinopolis (Sefil Şehir) olan bu yerin seçilmesi askerler tarafından kesinlikle uğursuzluğa işaretir (Krallis: Attaleiates, 2012, s. 263). Hakikaten de imparatorluk çadırı kurulduktan sonra merkez direği devrilince çadır çöker. Bu noktada Attaleiates bu gibi olayların manasının ciddi bir şekilde incelenmesi gerektiğini söyleyerek, zamanının insanlarını bu gibi işaretleri önemsemedikleri için eleştirir (Attaleiates, 2012, ss. 264-265). Ancak imparatorun kendisi de bunlar gibi batıl inançlardan dolayı telaşa kapılmamış gibi gözükmür ve Dorylaeum'a (Eskişehir) ve Anadolu ordusunun toplanma yeri olan Anatolicon themasına doğru yoluna devam eder. Yine burada da talihsizlikler başından ayrılmaz; kendisi ve maiyeti için inşa edilen bina yanmaya başlar ve çok değerli atları, zırhları, silahları ve arabaları ateşler içinde kalır (Krallis: Attaleiates, 2012, s. 265). Yolculuk her şeye rağmen Anadolu'nun içlerine doğru devam eder ve Bizans ordusu Kapadokia'daki askeri bir üs olan Krya Pege (Soğuk Sular) adlı yerde Alman paralı askerlerin saldırısına uğrar (Krallis: Attaleiates, 2012, s. 269; Vryonis, 1971, s. 97). Buradan sonraki durak olan Sebasteia'da (Sivas) bölgenin sakinleri Rumlar komşuları Ermenileri imparatora şikâyet eder. Bu bölgede geçen sene yapılan seferde Türklere ağır bir şekilde mağlup olan Manuel Komnenos'un birliklerinden kalan işaretleri görülür ve bu da uğursuz bir işaret olarak yorumlanır (Krallis: Attaleiates, 2012, s. 269). Ordu doğudaki son ikmal nok-

tası olan Thedosioupolis'e (Erzurum) hareket eder burası: "İmparatorun da ilan ettiği üzere herkesin iki aylık yiyecek tedarikini sağlayacağı yerdir; çünkü buradan sonra iskan edilmiş ıssız bölgelere doğru yol alınacaktır." (Krallis: Attaleiates, 2012, s. 271). Ordunun doğruya yürüyüşü, Attaleiates'in de vurguladığı "uğursuz alametlerden ve korkutucu sahnelerden" ötürü oldukça moral bozucu, maneviyat kırıcı bir etki yaratmış gibi gözükmektedir (Vryonis, 1971, s. 97). Paralı askerler isyan etmiş, Rumlar Ermenilerle anlaşmazlık içindedir ve bunlar yetmezmiş gibi askerler, bir önceki sene yapılan seferde Bizans birliklerine ne olduğunu görmüştür ki, bütün bunlar akıbetlerinin ne olacağı hakkında düşündüklerini bize göstermesi bakımından önemlidir.

Romanos ordusuyla Erzurum'dan Van Gölü civarlarına Malazgirt ve Ahlat'ı alma niyetiyle yürümeye devam eder. Sultan Alpaslan ise Bizans topraklarıyla doğrudan ilgilenmemekte, Suriye ve Mısır'ı almayı hedefleyerek Fatımiler üzerine sefer çıkmıştır ve Halep'tedir. Bu nedenle Romanos'un bu seferi onun için büyük bir sürpriz olmuştur. Bütün ağırlıklarını bırakarak süratle imparatoru karşılamak için Doğu Anadolu'ya yönelir (Ayönü, 2014, s. 40). Romanos ordusunu ikiye bölerek İskit paralı askerlerini yağma ve talan için; arkalarından da Frank diye adlandırılan Alman paralı askerlerini başlarında liderleri Rouselios (Roussel de Bailleul) olduğu halde Ahlat'a gönderir. Kendisi ise önceki yıl Alpaslan'ın alıp içerisine bir garnizon yerleştirdiği Malazgirt'i geri almak için arkadan devam eder. Burayı ele geçirdikten sonra çok uzakta olmayan Ahlat'taki birliklerine katılacaktır (Krallis: Attaleiates, 2012, s. 273). Bu noktada Roma-Grek tarih yazımı geleneğine uygun olarak Attaleiates de eserinde, İskit tabirini Tuna'nın ötesindeki ve İran coğrafyasındaki Türkî kavimlere yani Peçenekler, Oğuzlar, Kumanlar için eski zaman İskitlerine tıpa tıp benzedikleri için kullanıldığını belirtmek gerekir. Bu yüzden anlatısında kullandığı İskit, Oğuz veya Selçuklu tabirleri aynı anlamı ifade eder.

Malazgirt'teki Türk garnizonu göz ardı edilebilir bir kuvvettir ve zaten hemen hiç dirençle karşılaşmadan düşecektir. Bu rahatlıkla imparator, en seçme birliklerini içinde allagion denen kendi hassa birliği de dahil olmak üzere Ioseph Trachaneiotēs'in emrine vererek, sayısız düşman askerinin üzerlerine geldiğini rapor eden İskit ve Frank birliklerine yardım etmek için onları da Ahlat'a gönderir (Krallis: Attaleiates, 2012, s. 273). Psellos imparatoru, ordu-sunu ikiye bölmesi konusunda ağır bir şekilde eleştirerek savaşın kaybını önemli ölçüde bu karara bağlar (Psellos, 2014, s. 266). Attaleiates ise imparatorun stratejisini izah etmeye çalışır:

İmparatorun ordusunu ikiye bölerken kafasındaki şey şuydu: Malazgirt'i mümkün olduğunca çabuk bir şekilde alıp oradaki işleri kısa sürede düzene koymayı umuyordu. Fakat eğer ordu kendisini ani bir düşman saldırısı karşısında bulursa, hemen hızlı bir şekilde fazla uzakta olmayan ordusunu yardıma çağırabilirdi.

İmparator bu kararı Leo Diabetenos'un "sultanın imparatorun ordusundan korkarak Babil'e doğru kaçtığı" haberini ihtiva eden istihbarat raporuna güvenerek vermiştir (Hillenbrand, 2015, s. 273). Ancak Alpaslan çok hızlı bir şekilde İran'a doğru dönerken Malazgirt'ten kaçanlardan aldığı bilgilerle kuşatma altındaki şehre yardıma gelmeye karar verir. Bu noktada sultanın istihbarat kaynaklarının çok etkili bir şekilde çalıştığını görmek mümkündür. Hatta sadece Urfalı Mateos'un tarihinde geçen bilgiye göre, sultan bir firari gibi İran'a doğru ilerlerken bu sırada Bizans ordusunun içindeki "hainler" sultana: "Kaçma, çünkü ordunun büyük kısmı seninle beraberdir" şeklinde haber gönderirler. Urfalı Mateos, ordunun ikiye bölünme meselesinde de yine aynı "hain adamların" rol oynadığını öne sürerek onların imparatora: "Ey imparator, senin muazzam orduna karşı gelebilecek hiçbir kuvvet yoktur. Askerlerin, yiyecek aramak için karargahtan çıkmışlardır. Onları, muharebe gününde aç kalmamaları için ordulara taksim et ve salver." dediklerini yazar. İmparatorun bunlara uyararak ordusunu dağıtmasından sonra aynı hainler durumu sultana bildirirler (Mateos, 1987, s. 142). Olayların bizzat içinde olan Attaleiates tartışılan bu kararı, hem Psellos'un cehalet açıklamasından hem de Urfalı Mateos'un iddia ettiği içerideki hainler tezinden ziyade meseleyi yukarıda gösterildiği gibi stratejik açıdan değerlendirerek yanlış görmez ancak planın istihbarat eksikliğinden dolayı başarıyla uygulanamadığını ifade eder (Krallis: Attaleiates, 2012, s. 275). Çünkü sultan hiçbir şekilde haber alınmadan aniden Malazgirt'e gelmiştir. Ayrıca imparatoru ordusunu dağıtmasından ötürü eleştirenlere de sert bir cevap verir:

(...) ama insanların çoğu, imparatorun orduyu neden ikiye böldüğü konusunda cahil olduklarından bu hareketi, önümüzde açık olarak duran sebebini kafalarıyla veya kalpleriyle hesaba katmadan düzgün bir şekilde yapmamakla itham ediyorlar (Krallis: Attaleiates, 2012, s. 275).

Bu arada Attaleiates Malazgirt'teyken başka bir uğursuz olayın yaşandığını aktarır. Bizans askerlerinden biri, bir Türk'ün eşeğini çalar. Bunu duyan imparator askere cürmün hakettiği cezadan çok daha ağır bir ceza verir. Burnunun kesilmesini emreden imparatora yalvaran asker Meryem'in kutsal ikonasına hürmeten affedilmek ister. Ancak ikonanın kudsiyeti dahi imparatoru yumuşatıp kararından vazgeçiremez. Attaleiates burnun kesilmesi üzerine "o an Tanrı'dan büyük bir intikâmın üzerimize geleceğini hissettim" der (Krallis: Attaleiates, 2012, s. 279).

Malazgirt'i ele geçirdikten sonra, Ahlat'taki asıl birlikleriyle birleşmek için yola çıkmaya hazırlanan Bizans ordusu karşısında sultanın birliklerini bulur. İmparator bunların sadece herhangi bir emirin emrindeki yağma yapan Türk birlikleri olduğunu düşünür. Nikephoros Bryennius'u bunları karşılamak için gönderir (Hillenbrand, 2015, s. 274). Ancak Bryennius bu birlikler karşısında zor duruma düşer ve acilen destek gönderilmesini talep eder. İmparator hâlâ durumun farkında değildir ve önce Bryennius'u korkaklıkla suçlar fakat sonra Ermeni Basilakes'i yardıma gönderir. Basilakes Türklerle karşılaşır taarruz eder; geri çekilen Türkleri "çılğınca" takibe başlar ancak yaralanıp esir düşer (Krallis: Attaleiates, 2012, s.

283). Esaret haberi ordugâha ulaşınca herkesi bir korku kaplar. Karanlık çökünce Türkler tekrar belirir ve ordugâhın dışındaki İskitlere saldırırlar. Onlar da kaçarak içeri girmeye kalkınca içerdekiler Türklerin ordugâha girdiğini zanneder. O gece ayın olmamasından dolayı kaçanla kovalanan birbirinden ayırt edilemez zira, kimin kim olduğu belli değildir (Krallis: Attaleiates, 2012, s. 285). Attaleiates, İskitli paralı askerlerin her açıdan Türklere benzediklerini belirterek onları birbirlerinden ayırt etmenin imkânsızlığından bahseder. Gece boyunca kampın etrafında Türkler, Bizans ordusunu rahatsız ve tahrik etmeye devam ederler. Vaziyet öyle korkunçtur ki tehlike karşısında kimse uyuyamaz ve hatta Attaleiates'in ifadesine göre "herkes böyle şeylere şahit olacağına ölüm daha tercih edilebilir" gözükmektedir (Krallis: Attaleiates, 2012, s. 285). Ertesi gün İskitlerin komutanlarından Tamin bir kısım askeriyle beraber Türklerin tarafına geçer. Bu olay Bizanslıları derin bir şüpheye düşürür. Kalanların da taraf değiştirebilecekleri zannına kapılırlar. Bizzat Attaleiates'in imparatoru tereddütlerinden kurtarmak amacıyla onlara âdetleri üzere sadakat yemini ettirme teklifi kabul edilir (Krallis: Attaleiates, 2012, s. 289).

Romanos bir an önce Türklerle karşılaşmayı istemektedir. Ancak birliklerinin çoğunu ve en seçkinlerini Ahlat'a gönderdiğinden mütereddit bir hâldedir. Onları geri çağırması olsa bile bir engelin onları geri gelmekten alıkoyduğunu düşünür hem zaten zamanında da gelemeyeceklerdir. Bu yüzden imparator elindeki askerlerle ertesi gün savaşa girmeyi kararlaştırır (Krallis: Attaleiates, 2012, s. 289). Ancak Tarchaniotes ve Rouselios'un emirlerindeki Oğuz, Frank ve Bizans birlikleriyle birlikte sultanın geldiğini duyunca imparatora haber verme zahmetinde dahi bulunmadan Ahlat'tan Bizans topraklarına kaçtıkları Romanos için meçhuldür (Attaleiates, 2012, s. 289; Vryonis, 1971, s. 99).

Bu arada, beklenmedik bir şekilde, barış teklifiyle bir elçi heyeti sultan tarafından imparatora gönderilir. İmparator heyeti kabul eder ve barış yapılabilmesi için sultanın ordugâhını boşalttıktan sonra imparatorun oraya ordugâhını kurması gerektiğini söyler. Heyete güvenle geri dönebilmeleri ve mesajın doğruluğunu sultanın anlaması için nişane olarak bir haç verilir. Ancak Attaleiates'e göre bu büyük bir hatadır ve bu sefer boyunca kaydettiği altıncı "uğursuz" olaydır. İmparator böylece bilmeden zafer nişanesini düşmana hediye etmiştir: "Çünkü savaşın başlamak üzere olduğu zamanda böylesi bir simgeyi düşmana vermemek gerekirdi." (Krallis: Attaleiates, 2012, s. 291)

Barış teklifine karşı imparatorun danışmanları ya da Mateos'a göre "hainler" veya Bryennius'a göre "dalkavuklar" imparatora, sultanın ordusunun zayıf olduğu ve korktuğu için barış yapmak istediğini üstelik bu teklifinin zaman kazanmak için oyalama taktiği olduğunu ve takviye birlikleri ulaşır ulaşmaz sultanın geri dönüp hemen saldıracağını; bu yüzden barış teklifini reddedip savaş yapması gerektiğini söylerler (Krallis: Attaleiates, 2012, s. 291). İmparatorun ikna olması için başka önemli nedenler de yok değildir. Bu sefer dolayısıyla

yaptığı harcamalara nazaran önceki iki seferdeki gibi kesin bir netice alamadan İstanbul'a dönerse iktidarının tehlikede olacağını çok iyi bilmektedir ve muhalefet partisinin, Psellos ve Dukasların eline bu kozu vermek istememektedir. Ayrıca mâlî nedenlerden dolayı yakın gelecekte böyle bir kuvvet toplaması da imkânsızdır ve önceki seferlerinde karşılaşmak için çok uğraştığı sultanın kendisi de bizzat karşısındadır. Bu nedenlerle Romanos kendince mantıklı olan kararı verir: Bir daha asla karşısına çıkmayacak böylesi bir fırsatı şimdi kullanacak; neticeyi zorla elde edecektir (Vryonis, 1971, s. 100).

Savaş gününde ordugâhını korumak için hiç birlik bırakmadan ordusunun tamamını savaş düzenine sokar. Bryennius sol kanadı, Alyates sağ kanadı alır; imparator ise merkezdedir. Andronikos Dukas ise ihtiyat birliklerine komuta edecektir. İmparator saldırıya geçtiğinde sultan geleneksel Türk savaş taktiği mucibince geri çekilmeye başlar. İmparator ikinci vaktine kadar takibe devam eder. Ancak karanlık çökmek üzere olduğundan pusuya düşmemek ve ordugâhı koruyacak hiçbir birliğin bırakılmamış olmasından dolayı Türklerin orayı ele geçirme ihtimalini de ortadan kaldırmak için geri dönmeye karar verir (Krallis: Attaleiates, 2012, s. 293). Bu ana kadar iki ordu arasında herhangi bir çarpışma yaşanmamıştır. Alpaslan, az sayıdaki askeriyle doğal olarak Bizans ordusuyla meydan muharebesine girmek istemektedir. İmparatorluk sancağının geri döndüğünü gören yakındaki birlikler düzenli bir şekilde geri dönerken uzakta kalan birlikler sancağın ters çevrildiğini görünce imparatorun yenildiğini düşünürler (Krallis: Attaleiates, 2012, s. 293). Buna ilave olarak muhalefet partisinin temsilcisi Andronikos Dukas bilerek imparatorun yenildiğini, bozgun halinde kaçtığı söylentisini yayar ve kendisi de birliklerini alarak savaş alanını terk eder. Andronikos'un ihaneti konusunda bütün Bizans kaynakları müttfiklerdir. Tepelere yerleşmiş Türk birlikleri Bizans ordusunun bozgun hâlinde kaçtıklarını görünce hemen sultana haber verip geri dönmesini söylerler. Alpaslan süratle geri gelir ve askerlerinin kaçmasını önlemeye çalışan imparatoru kuşatır. Etrafında kalan az sayıda askerle direnmeye çalışsa da yaralanır ve esir edilir (Krallis: Attaleiates, 2012, s. 297).

Yani Attaleiates'e göre aslında, Malazgirt'te iki büyük ordu arasında bir meydan muharebesi yaşanmamıştır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, Malazgirt Savaşı; herhangi en ufak bir çatışmaya girmeden savaş alanından kaçan Bizans ordusunun büyük bölümünden Romanos ve yanında kalan bir miktar askerin, düzensiz bir şekilde geri çekilirken küçük bir direnişin ardından Alpaslan tarafından esir ediliş olayıdır. Bir anlamda imparator Alpaslan'a değil; kendi ordusuna ve onu bu hâle getiren Bizans'ın XI. asırdaki iç gelişmelerine mağlup olmuştur. Alpaslan ise savaşın başında Halep'te dezavantajlı bir konumda bulunmasına rağmen aldığı istihbaratı iyi değerlendirip verdiği hızlı ve etkili kararlarla gidişatı lehine çevirmeyi başaramamıştır. Takip ettiği sağlam stratejisi sayesinde, Halep'ten İran'a kaçmaktan vazgeçip aniden Malazgirt'e yönelmesi savaşın kaderini değiştiren en önemli hamlesi olmuş; sadece dört bin civarındaki hassa birliğiyle tarihte ilk defa olmak üzere Bizans imparatorunu esir almış ve "Bizans'a tarihinin en büyük felaketini yaşatmıştır." (Runciman, 1954, s. 64)

3. Sonuç

Bizans tarihinde ilk defa olarak bir Bizans imparatoru bir savaşta yenilip esir düşmüştür. Bu bakımdan sonuçları çok önemli olan savaşın detayları tekrar incelendiğinde, 1071'e kadar, XI. asırda imparatorluğun geçirdiği kayda değer değişimin izlerine rastlamak mümkündür. Andronikos Dukas'ın ihaneti sadece ve sadece sivil ve asker partilerinin sahnelediği uzun ve amansız mücadelenin en dramatik ve en tipik hareketlerinden birisidir. Ne yazık ki, imparatorluk için bu ihanet, bürokratlar ve generaller arasında uzun süredir oynanan taht oyunlarının son sahnesi değildir. Sonraki on yıl içerisinde de, o güne kadar ki imparatorluk tarihinin en büyük felaketinden ders alınmadığı görülür.

İskit paralı askerlerinin Türklerin tarafına geçmeleri de XI. asırdaki aynı oyunun farklı bir sahnesidir. Hür köylülüğün ve küçük arazi sahipliğinin ihmal edilmesi sonucu thema ordularının terhis edilmiş olması ve paralı askerlerin istihdamı, sivil partinin taşradaki generaller aleyhine güttüğü politikalar sonucudur. Paralı askerlerin barış zamanı aslan, savaş zamanında kuzuya dönüştükleri söyleminin tipik tezahürlerine de Romanos'un 1071 seferinde müşahade edilmiştir: Ahlat'a gönderilen Rouselios'un Frankları ve İskitler'in sultanın yaklaştığını duyunca düpedüz kaçımları ve Almanların daha seferin başında isyan etmeleri gibi. Bu minvalde, Sivas'ta yaşanan Rumlarla Ermeniler arasındaki anlaşmazlıklar, XI. asırda yaşanan, dinî inanıştaki farklı yaklaşımlarının ortaya çıkardığı düşmanlıklar yine Bizans ordusunun yapısal sıkıntılarından birini oluşturmuştur: Savaş alanını ilk terk edenler Ermeni askerlerdir.

Bunun dışında tarihyazımı açısından savaşla ilgili kaynaklara bakıldığında Bizans kaynaklarının ve özellikle savaşın canlı tanığı Attaleiates'in sağladığı ayrıntılı bilgilerin değeri İslam kaynaklarının anlatılarıyla mukayese edildiğinde ortaya çıkar. Bu anlamda doğal olarak İslam kaynaklarında bulamayacağımız Bizans cephesinde savaş öncesinde ve savaş sırasında neler yaşandığı gibi detaylar dışında diğer Bizans kaynaklarında da rastlanılamayacak değerli ayrıntılara, Attaleiates'in eserinde ulaşılabilir. Bunlardan en önemlisi savaş anıyla ilgili aktarılan bilgilerdir. Buradan, özellikle İslam kaynaklarında yer aldığı veya tasavvur edildiği gibi savaşın, büyük mevcutlu ordular arasında bir meydan muharebesi şeklinde yapılmadığının bilgisine sahip olmak mümkündür.

Özetle, Attaleiates'in anlatısını takip ederek çizdiğimiz bu tablo; Bizans XI. asrında yaşanan siyasi, iktisadi ve askeri bütün gelişmelerin Malazgirt Savaşı'nın ana belirleyicileri olduğu yönündedir. Bizans İmparatorluğu'nun bu savaşı kaybetmesi sadece, Romanos'un aldığı yanlış kararlar veya Alpaslan'ın mükemmel savaş yönetimine bağlanamaz. Sultanın 1071'deki zaferi önemli ölçüde Bizans'ın zikredilen iç gelişmelerinden kaynaklanmaktadır.

Kaynakça

- Abdurrahman İbnü'l-Cevzi. (2014). *el-Muntazam fi tarih'l-ümem'de Selçuklular (H.430-483=1038-1092)*. trc. Ali Sevim. Ankara: TTK.
- Angold, M. J. (1997). *The byzantine empire, 1025–1204. A political history*. Londra: Longman.
- Dirimtekin, F. (1943). *Malazgirt meydan muharebesi*. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi.
- Gregory Abu'l Faraj. (1999). *Abu'l-Faraj tarihi, I,II*, trc. Ömer Rıza Doğrul, Ankara: TTK.
- Hillenbrand, C. (2007). *Turkish myth and Muslim symbol: The battle of Manzikert*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ioannes Zonaras. (2008). *Tarihlerin özeti*, trc. Bilge Umar. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- İbnü'l-Adim. (2014). *Zübdetü'l-Haleb min tarihi Haleb'de Selçuklular (H.447-521=1055-1127)*, trc. Ali Sevim, Ankara: TTK.
- Köymen, M. A. (1972). Anadolu'nun fethi ve Malazgirt meydan muharebesi. *Malazgirt zaferi ve Alp Arslan*, İstanbul, 67-142.
- Köymen, M. A. (Ağustos 1977). Malazgirt meydan muharebesinde rol oynayan unsurlar. *Milli Kültür*, 8, 6-11.
- Köymen, M. A. (1963). *Selçuklu Devri Türk Tarihi*. Ankara: TTK.
- Malazgirt armağanı*. (1971). Ankara: TTK.
- Mikhael Attaleiates. (2008). *Tarih*. trc. Bilge Umar, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Mikhael Attaleiates. (2012). *The history*. İng. trc. Anthony Kaldellis ve Dimitris Krallis. Cambridge: Harvard University Press.
- Mikhail Psellos. (2014). *Khronographia*. trc. Işın Demirkent. Ankara: TTK.
- Nikephoros Bryennius. (2008). *Tarihin Özü*. trc. Bilge Umar. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Ostrogorsky, G. (2011). *Bizans devleti tarihi*, Ankara: TTK.
- Runciman, Steven. (1954). *A history of the Crusades*. I. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sevim, A. (1971). Malazgirt meydan savaşı ve sonuçları. *Malazgirt armağanı*. Ankara: TTK. 219-230.
- Sevim, A. (2003). Malazgirt muharebesi. *Diyanet İslam ansiklopedisi*. XXVII. 481-483.
- Sümer, F. ve Sevim, A. (1988). *İslâm kaynaklarına göre malazgirt savaşı (metinler ve çevirileri)*, Ankara: TTK.
- Sümer, F. (1975). Malazgird savaşına katılan Türk beyleri. *Selçuklu araştırmaları dergisi*. IV. 197-207.
- Sıbt İbnü'l-Cevzi. (2011). *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-âyân'da Selçuklular*. trc. Ali Sevim. Ankara: TTK.
- Turan, O. (1971). *Selçuklular zamanında Türkiye*, İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu.
- Urfalı Mateos. (1987). *Urfalı Mateos vekayinamesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un zeyli (1136-1162)*. trc. Hrant D. Andreasyan. Ankara: TTK.
- Vratimos, A. (2012). Was michael Attaleiates present at the Battle of Manzikert?. *De Gruyter*. 829-840.
- Vryonis, Jr. S. (1998). A personal history of the history of the battle of Mantzikert. *E Byzantine Mikra Asia*, Atina. 225-244.
- Vryonis, Jr. S. (1971). *The decline of medieval Hellenism in Asia Minor and the process of Islamization from the eleventh through the fifteenth century*. Berkeley: University of California Press.
- Vryonis, Jr. S. (1992). The Greek and the Arabic sources on the battle of Mantzikert (1071 A.D.). *Byzantine studies*. Essays on the Slavic world and the eleventh century, ed. S. Vryonis, Jr. New Rochelle. 125-140.
- Vryonis, Jr. S. (2000). The Greek and the Arabic sources on the eight day captivity of the emperor Romanus IV in the camp of the sultan Alp Arslan after the battle of Mantzikert. *Novum Millennium*. Studies on Byzantine history and culture dedicated to Paul Speck, ed. C. Sode ve S. Takacs. Aldershot. 439-450.

Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK) aracılığıyla, genç bilim insanlarını bir araya getirerek, aralarındaki iletişimi ve etkileşimi mümkün kılınması ve ortak dil ve yöntem geliştirilmesine katkı sağlanması hedeflenmektedir. TLÇK vesilesiyle, Türkiye'nin farklı üniversitelerinde lisansüstü düzeyde çalışmalar yapan araştırmacı, uzman ve bilim insanları bir araya gelerek çalışma alanlarında çok yönlü bir iletişim ve tecrübe aktarımının paydaşı olma ayrıcalığına sahip olmuşlardır. Böylelikle, Türkiye'deki lisansüstü çalışmaların niteliğinin artırılması ve sosyal bilimler alanındaki çalışmaların teşvik edilmesi hedeflenmektedir. 7. TLÇK, İlmi Etüdler Derneği ve Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi iş birliğiyle 9-12 Mayıs 2018 tarihleri arasında Burdur'da gerçekleştirilmiştir. Edebiyat, Eğitim, Felsefe, Hukuk, İktisat, İlahiyat, İletişim, İşletme, Mimarlık & Şehircilik, Psikoloji, Sanat, Siyaset Bilimi, Sosyal Politikalar, Sosyoloji, Tarih ve Uluslararası İlişkiler disiplinlerinde 3 gün boyunca, 32 oturumda tebliğler sunulmuştur. 7. TLÇK Bildiriler Kitabı, kongrede sunulan tebliğlerin kongre mekânıyla sınırlı kalmaması idealinden hareketle hazırlanmış kapsamlı bir derlemedir. Kongre'de sunulan 72 bildiri kongre sonrasında hakemlik ve editörlük süreçlerinden geçirilerek 4 ciltlik bir kitapta toplanmıştır. Elinizdeki bu cilt, kongre kapsamında Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler, Sosyal Politikalar, Sosyoloji ve Tarih alanlarında sunulan 21 bildiriden oluşmaktadır.



Burdur
Mehmet Akif Ersoy
Üniversitesi

TÜBİTAK |  TÜRKİSH AIRLINES
Taraından Desteklenmektedir.