

SOSYOLOJİ

ALANINDA ULUSLARARASI ÇALIŞMA VE DEĞERLENDİRMELER

EDİTÖRLER

PROF. DR. ÖMER AYTAÇ

DOÇ. DR. MEVLÜT YILMAZ

Genel Yayın Yönetmeni / Editor in Chief • C. Cansın Selin Temana

Kapak & İç Tasarım / Cover & Interior Design • Serüven Yayınevi

Birinci Basım / First Edition • © Ekim 2024

ISBN • 978-625-6172-30-2

© copyright

Bu kitabın yayın hakkı Serüven Yayınevi'ne aittir.

Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin almadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

The right to publish this book belongs to Serüven Publishing. Citation can not be shown without the source, reproduced in any way without permission.

Serüven Yayınevi / Serüven Publishing

Türkiye Adres / Turkey Address: Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak

Ümit Apt No: 22/A Çankaya/ANKARA

Telefon / Phone: 05437675765

web: www.serüvenyayınevi.com

e-mail: serüvenyayınevi@gmail.com

Baskı & Cilt / Printing & Volume

Sertifika / Certificate No: 47083

SOSYOLOJİ ALANINDA ULUSLARARASI ÇALIŞMA VE DEĞERLENDİRMELER

Ekim 2024

Editörler

PROF. DR. ÖMER AYTAÇ

DOÇ. DR. MEVLÜT YILMAZ

İçindekiler

Bölüm 1

ŞEF/GARSONLUK MESLEĞİ ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR ARAŞTIRMA:
ELAZIĞ İLİ ÖRNEĞİ

| | |
|------------------------------------|---|
| <i>Muhammed KILINÇARSLAN</i> | 1 |
| <i>Mevlüt YILMAZ</i> | 1 |

Bölüm 2

TOPLUMSALLAŞMA VE KİMLİK

| | |
|-------------------------|----|
| <i>Ömer AYTAÇ</i> | 41 |
|-------------------------|----|

Bölüm 3

RAP MÜZİK VE TOPLUMSAL BOYUTU

| | |
|-------------------------|----|
| <i>Hacer TOR</i> | 65 |
| <i>Salih ONAY</i> | 65 |

Bölüm 4

SEKÜLERLEŞME TARTIŞMALARI: TANIMLAR, TEORİK
YAKLAŞIMLAR VE ELEŞTİRİLER

| | |
|------------------------------|----|
| <i>Melek ÇAYLAK ()</i> | 77 |
|------------------------------|----|

Bölüm 5

SİYASAL KÜLTÜR DEĞİL, KÜLTÜREL SİYASET
-TÜRK SİYASETİNİN KRONİK HALİ-

| | |
|-----------------------------|----|
| <i>Metin GÜLTEKİN</i> | 91 |
|-----------------------------|----|

Bölüm 6

YİYECEKLERİN SEMBOLİK ÖNEMİ ÜZERİNE KEŞİFSEL BİR
YOLCULUK

| | |
|-------------------------------|-----|
| <i>Gülsüm HEKİMOĞLU</i> | 117 |
|-------------------------------|-----|

Bölüm 7

EKSEN ÇAĞI VE MODERNİTE: FELSEFİ TEMELLER VE TOPLUMSAL
UYGULAMALAR

| | |
|--------------------------|-----|
| <i>Ahmet Küçük</i> | 133 |
|--------------------------|-----|

Bölüm 8

FİZYOLOJİK PROBLEMLERİN SOSYAL PROBLEMLERE DÖNÜŞÜMÜ:
“YEME BAĞIMLILIĞI ÖRNEĞİ”

Samet ÜNLÜ..... 153

Bölüm 9

TOPLUMSAL ÇEVRE BİLİNCİ VE ÇEVRE SORUNLARINA İLİŞKİN
SOSYOLOJİK YAKLAŞIMLAR

Emine AKÇELİK 163

Alkan ÜSTÜN..... 163

Bölüm 10

ÇİNGENE KADINLARIN GÜNDELİK HAYAT DENEYİMLERİ ÜZERİNE
BİR ARAŞTIRMA: DİYARBAKIR/ÇERMİK ÖRNEĞİ

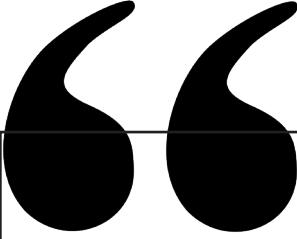
Hanım DEMİREL 181

Mevlüt YILMAZ..... 181

Bölüm 11

MODERN KENTLER, SOSYAL DÜZENSİZLİK VE ENFORMEL YAŞAM

Ömer AYTAÇ..... 215



Bölüm 1

ŞEF/GARSONLUK MESLEĞİ ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR ARAŞTIRMA: ELAZIĞ İLİ ÖRNEĞİ¹

Muhammed KILINÇARSLAN²

Mevlüt YILMAZ³

1 Bu çalışma, “Şef/Garsonluk Mesleği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Elazığ İli Örneği” başlıklı yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

2 Sosyolog, Gaziantep Şahinbey Sosyal Hizmet Merkezi, vatan23vatan@gmail.com, 0009-0005-1213-0210.

3 Doç. Dr. Fırat Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, mevlutyilmaz@firat.edu.tr, 0000-0002-8982-6778.

1. GİRİŞ

Meslek, insanların kendi gereksinim ve geçinmelerini sağlayabilmesi amacıyla belirli bir alan veya alanlarla ilgili yaptıkları her şeyden oluşur. Meslek olgusu topluma, zamana ve mekâna göre değişebilir. Mesleği tanımlarken gereksinim ve geçinme odaklı açıklamalara paralel mesleğin sosyal ve kültürel yönünün de olduğunu unutmamak gerekir. Meslek tanımının yapılmasının zor bir girişim olduğu ancak ekonomik, sosyal, kültürel ve psikolojik boyutlarının da düşünülerek bütünlükçü bir yaklaşım bağlamında açıklamalar geliştirilmesi gerektiği gözden kaçırılmamalıdır. Meslek olgusu her disiplin açısından farklı biçimlerde tanımlanabilir. Sosyal araştırmacılar genel olarak mesleği sosyal ve kültürel yönleriyle değerlendirirler. Onlara göre meslek, insanların belirli faaliyetler etrafında yoğunlaşarak kurdukları insani ilişkilerle beraber ortaya çıkan düşünce, inanç, değer ve normlar çerçevesinde kendisini toplumsal yapıda somutlaştırmasıdır.

Meslekler toplumun oluşmasında temel yapı taşlarından bir tanesini oluşturur. Mesleklerin kendi içerisinde meydana getirdiği farklılaşma ile sosyal yapıda da belirli bir farklılaşma ortaya çıkarır. Bu durum toplumsal işleyişe katkı sağlar. Üst düzey meslek grupları içerisindeki bireylerin kendilerini üst sınıfa ait görmesi ve alt düzey meslek grupları içerisindeki bireylerin kendilerini orta sınıf ya da alt sınıf içerisinde görmesi mesleğin toplumsal yapı içerisindeki tabakalaşma sistemine etki ettiğinin göstergesidir. Bununla beraber aynı meslek grupları içerisinde yer alan meslektaşlar belirli bir sosyalizasyon süreci içerisine girer ve bu durum kültürel anlamda da bir zenginliğin ortaya çıkmasına olanak sağlar. İnsan-toplum ilişkisinde ya da insanların toplumsal yapı içerisine dâhil olmasında da meslekler önemli bir bağlantı noktası oluşturur. İnsanlar icra ettikleri meslekler sayesinde toplumsal/kamusal alanda kendilerini görünür kılarlar.

Yemek ise insanların temel yaşam unsurlarından olan besin ihtiyacını karşılamasıdır. Bu faaliyet daha çok insanların yenilebilir durumdaki yiyecekleri bulması ve toplamasıyla başlamış daha sonra insanlar ateşin keşfiyle beraber yiyeceklerin pişirilmesini sağlayarak tüketilebilir hale getirilmesini öğrenmiştir. Genel olarak yemek, insanoğlunun ilk insandan itibaren yaşamlarını devam ettirebilmek amacıyla doğada elde ettikleri ürünleri kendi ihtiyaçları doğrultusunda kullanmasıdır. Yemek sadece insanların besin ihtiyaçlarını karşılama faaliyeti olmamakla beraber toplumsal yapının inşasında da önemli etkilere sahiptir. Yemek, diğer birçok olguda olduğu gibi bir sonraki nesile aktarılan ve toplum hakkında bilgi sunan sosyal yaşamın ayrılmaz bir parçasıdır. İnsanlar yemek sayesinde kimi zaman bir arada bulunarak sosyalleşirler. Bu durum genellikle cenaze yemekleri, düğün yemeği, bayram yemeği vb. gibi toplumun bir araya gelmesinde etkili olan özel gün ve törenlerdir. Yemek her toplumda her dönemde farklı biçimlerde kendini görünür kılar. Yemek geçmişten günümüze kadar değişim ve dönüşümün önemli bir yansıma alanı olmuştur. Yemek bu

değişim ve dönüşümle beraber kültürel yapı hakkında da bizlere çeşitli bilgiler verir. Günümüz toplumlarında yemek konusunun çeşitlilik arz etmesi sosyal-kültürel yapı içerisinde de çeşitliliğin var olduğunu gösterir. Yemek toplumsal sosyalizasyonun gerçekleşmesi anlamında önemli bir işlev yerine getirir. İnsanlar yemek sayesinde toplumsal alana katılım sağlar ve kendini toplumsal yapı içerisinde yemekle birlikte kabul görür. Bu kabul görme bireyin statüsünde de önemli bir etkiye sahiptir. İnsanların bu amacı gerçekleştirmek için gittikleri/buldukları mekânlar, yedikleri yemekler bireyin statüsü hakkında bizlere ipuçları sunar. Yemek ve meslek kavramı birlikte değerlendirildiği zaman ortaya yemek endüstrisi gibi bir alan ortaya çıkar. Yemek endüstrisi yemeği piyasa ortamında satarak, belirli bir gelir elde etmeye karşılık gelir. Yemek endüstrisinin gelişimine paralel yeni işletmeler ve yeni meslek kolları ortaya çıkar. Bu endüstri ile beraber ortaya çıkan meslek kollarından bir tanesi de restoran ve lokantalarda aktif çalışan şef/garsonluk mesleğidir.

Şef/garson, restoran ve lokantalarda, yemek ihtiyacını gidermek amacıyla gelen müşterilere hizmet veren, müşterilerin oturacakları alanın düzeni, temizliği vb. benzeri gibi durumlardan sorumlu meslek elemanıdır. Şef/garsonlar çalıştıkları mekâna gelen müşterilerin verdikleri yemek siparişlerini en mükemmel düzeyde mutfak bölümünde hazırlandığından emin olduktan sonra yanında çalıştığı garsonlar eşliğinde müşterinin masasına servis edilmesini sağlar. Şef/garsonlar çalıştıkları mekânlarda hem mutfak hem de çalıştıkları salonun organizasyonundan sorumlu kişilerdir.

Bu çalışmada, şef/garsonluk mesleği yemek sosyolojisi ve meslekler sosyolojisi bağlamında ele alınır. Araştırmaya konu olan veriler Elazığ/Merkez ilçesinde restoran ve lokanta sektöründe, gündelik ya da uzun süreli bir şekilde istihdam edilen şef/garsonlarla gerçekleştirilen görüşmelere dayandırılır. Yapılan alan araştırması sonucunda elde edilen bulguların genel bir değerlendirilmesi yapılmıştır. Bu çalışmada şef/garsonluk mesleğini icra edenler belirli temalar çerçevesinde,

1. Şef/garsonların sosyal-demografik özellikleri,
2. Şef/garsonların çalışma yaşamlarının doğası,
3. Şef/garsonluk: mesleğe ilişkin algı ve tutumları ve

4.Şef/garsonluk mesleğini yerine getirenlerin yaşam tarzlarına ilişkin görüşleri değerlendirilerek şef/garsonların anlam dünyaları fenomenolojik bir yaklaşımla analiz edilmeye çalışılmıştır. Elde edilen veriler yapılan gözlemler ve enformel görüşmelerle desteklenmiştir.

2. MESLEK VE MESLEK/LER SOSYOLOJİSİ

Sosyolojik literatüre bakıldığında mesleğin kesin bir tanımının bulunmadığı görülür. Kemerlioğlu'na göre, sosyal hayatın bütün yönleri gibi mes-

lekler de durmadan değişen karmaşık bir sosyal olgular bütünüdür. O hem özellikleri hem de anlamı bakımından toplumlara ve zamana göre değişir. Buradan yola çıkarak mesleğin hem geniş hem de birbirinden farklı tanımlamaları vardır, denilebilir. Meslek ekonomik, teknik, sosyal ve kültürel bir bütünden oluşur. Meslekler bireylerin kendisinin ve bakmakla yükümlü olduğu kişilerin hayatlarının devam ettirebilme ve ihtiyaçlarını karşılama amacıyla gerçekleştirdiği iş/uğraş alanını kapsar. Mesleğin teknik ve ekonomik açıdan tanımlanmasının yanında kültürel ve sosyal bir olgu olduğu da unutulmamalıdır. Mesleğin çok yönlü yapısı tanımlamada farklılıkların ortaya çıkmasında da etkilidir. Farklı disiplin ve yaklaşımlar mesleğin bu yönlerinden birine ağırlık verir ve mesleği yalnızca bu yönü ile tanımlama eğilimi gösterir. Örneğin iktisatçılar mesleği ekonomik bağlamda açıklarken, sosyologlar ise mesleği sosyokültürel yönüne göre açıklama geliştirir. Dolayısıyla mesleği tanımlama zorlaşır. Mesleğin kapsamlı tanımı mesleğin ekonomik, sosyal, kültürel ve teknik özelliklerinin tümünün ele alınması gerekliliğini doğurur. Şayet böyle olursa meslek kavramının tam bir şekilde açıklanması mümkün olacaktır (Kemerlioğlu, 1973: 28-29).

Weber (1995: 215-217)'de meslek, “Bir bireyin sürekli gelir ve seçim kaynağı oluşturan işlevlerinin uzmanlaşma, özgülenme ve biçimi anlatmak üzere” kullanılır. Weber meslekleri incelediğinde, onun toplumsal statü kategorilerinin, ona bağlı olan eğitim türlerinin ve bunun hangi meslekler için yarar sağladığının ve olanaklarının bilinmesinin önemli olduğunu vurgular. Hughes (2000: 26) ise mesleği “Bir öğrenme sürecinde elde edilen meslek uygulamasında toplumun bütün üyelerinin işlerini halletmek amacıyla dile getirilen bilgi veya söz konusu bilgi üzerine inşa edilmiş bir tür sanattır.” şeklinde açıklar. Ayrıca meslek kavramı, gizlemler ve teknik bilgiye sahip belirli yetenekleri olan ve toplumda sıradan insanlarda bulunmayan yaptığı herhangi bir işte karar verme gücüne sahip kişilerin yaptıkları işleri karşılar (Freidson, 1994: 200).

Bir iş ya da uğraşın meslek olarak nitelendirilebilmesi için bünyesinde bazı ölçütleri bulundurması gerekir. Myers (2006: 263)'e göre bu ölçütler; hizmet sunması, bilimsel kuramları dayalı bir bilgi temelini olması, görevde benzersizlik, mesleki eğitim ve yetiştirme standartları üzerindeki kontrolün bulunması, uzun bir mesleki sosyalleşme süresi, diploma ya da sertifika, mesleğe kabul kuruluşlarının meslek üyelerince oluşturulmuş olması, mesleğe ilişkin yasama süreci üzerinde etkide bulunma, nispeten yüksek prestij kazanılmış potansiyel ve güç, mesleki özerkliğin, uygulama normları ve mesleki etik, güçlü bir mesleki kimlik duygusu ve mesleğe bağlılık temelinde süreçte yer alması gibi ölçütlerden oluşmaktadır.

Meslekler tarihi açıdan ilk çağlara kadar geriye gider. Meslekler bu dönemlerde daha çok kişilerin ihtiyaçlarını gidermek amacıyla varlığını sürdürür. Genellikle bu dönemlerde kişilerin yaptıkları meslekler; tıp ve hukuk

alanına yönelik mesleklerden oluşur. Bu meslekler kişinin ihtiyaçlarının yanında bakmakta olduğu kişilerin ihtiyaçlarını da gidermek amacıyla varlığını sürdürür. Sanayi devrimi ile birlikte ortaya çıkan bireycilik, mesleklerde de kendini gösterir. Bireyler sanayi devrimi ile birlikte meslekleri kendileri açısından fırsat olarak görürler. Bundan dolayı kişiler bireysel yeteneklerini meslekleri sayesinde açığa çıkarabilir, bununla beraber meslekler bireylerin bedensel, zihinsel ve duygusal gelişimine etkide bulunurlar. Meslekler kişinin bakış açısını değiştirmesi ile bireylerin alışkanlıkları ve davranışlarında değişikliklere sebep olur. Bireyler meslekleri sayesinde yaşadığı çevrede belli bir statüye sahip olurlar ve saygınlık kazanırlar. Meslekler kişilerin sosyal yaşam sürecini de şekillendirir. Bireylerin mesleklerine olan bağlılıkları ve mesleklerine duyduğu aidiyet duygusu mesleği yaptığı süre ile doğru orantılıdır. Yani bir meslekte ne kadar uzun süre çalışılırsa o mesleğin kişi üzerindeki etkisi o kadar artar, diğer bir ifade ile meslekler kişinin davranış ve bakış açısını kalıcı ve mesleğe göre şekil almasını sağlar (İlhan, 2004: 133-135). Mesleki yapılar, icra edenlerin geçimini sağlayan, toplumsal konumlarını tayin eden, kendine özgü yasal veya ahlaki normları bulunan görece olarak süreklilik arz eden faaliyet biçimidir. Toplumsal yapıda meslek, birey-toplum arasındaki önemli etkileşim bağlarından biridir. Öncelikle meslekler, kendi üyelerini seçer ve sürekli mesleki etkinlikler üyelerinin fiziki, zihni ve davranışsal yapılarını şekillendirmede etkindir. Toplumsal bünye bakımından meslek, bireyin sosyal konumunun ve toplum nezdinde saygınlığının belirlenmesinde önemlidir. Diğer bir ifadeyle meslekler gelir düzeyi, hayat tarzı, sınıf bilinci ve sosyal tabakalaşma üzerinde etkili olan faktörlerdir. Meslekler, sosyal yaşamda bireyin konumlanışında ve bireyim kimlik kazanımında etkin rol oynarlar. Birey doğduğu sosyal çevreye göre sosyalizasyon sürecinin başlangıcından itibaren toplumda kabul gören bir mesleğe kendini güdüler. Mesleki formasyonlar, bir yandan üyeleri birbirine bağlarken diğer yandan da sosyal alanda farklılaşma veya hiyerarşiye kaynaklık ederler. Toplumsal hareketlilik aracılığıyla statü değiştirmeye, tabakalaşma yapısının biçimlenmesine imkân sunarak sosyal sistemin devamlılığını sağlar (Yılmaz, 2021a: 441).

Meslekler, bireylerin toplum tarafından tanınmasında ve belli bir statüye yerleşmesinde önemli bir etkindir. Buradan anlaşılacağı üzere kişinin mesleği kişinin toplumsal konumunu ortaya koyar. Yani bir kişinin mesleğine bakılarak o kişinin demografik özellikleri toplumsal tabakalaşmadaki yerinin tahmin edilebilmesi olağandır. Meslekler kişinin bedensel yapısı, duygu ve düşünceleri, değerleri ve davranış biçimleri üzerinde etkili olduğu kadar yaşama biçimi ve görgüleri üzerinde de söz sahibi olur. Meslekler eğitimde olduğu kadar gelir düzeyini de yansıtmaya gibi nedenler ile kişilerin ve onlara bağlı olan bireylerin de toplumsal tabakalarının belirlenmesinde çoğunlukla en önemli ve yeterli etken olarak kullanılır (Kemerlioğlu, 1990: 53).

Meslekler genel olarak saygınlıkları üyelerine sundukları tatmin olanakları, toplumdaki işlevsel algıları, etik ve kimliksel öğeleri, profesyonel bir konumları itibari ile önemli sosyal farklılaştırıcı unsurlardandır. Bu bağlamda toplum bilimciler pek çok toplumsal göstergeye bünyelerinde yer vermesinden dolayı meslekler üzerinden toplumun anlaşılması ve izah edilmesini önemli bulurlar (Aytaç, 2003: 16).

2.1. MESLEKLERE İLİŞKİN SOSYOLOJİK YAKLAŞIMLAR

Geçmişten günümüze mesleklerin gelişimine paralel belli başlı yaklaşımların ortaya çıktığı söylenebilir. Bu yaklaşımlar; özellikler yaklaşımı, işlevselci yaklaşım, çatışmacı yaklaşım, Marksist yaklaşım, neo-Weberci yaklaşım, yeni kuramsalci, sistem yaklaşımı ve etkileşimci yaklaşım olmak üzere ayrılırlar.

Meslekleri açıklamaya dönük yaklaşımlardan olan *özellikler yaklaşımında* meslek ile uğraş arasındaki farkların ortaya koyulması amacı güdüldüğü anlaşılır. Özellikler yaklaşımı, işlevselci yaklaşım ile olan benzerlikleri bakımından ilgi çeker. Bu iki yaklaşımın birbirinden kesin bir şekilde ayrılması zordur. Meslek ile uğraşı birbirinden ayıran ve özellikler yaklaşımına göre mesleğin sahip olması gereken özellikleri ilk defa ortaya koyan kişi Flexner'dir. O, mesleklerin esasen bireysel sorumluluklar gerektirdiği, uygulama alanlarının bulunduğu, kendilerini örgütledikleri, mesleğe sahip olan kişiler, beceri ve iletişim yeteneklerine sahip olduğunu belirtir (Atalay, 2017: 13).

Özellikler yaklaşımında meslek ve uğraş arasındaki ayrım ile beraber mesleğin sahip olduğu özellikler bakımından gerçek bir meslek olup olmadığı bağlamında temel konular tartışılır. Bu yaklaşımın temel amaçları meslekler sosyolojisinde ilk olarak meslek ile uğraş arasındaki temel farkların ortaya çıkartılmasını ve mesleğin esaslarının belirtilmesini sağlamak olduğu söylenebilir. Bunların dışında özellikler yaklaşımına göre meslekler belirli yeterliliklere sahip olmayı sağlayan, uzun dönem verilen eğitimler sonucunda mesleki otoriteye sahip olmaya hak kazandıran ve uzmanlaşma gerektiren bir yapıdır.

Mesleği açıklamaya ilişkin olarak *işlevselci yaklaşım* ise Durkheim'in meslek ahlakı ve bu kavrama yaptığı vurgu ile birlikte ortaya çıkar. Durkheim profesyonel rolleri ilk defa geniş bir ölçekte izleyen düşünürdür. Ona göre sanayileşme sonrasında Fransa'da yaşanan sosyo-ekonomik bunalım ve ahlaki yozlaşmanın ancak yeni ortaya çıkacak olan üst düzey eğitim alan kişiler ile yavaşlatılarak yok edilebilir. Durkheim profesyonel meslekleri birbirine karşı güvencenin var olduğu ve evrensel ahlak kurallarının bulunduğu bir ortamda yaşayan tıpkı aile üyelerine benzer (Cirhinlioğlu, 2000: 9). İşlevselci yaklaşım soyut olduğundan ve değişimin bir sürükleyicisi olan bireysel çıkar çatışmasının ve mesleki gücün göz ardı edilmesinden dolayı eleştirilir (Atalay, 2017: 15-16). Bu yaklaşım 1960 ve 1970'li yıllara kadar meslekler sosyoloji-

si alanında etkin bir yere sahip olmuştur. Sembolik etkileşimciler kendilerini her zaman işlevselci yaklaşıma karşı bir alternatif olarak görmüşlerdir (McDonald, 1995: 4).

1960'lı yıllardan sonra işlevselci yaklaşıma alternatif olarak ortaya çıkan *çatışmacı yaklaşım*, meslekler sosyolojisi üzerine araştırma yapanların dikkatini çeker. Çatışmacı yaklaşımda bir grup çalışmacı, işlevselci yaklaşıma karşı çıkarak çatışmacı yaklaşımı benimseyerek, mesleki gücü kendilerine odak noktası olarak belirlerler. Araştırmacılar burada tüketicilerinin çıkarlarından ziyade mesleklerini yerine getiren profesyonellerin çıkarlarına yönelir (Atalay, 2017: 16). Bu yaklaşımı benimseyenler, mesleklerin statü ve egemenliklerine kendi çabalarıyla ulaşabileceklerini söyleyerek güce ulaşmanın ancak diğer mesleklerle olan rekabetle gerçekleşeceğini vurgular (Monterio, 2015: 51). İşlevselci yaklaşım daha çok tarihsel analiz yoluyla tek bir meslek üzerine kendini odaklanırken çatışmacı yaklaşım ise birden fazla uğraşın meslek olurken yaşadıkları tarihsel rekabet ve tecrübelerini karşılaştırmalı bir şekilde ele alarak bu süreçte devletin etkisini de göz önünde bulundurur ve analiz seviyesi olarak örgüt düzeyini vurgular (Scott, 2008: 2022).

Mesleklere ilişkin bir diğer yaklaşım *Marksist yaklaşımdır*. Marksizm, meslekler sosyolojisine 1970'li yıllardan sonra dâhil olmuş ve meslekleri açıklamak amacı ile daha geniş yapısal ve tarihsel analizleri kullanmıştır. Marksizm de iki temel konu bulunur. Bunlar, mesleğin devlet ile olan ilişkileri ve mesleklerin proleterleşmesidir. Marksizm doğası gereğince yapısalcıdır. Bu çerçevede mesleklerin ne olduğunu belirtir ve toplumu kapitalist üretim ilişkilerinin bir sonucu olarak görür (Saks, 2016: 174). Marksist yaklaşıma göre devletin yeniden yapılanması, sosyal sınıfların kutuplaşması ve bu üretim araçlarının tekeli bir şekilde çekilmesi gibi süreçlerin mesleklerle alakalı konulardır (Atalay, 2017: 17).

Neo-Marksist yaklaşıma göre ise çoğu profesyonellerin büyük şirketlerde görev alarak gerekli çalışma şekillerini yitirdiklerini söyler. Marksistlere göre, örneğin doktorların giderek özel hastanelerde çalıştığını avukatların ise büyük hukuk büroların da çalışmaya başladıklarını söyleyebiliriz. Bu bağlamda Marksist kuramcılara göre kendi kendilerini yönetebilme güçleri olan profesyoneller artık bu olanaklarını yitirirler. Profesyoneller kendi kendilerinin patronları oldukları zaman ellerinde buldukları güçleri artık başka dev işletmelerin içerisinde yer alarak kaybederler. Böylelikle profesyonel meslekler olan doktorluk, hâkimlik gibi meslekler artık eski saygınlıklarını yitirir ve profesyonel olarak kimliklerini de kaybeder. Mills'e göre, bürokratik uzmanlaşma ile birlikte profesyonellerin iş olanaklarında daralmalar olmuştur. Profesyoneller sadece bir teknisyen durumuna gelirler. Yani profesyoneller kendi uzmanlık alanlarındaki söz sahipliğini kaybederler (Cirhinlioğlu, 2000: 15-17)

Meslekleri açıklamaya yönelik bir diğer yaklaşım olan *Yeni kuramsallık yaklaşımı* son zamanlarda meslek sosyolojisinde kendine yer edinmeye başlar. Bu yaklaşıma göre kendilerine odak noktasını oluştururken özel ve kamu sektöründeki meslekleri ile birlikte profesyonel hizmet firmalarını da ele alırlar. Bu yaklaşımın temsilcilerinden olan Muzio vd. meslekleri kuramsal formlar ekolojisinde yaşamını devam ettirmek amacıyla mücadele eden bir grup olarak görürler. Bu yaklaşımda mesleki örgütlenmelerden ziyade profesyonel hizmet firmaları ile ilgili çalışmalar yönelirler (Saks, 2016: 181).

Meslekleri açıklamaya dönük *sistem yaklaşımı* ise Abbott tarafından geliştirilmiştir. Sistem yaklaşımını benimseyen araştırmacılar etkileşimci yaklaşımı, kendilerine kaynak olarak ele alırlar. Bu yaklaşıma göre kendilerinden önceki yaklaşımlar mesleki sistemleri incelediğinde, durağan bir yapı izlediklerinden dolayı ve mesleklerin sistem içerisinde hâkimiyet oluşturduğunda bunu nasıl sürdürüp nasıl kaybettiğine yeterince odaklanamadıkları noktasında eleştirilirler (Seçer, 2007: 88). Abbott bu yaklaşımı ‘The System Of Professions’ isimli kitabında ele alır. O, kontrol kavramının bu yaklaşım için önemli bir yer edindiğini belirtir ve kontrolü meslekleri açıklamada kilit kavram olarak görür. Ona göre her ülkenin kültürü, o ülkenin profesyonel mesleklerinin görevlerini belirlemede önemli bir yer tutar. Buradan da anlaşılacağı üzere profesyonel mesleğin ortaya çıkışında toplumun onlara verdiği görevler önemlidir (Cirhinlioğlu, 2000: 19). Bu yaklaşıma göre meslekler, birbirlerine bağlı bir sistemi oluştururlar. Bu sistemin içinde yer alan meslekler çeşitli yetkilere sahiptir. Bu bağlamda belirli faaliyetleri de bulunur. Mesleklerin bu yetkileri Abbott’a göre hem yerel olarak hem de ulusal ölçekte (Abbott, 1988: 2).

Meslekleri açıklamaya yönelik bir diğer yaklaşım olan *Weberci yaklaşım* da tabakalaşma sistemi ve meslekler, özellikle de profesyonel meslekler yönelik düşünceler yer alır. Weber’e göre toplum kendi çıkarları peşinde koşan bireylerden oluşur. Bu eylemler, çıkarlar peşinde koşmayı haklı kılan iddialar ve ortak bilince sahip gruplar oluşturur. Bununla beraber, sosyal gruplar çıkarlarının daha da ilerleyebilmesi amacıyla sosyal kapanmayı da gerçekleştirir. Bununla kendinden olmayanları gruplarından dışlayarak diğer grupların ayrıcalıklarına el oymaya çalışırlar. Weber, grupların birbirinden farklılaştığı ve ulaşmaya çalıştığı ödüller ekonomik, sosyal ve güç olmak üzere üç boyutadır (Seçer, 2007: 71-72).

Weberci yaklaşım meslekleri açıklamaya çalışırken işlevselci yaklaşımın toplumsal düzen açısından meslekleri ele alırken *neo-Weberci yaklaşım* bundan ziyade meslekleri çıkar çatışması odağında ele alır. Buna göre bir uğraşın meslek olabilmesi için ele alması gerektiği süreci açıklamak adına sosyal kapanma kavramını da kendilerine odak noktaları olarak alırlar. Neo-Webercilerin uyguladıkları sosyal kapanma kavramı, mesleklere özgü yasal hakları Marksistlerin belirttiği üretim ilişkilerine göre değil, piyasa ilişkilerinden

kaynaklandığını belirtirler. Bu bağlamda bazı mesleklerin piyasa koşullarını var olan rekabete karşın kendi çıkarları bakımından kullanır (Atalay, 2017: 18). Neo Weberci yaklaşıma uygun meslekleri Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere'deki doktorluk ve avukatlık meslekleri şeklinde örneklendirebilir. Neo-Weberciler bu iki mesleği kendi odaklarına alırlar (Atalay, 2017: 19). Bu yaklaşım ampirik olarak sağlam kanıtlara dayanmadığından, mesleklere karşı olduğundan ve fazla eleştirel olduğundan ve meslekler ve profesyonelleşmeye daha geniş emek ve işbölümü açısından ele almadığından dolayı eleştirilmiştir (Saks, 2016: 179).

Etkileşimci yaklaşımı benimseyenler ise, profesyonel meslekleri, profesyonel ile müşterilerinin oluşturdukları rol ilişkilerinin bir bütünü gibi görürler. Profesyonel kişiler müşterilerine karşı verdiği hizmette az olan kesimin elinde olan becerileri kullanır. Müşteri durumunda olanlar ise buna karşılık olarak profesyonellere güvenerek onlara karşılık bir miktar ücret öderler (Seçer, 2007: 83). Hughes, profesyonel mesleklere ilişkin düşüncesi ise profesyonelin çalışmalarında özerk bir şekilde ve müşterisinin ise onun haklarını koruyacak biçimde profesyonellere karşılık güveninin olması gerektiğini belirtir (Hughes, 1958: 236). Etkileşimci yaklaşımı benimseyen düşünürler, meslekleri işlevselciler ve özellikler yaklaşımının başvurduğu meta anlatımı şeklinde açıklamaktan ziyade, mikro temelli bir yaklaşım şeklinde incelemeyi benimserler (Atalay, 2017: 16). Etkileşimci yaklaşım ile toplumun mikro boyutlarına inerek, gündelik deneyimlerine, içinde yaşadığı gündelik dünyanın ve insanların sembolik iletişim sayesinde gündelik yaşamlarında nasıl ilişki kurup etkileştiklerine, düzen ve anlamı nasıl inşa ettiklerine yoğunlaşırlar. Yapacağı tespitler sonucunda ise bireyleri motive eden dinamikleri ortaya çıkarmaya çalışırlar (Yılmaz, 2021b:149-150).

Etkileşimci yaklaşım 3 temel hakikate sahiptir: 1) İnsanlar, nesnelere onların kendileri için anlamı doğrultusunda ilişkide bulunurlar. 2) Bu nesnelere anlamları kişilerin birbirleri ile olan sosyal etkileşimlerinden türer. 3) Bu anlam, nesne ile ilişkide bulunan kişinin yorumlama sürecinden geçerek taşınır ve modifiye edilir. Sembolik etkileşimci yaklaşım gündelik yaşamdaki ilişki türlerinin sosyolojik analiz açısından son derece faydalı ve zengin bir içeriği içinde barındırır. Sembolik etkileşimcilere göre bireylerin mikro ilişki ağları ve bu ağlar içerisindeki etkileşim biçimleri dünyaya yönelik algılarının oluşmasında majör öneme sahiptir. Bu bakımdan toplumsal ilişkileri anlamaya yönelik bir girişim bu mikro etkileşim bağlamlarından ortaya çıkan anlamları incelemek zorundadır. Sembolik etkileşimci yaklaşımı savunanlar sadece anlamların bu etkileşimsel bağlam içerisinde ortaya çıktığını öne sürmezler. Bireyin kim olduğunu belirleyen benlik algısı da sembolik etkileşimcilere göre diğerleriyle kurmuş olduğumuz etkileşimler sonucunda şekillenmektedir. Sembolik etkileşimci yaklaşıma göre başkalarının bizim hakkımızdaki düşünceleri kim olduğumuzu doğrudan etkileyen bir süreci

ifade eder. Toplumsal aktörler olarak bireyler, davranışlarını, içerisinde buldukları mikro toplumsal süreçlerde şekillendirirler. Toplumsal etkileşim sürecinde ortaya çıkan anlam ve semboller, bireyler tarafından yorumlanır ve bu yorum doğrultusunda eylem ortaya çıkar. Bu bakımdan bireyler yapının gerekliliklerini yerine getiren pasif birimler olmaktan ziyade, mevcut yapıyı belirleyen, kimi zaman beklenen rol ve davranışlara direnen, kimi zaman da bu rol ve davranışları değiştirmede aktif rol üstlenen özneler konumuna yükselirler (Gökulu, 2019:174-178).

3. YEMEK VE YEMEK SOSYOLOJİSİ

Yemek kelimesi, sözlük anlamı olarak fizyolojik ihtiyacımız olan karın doyurma eylemidir (URL-1). Bireylerin yiyecekleri pişirme sürecinde hazırlanması ve tüketilmesidir. Çoğunlukla besin maddelerini işleyerek kolayca sindirebilmesine ve lezzetli hale getirebilmek için pişirme yöntemleriyle yapılır. Bireyin yaşamı boyunca açlığını gidermesi gereken bu biyolojik eylem geçmişten günümüze kadar birçok uygarlıklara uğramış ve her çağın her toplumun kültürel yapısının yansıması olmuştur. Bireylerde buldukları toplumun kültürel değerlerini içselleştirerek kendi benliğini oluşturmuştur.

Yemek sosyolojisinin tarihsel gelişimi, insanların yeme alışkanlıklarını, yemek kültürünü ve bu unsurların toplumsal, kültürel ve ekonomik etkilerini anlamak için yapılan araştırmaların gelişimini içerir. İnsan fizyolojisinin yemek yeme üzerine araştırmaları antropolojik kökene dayanır. Yemek seçimi bireylerin toplumda kimlikleri ve kişilikleri hakkında ipuçları verir. Çünkü bu seçimler bireylerin gündelik hayatlarında zaman ayırdıkları yaşam tarzını oluşturur. Bu yaşam tarzı sadece bireysel değil aynı zamanda toplumsal normdur. Tarihsel gelişim sürecinde yemek kavramı, her toplum için farklı anlamlar almıştır. Avcılık-toplayıcılıkla geçinen göçebe topluluklar doğada var olan bitki ve meyvelerle yaşamlarını idame ettirdikleri için göçebe hayat tarzına sahiptiler. Bu serüvende yemekle insanın etkileşimi ateşin bulunması yani yemeğin pişirilmesiyle başlamıştır. Ateşin keşfiyle ilk insanları beslenme alışkanlıklarının da değişmesini beraberinde getirmiştir (Kandıra, 2022: 5-7). İnsanlık, yemek pişirme ve ateşin kontrolü sayesinde besinlerini daha verimli sindirmeye ve yemek çeşitliliği açısından tüketimi zenginleştirmiştir. Böylece yemek çeşitliliğinde yemeğin pişirilmesi; yöntem, araç ve edevat çeşitlenmesinde rol oynamıştır. Ayrıca ateşin kontrolü insanlık tarihinin en önemli keşfiyle tarımın öğrenilmesi birlikte ürünlerin çeşitliliği daha fazla artmıştır. Bireyler tarımın öğrenilmesinde doğaya olan hâkimiyetlerini de öğrenmişlerdir (Karaduman, 2023: 113). İnsanlığın evriminde ateşin bulunması yemek çeşitliliğini beraberinde getirirken lezzet açısından yemek kültürünü insanlığa kazandırmıştır. Doğaya hükmedebilen insanoğlu tarımla birlikte besin ihtiyacını giderebilmek için üretimi sağlamış, ürettiklerini mutfak alanında farklı yemek türlerinde tüketmeyi öğrenmişlerdir.

İnsanlık tarihindeki ilerlemelerle mutfak kültürü paralel bir gelişim göstermiştir. Mutfak kültürü, besinlerin hazırlanması ve pişirilmesi sürecinde, zamanla bireylerin ihtiyaç ve teknolojik imkânları doğrultusunda değişime uğramıştır. Mutfak, besinlerin işlendiği ve pişirildiği alan olarak ortaya çıktı. Aynı zamanda evlerin ısınmasında da önemli rol oynamaktadır. İnsanlar ateşi evcilleştirmesiyle beraber yemek pişirmede kullanılan araçların geliştirmesine de zemin hazırlamaktadır. Mutfak sadece yemek pişirme alanı olmaktan ziyade birçok işlevi bünyesinde barındırmaktadır. Beslenme alışkanlıklarını, yaşam tarzlarını ve toplumsal ilişkileri şekillendirme de önemli rol oynamaktadır. Böylece mutfak, yemek pişirmenin yanında beslenme ve kültür mekânı olmuştur. Yemekte kullanılan malzemelerin ve pişirme tekniğinde kullanılan tekniklerin gelişimi, mutfakların değişimine dönüşümüne yol açmıştır. Örneğin, Amerika'dan Avrupa ve Afrika'ya mutfak alanında yeni teknik ve araçların tanıtılması ve diğer ülkelerden de Amerika'ya getirilen ürünlerin teknik olarak iyileştirilmesi, mutfağın içeriğini ve pişirme şeklini değiştirmiştir (Kandıra, 2022: 7-8). Mutfak kültürünün gelişmesi insanlık tarihinin ateşi kontrol altına almasıyla birlikte ivme kazanmıştır. Mutfaklar sadece yemek pişirmek için kullanılan bir mekânın ötesinde ateşi evcilleştirerek yaşam alanlarını güvenli ve fonksiyonel hale getirmek için de önemli bir rol oynamıştır.

Yemeğin antropoloji ve tarih ile ilişkisi bireyin fizyolojik ihtiyaçlarını karşılamasıyla sınırlı değildir, aynı zamanda bireylerin kültürel ve toplumsal kimliklerini ifade etmelerinin yöntemi olmuştur. Geleneksel toplumlarda, gündelik hayatta eğlence etkinlikleri ve dini törenler gibi alanlarda bir kutlama aracı olarak yer alır. Modern dönemde ise, yemek başka bir boyut kazanarak estetik ve duyuşsal hazlarla ilişkilendirerek yemeğin keyif alınacak bir deneyim haline gelmiştir. Yemeğin sunumu, tüketilen ortamlar, kullanılan giysiler, müzik gibi unsurların bulunması kültürel anlamını ortaya koyar. Günümüzde küreselleşmeyle birlikte farklı kültürlerin sentezinde yeni mutfaklar ortaya çıkmıştır. Yemek sosyolojisi, küreselleşmenin her alanda etkisini gösterdiği gibi mutfak kültüründe de nasıl bir etki yarattığını ortaya koyar. Küreselleşmeyle birlikte tüketim kültürü, bireylerin yemek pratiklerini değiştirmiştir. Fast-food veya abur cubur kültürü, toplumun yemek pratiğini şekillendirir. Modernizmle birlikte, yemek pratikleri estetik boyut kazanmıştır. Sofra tertibi, yeme şekli, kılık kıyafet ve yemek araçlarının kullanımı gibi unsurlar giderek karmaşık bir boyut haline gelmiştir. Geleneksel toplumlarda, yeme pratikleri ortak bir sofraya etrafında ve tek bir yeme içme alanında paylaşılırken, modernizmin getirdiği bireyselleştirme bu pratikleri değiştirmiştir. Bu süreci estetik, güzellik algısı destekler niteliktedir. Yemek sosyolojisinde, geleneksel dönemle modern dönemin koyduğu bu fark kimlik yapısının değişimiyle ilişkilidir. Bu değişim, bireylerin dünyayı algılama biçimini etkileyerek yeni değerlere kapı açar (Sağır, 2012:2679-2680). Yemek doğası gereğinin-

ce her zaman bir tüketim malzemesi olmuştur. Yemeğe sahip olmak sınıfsal pozisyonları gösterdiği gibi kimin hangi tür gıdalara erişerek tüketimi şeklinde sınıfsaldır. Şöyle açıklarsak kimin hangi gıdaya ulaşabileceği o kişinin sınıfı hakkında bize bilgi sunar. Yemeğin tüketilmesi gündelik hayatımızda bir ayrışma aracı olarak kullanılması yine yemeğin sınıfsal boyutunu ortaya çıkartır (Karaduman, 2023; 112). Yani kişilerin yemek yedikleri mekân, yemeğin türü, saati o kişilerin sınıfsal yönlerini göz önüne çıkartır. Böylelikle üst kesime ait bireyler daha çok elit mekânlarda ilgi görerek yemek yemeyi tercih ederken orta ve alt kesime ait bireyler bütçelerine uygun şekilde yemek yemeyi tercih ederler. Yeme içme alışkanlıkları toplumsal etkileşim, iletişim ve ritüellerin gerçekleştirilmesi için önemli bir alandır. Yemek pratikleri, üretildikleri toplumun kültürel değerlerini ve kimliğini yansıtarak simgesel boyut kazanır. Dolayısıyla, yemek kültürü, bir toplumun yaşam stilini, değerlerini ve tarihini yansıtan önemli bir unsurdur. Geleneksel toplumda yemek pratikleri daha toplumsal bağlamda ele alınırken modernizmle birlikte daha çok bireyselleştirilmiştir. Toplumla yapılan yeme içme alışkanlıkları daha etkili iletişimi beraberinde getirir.

Yemek tarihi 20. yüzyılın ikinci yarısında giderek daha fazla önem kazanan bir araştırma konusu olarak bireyler, toplumlar ve devletlerarasındaki ilişkilere yeni bir bakış açısı getirmiştir. Jeffrey M. Pilcher “*yemek, insan yaşamının neredeyse her alanını derinden etkiler*” diyerek insan yaşamında yemeğin ne kadar önemli olduğunu vurgular (URL-2). Yemeğin tarihçesi insanlık tarihi kadar eskidir. Tarih boyunca birçok değişikliğe uğramış ve kültürden kültüre, çağdan çağa farklılık göstermiş olan yemek, her dönemin kendi sosyal, ekonomik ve kültürel koşullarını yansıtan farklı kültürleri oluşturmuştur. Bunun yanı sıra, bir toplumun yaşam tarzına, beslenme alışkanlıklarına ve sosyal statülere yansır.

Kültür kavramı gündelik yaşamın her alanını kapsar. Bu kavram geçmişten günümüze kadar anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Şerif Mardin, kültürün toplumsal yapı içinde anlamlandırılması en zor kavram olduğunu söyler. Bir diğerine göre “bireyin üretebildiği her şey” dir. Bu tanımlardan hareketle hayatın her alanında: sanat, yemek, eğitim, ticari faaliyetler gibi yerlerde kültürü görmek mümkündür. Sosyal bilimciler ise kültürü, “öğrenilen davranış biçimleri” olarak tanımlamaktadırlar. Edward B. Taylor’un kültür kavramı “bireyin toplumun bir üyesi olarak edindiği, bilgi, din, ananeler ve öteki yeteneklerle alışkanlıklardan oluşan karmaşık yapıdır”. Kültür bir yaşam tarzı ve bireylerin tavırlarını eşgüdümli eden ortak bir zihniyettir (Bozkurt, 2018: 90-91). Topluma şekil veren olgulardan biri kültürdür. Din, tarih, sanat, gelecek, görenekler, yerleşim gibi unsurlar kültürü oluşturan başlıca değerlerdir. Bireyler toplumsallaşma sürecinde kültürü öğrenirler ve bir sonraki nesile aktarırlar. Bu kültür aktarımında yemek; cenaze, doğum, düğün ve törenler gibi toplumsal olay çerçevesinde yadsınamaz bir yere sahiptir. Dünya üye-

rinde ülkeler geçildikçe toplumun normlarındaki farklılıklar kadar düşünce yapısı, kültür biçimleri de değişir. Bu değişim yemek üzerinde de kendisini gösterirken yemek kültürünü ortaya çıkarır (Sağır, 2012: 2676). Yemeğin anlamı bu boyutta oluşur, bireyler temel fizyolojik ihtiyaçlarını giderirken aynı zamanda bunu toplumsal bir şekilde yaparlar. Bulunduğu ortama göre şekillendirip, adlandırılırken toplumun kültürü haline gelir. Düğünlerde, taziyelerde, bayramlarda, tören ve doğumlar gibi sosyal olaylarda hazırlanan yemekler toplumsal bağları bir arada tutar. Bu sosyal durumlar çerçevesinde gerçekleşen ve toplumsal bağları bir arada tutan yemek, sosyolojik bir boyut kazanır.

Beslenme alışkanlıkları bireylerin yaşamlarını idame ettirebilmeleri için temel ihtiyaçlarından doğar. Bu ihtiyaç, toplumsal ve kültürel faktörlerin etkisi altında tarihsel süreç içerisinde farklı formlarda dönüşür. Bu kültürel etkileşimden etkilenmeyecek bir toplum yoktur. Beslenme alışkanlıkları, göçebe toplumlar ve yerleşik hayata geçmiş olan toplumlar arasında çağa ve bulunan coğrafyaya uygun şekilde değişmiştir. Besin tüketimi, insan sağlığı ve ihtiyaçtan öte toplumların ve uygarlıkların oluşumunda da önemli rol oynamıştır. Farklı coğrafyalarda bulunan uygarlıklar arasında kültürel aktarımı sağlayarak toplumların bir norm etrafında birleşmesine olanak sağlamıştır. Bu toplumsal etkileşimde besin ticareti dediğimiz olgu kültürler arasında sadece ticareti sağlamamış, kültürel etkileşimi de meydana getirmiştir. Örneğin tarih boyunca yapılan ticaretlerde kullanılan baharat yolu, ticaret ilişkilerinin yanında medeniyetler arasında etkileşim ve iletişim kurmasında önemli bir etkidir (Kandıra, 2022: 8). Eski çağlarda kullanılan ticaret yolları kültürel alışverişin de aracısı olmuştur. Bu yollarla besin kültürü zenginleşmiş ve farklı mutfakların kültürlerine girerek yerel yemekleri çeşitlendirmiştir. Besin kültürü, bir ülkenin veya coğrafyanın yemek kültürü, bireylerin beslenme alışkanlıklarını ve yemek pişirme yöntemlerini belirleyen, toplumun değerini, kimliklerini, tarihini yansıtan önemli unsurdur. Toplumun geçmişten gelen gelenekleri, bulunduğu konumu, tarımı, iklimi, ticareti, inanç ve ibadetleri gibi birçok faktörlerden etkilenir.

Besin maddelerinin üretim, taşınma, saklanma ve kullanım aşamasındaki eylemler beslenme ve yiyecek konusunu kültür kavramında değerlendirmemizi zorunlu kılar. Bu açıdan kültür, ne yiyeceğimizin temel belirtisi, öğrenilen bir süreç, yiyecek alışkanlıkları da küçük yaşta öğrenilir ve öğrenildikten sonra uzun süre değişmez ve yiyecekler kültürün bütünüyleci parçaları olarak kabul görür (Beşirli, 2010:159-160).

Besin, bir toplumun kimliğini ve tarihini yansıtmada önem arz eder. Yemeğin hazırlanış tarzı, sofraya getirilince kadar sunumu, kullanılan malzemeleri ve hangi ortamlarda, hangi amaçlarda tüketilmesi yemeğin kültürel sosyal anlamlarını yansıtır. İnsanlar arasındaki ilişkileri arttıran ve toplumsal bağlara etkileşim kazandırır. Bireylerin bir araya gelerek yemek

yeme, paylaşmak ve beraber zaman geçirmek bu alanda şekillenen sosyal bir olgudur. Bireyler aileleriyle, arkadaşlarıyla veya toplumlarıyla bir araya geleerek yemek yerler. Bu buluşmalar sırasında yemek, insanların birbirleriyle bağ kurmasını, duygusal bağlarını güçlendirmesini ve iletişim kurmasını sağlar. Yemek, farklı kültürlerde yemek yeme geleneklerini ve ritüellerini barındırır. Bu ritüeller, toplumun değerlerini, normlarını ve sosyal yapısını yansıtır.

Yemeğin sosyal ve kültürel boyutu, pek çok alanda etkisini göstermekle beraber yemeğin toplumla olan ilişkisini incelemesine olanak sağlar. Yeme-içme pratikleri; toplumsal cinsiyet, kimlik, sınıf, etnisite, yaş, farklı sosyal konumlar sosyolojide zengin bir alanda yer edinir. Yemeğin sosyolojik boyutuna yoğunlaşmak, yeme içme pratiklerinin ve alışkanlıkları anlam boyutuyla ele almak gerekir. Bu durum, gündelik hayatın sıradanlığının dışına çıkarak gözden kaçırılan birçok ilişkiyi ve fonksiyonları ortaya çıkarır. Yemek türlerinin hangi medeniyete, kültüre ait olduğu ve yemeklerin din, gelenek-göreneklerle, tabularla olan ilişkileri toplumu anlamak için önemli detaylara rastlanır. Yemeğin sosyolojik anlamı bu bağlamda bireylerin beslenme pratiklerine şekil veren sosyal, kültürel ve ekonomik etmenlerin çeşitliliğini ortaya koyar. Aynı zamanda, yemeğin toplumsal statü, kimlik ve benlik duygusu üzerinde faktörlerini de ortaya çıkarır (Karaduman, 2023: 114). Yemek sosyolojisi, sadece mutfak kültürünü ve beslenme pratiklerini incelemeyi, aynı zamanda toplumun yapısını ve bireylerin birbirleriyle olan ilişkilerini anlamak için fırsatlar sunar. Yemek sosyolojisi literatürü toplumsal farklılıklar ve eşitsizlikler üzerinde kendisini gösteren bir alandır.

4. ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemleri kullanılmıştır. Nitel araştırmalar genellikle gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama araçlarının kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir şekilde ortaya konması amacıyla nitel bir sürecin izlendiği araştırma yöntemidir (Yıldırım ve Şimşek, 2005:19). Nitel araştırmalar bütüncül bakış açısını temel alıp araştırmanın problemlerini yorumlayarak değerlendirir. Bu yöntemde araştırmacının araştırdığı olay ve olgular kendi alanı içerisinde ele alınıp kişilerin yüklediği anlamlara göre yorumlanır. Bu çalışmada Elazığ'da yemek-restoran sektöründe çalışan şef/garsonların deneyimlerinden yola çıkarak mesleğin betimleyici bir şekilde ortaya konulması amaçlanmıştır. Araştırmada nitel araştırma modellerinden biri olan fenomenolojik desen tercih edilmiştir. Fenomonolojik yaklaşımda, bir fenomen hakkında bireylerin yaşadığı ortak deneyimlerin çözümlenmesi temel alınır. Az sayıda kişinin tecrübesiyle yapılan bu çalışmada araştırmacı sahip olduğu verilerle araştırmada istediği hakikate ulaşmış olur (Yalçın, 2022:217). Fenomenolojik yaklaşım olgular ve bireylerin deneyimlerini birlikte değerlendirerek adlandırılmasını temel olarak alan bir analiz biçimidir.

Bu çalışmada araştırma evrenini, Elazığ ilinde lokantacılar Odası başkanlığından elde edilen verilere göre 893 işletmede istihdam edilen şef/garsonlar oluşturur. Bu evren içerisinde araştırmada ‘amaçlı örnekleme’ yöntemi aracılığıyla şef/garsonluk mesleğini icra eden ve evreni temsil yeteneğine sahip kişilere yarı yapılandırılmış görüşme formları uygulanarak veriler toplanmıştır. Örneklem sayısı yapılacak görüşmeler ile istenilen verilere tatmin edici seviyede erişilmesi ve bu bağlamda araştırmanın geçerlilik ve güvenilirliği açısından uygunluk seviyesine ulaşılması ile sınırlandırılmıştır. Bu bağlamda araştırma örnekleme 13 şef/garson olarak belirlenmiştir. Amaçlı örnekleme yönteminin tercih edilmesindeki gaye, araştırmanın belirlenen örnekleme grubu üzerindeki şüpheleri ortadan kaldırarak inandırıcılık seviyesini arttırmaktır (Baltacı, 2018: 258). Bu tekniğin kullanılmasındaki temel gerekçeler, ilk olarak şef/garsonluk mesleği hakkında ortaya konulacak bilgilerin daha güvenilir ve sağlıklı bir şekilde ortaya çıkarmasını sağlamak, bununla beraber örneklemin zor belirlendiği, en çok fayda sağlayacak kişilere ulaşmaktır. Araştırmada görüşme sağlanan kişiler meslekte tecrübe sahibi olan tanınmış mahallerde bulunan restoran ve lokantalardaki şef/garsonlardan oluşmaktadır. Bu araştırmada Elâzığ merkezde lokanta ve restoranlarda çalışan şef/garsonlar ile sınırlandırılmıştır. Şef/garsonların en az 5 yıllık tecrübe sahibi olması ve çalıştıkları mekânın müşteri potansiyelinin fazla olmasına önem verilmiştir.

Araştırmada bilgi toplama aracı olarak ‘yarı yapılandırılmış görüşme formu’ kullanılmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşme formları, araştırma yapan kişinin belirlediği soruların yanı sıra görüşmenin doğası gereği görüşme boyunca oluşacak soruların da çeşitlenebileceği ve soruların görüşme esnasında sıralarının değişebileceği formlardır (Turner, 2010:754-760). Araştırma da kullanılacak olan yarı yapılandırılmış görüşme formu kapsam itibarı ile 15 sorudan oluşur. Görüşme soruları daha çok öz ve görüşmeciden daha fazla bilgi alınabilecek şekilde tasarlanmıştır. Araştırma sorularını çok fazlaştırmayarak araştırmacının görüşmeden sıkılmasını engelleyerek daha doğru ve güvenilir sonuçlar elde etmek amaçlanır.

Şef/garsonlarla yapılan görüşmeler gönüllülük esasına göre ve iş yoğunluğunun az olduğu vakitlere uygun olacak şekilde ayarlanmıştır. İlk olarak görüşme hakkında şef/garsonlara gerekli açıklamalar yapılmıştır. Görüşmeler genellikle lokanta veya restoranın sakin bir bölümünde gerçekleşmiştir. Görüşme süresi her bir şef/garson için farklılık göstermiştir. Görüşmeler genellikle 25-45 dakika arasında sürmüştür. Görüşme sonunda bize yardımcı olduklarından ötürü teşekkür edilmiştir. Şef/garsonlar ile yapılacak görüşmeler sonucunda oluşan ses kaydı ve yazılı kaynaklar, betimsel analiz tekniğine göre işlenmiştir. Betimsel analizin seçilmesi sebebi şef/garsonların anlam dünyasına inerek genel bir profilinin çıkarılmasına uygun bir teknik olmasıdır.

5. BULGULAR VE DEĞERLENDİRMELER

Araştırmmanın bu kısmında, araştırmaya katılan şef/garsonlara ait sosyo-demografik veriler tablolaştırıldıktan sonra görüşme esnasında sorulan sorulara verilen cevaplar bağlamında elde edilen veriler belirli temalar üzerinden analiz edilerek yorumlara yer verilmiştir.

5.1.Katılımcıların Sosyo-Demografik Özellikleri

Araştırmaya katılan, lokanta ve restoranlarda aktif olarak mesleğini icra eden şef/garsonların cinsiyet, yaş, medeni durum, eğitim düzeyleri, sosyal güvence durumları, aylık gelir ve mesleki tecrübelerine Tablo 1’de yer verilmiştir.

Tablo 1. *Şef/garsonların Sosyo-Demografik Özellikleri*

| Özellikler | Cinsiyet | Yaş | Medeni durum | Eğitim Düzeyi | Sosyal Güvence | Aylık Gelir | Mesleki Tecrübe |
|------------|----------|-----|--------------|---------------|----------------|-------------|-----------------|
| Katılımcı | | | | | | | |
| K1 (M.O.) | Erkek | 52 | EVLİ | LİSE | VAR | 17-25 000 | 33 YIL |
| K2(H.E.) | Erkek | 74 | EVLİ | İLKOKUL | EMEKLİ | 30-40 000 | 45 YIL |
| K3(F.K.) | Erkek | 42 | EVLİ | İLKOKUL | YOK | 50 000 | 26 YIL |
| K4(B.A.) | Erkek | 36 | EVLİ | LİSE | VAR | 30-40 000 | 16 YIL |
| K5(M.A.) | Erkek | 33 | BEKÂR | LİSANS | VAR | 17-25 000 | 15 YIL |
| K6(E.K.) | Erkek | 39 | EVLİ | LİSE | VAR | 25-30 000 | 25 YIL |
| K7(İ.B.) | Erkek | 44 | EVLİ | LİSANS | EMEKLİ | 25-30 000 | 24 YIL |
| K8(O.A.) | Erkek | 35 | BEKÂR | LİSANS | VAR | 25-30 000 | 10 YIL |
| K9(E.Y.) | Erkek | 36 | EVLİ | LİSANS | VAR | 25-30 000 | 20 YIL |
| K10(Ş.E.) | Erkek | 29 | BEKÂR | LİSANS | VAR | 25-30 000 | 12 YIL |
| K11(B.Ç.) | Erkek | 59 | EVLİ | İLKOKUL | EMEKLİ | 30-40 000 | 41 YIL |
| K12(K.E.) | Erkek | 62 | EVLİ | LİSE | YOK | 30-40 000 | 40 YIL |
| K13(F.K.) | Erkek | 49 | EVLİ | LİSANS | VAR | 17-25 000 | 32 YIL |

Araştırmaya katılanların tümü erkek şef/garsondur. Elâzığ ilinde kadınların şef/garsonluk mesleğine pek ilgi göstermediği ve ancak son yıllarda bazı yemek mekanlarında bayan komi, garsonlara rastlandığı gözlemlenmiştir. Ancak bu mesleğin daha çok erkek egemen bir meslek olduğu yorumu yapılabilir. Bunda temel etken olarak bu mesleğin kadınlarca yapılabileceğine ilişkin olumsuz algı gösterilebilir.

Tablo 1’e göre, araştırmaya katılan şef/garsonların yaş ortalaması 45’tir. Bu ortalamaya paralel Elazığ ilinde çalışan şef/garsonların yaklaşık %70’i, 20-50 yaş aralığında yer alır. Bu durumda Elazığ ilinde lokanta ve restoranlarda çalışan şef/garsonların önemli bir kısmının genç-orta yaş şef/garsonlardan oluştuğu söylenebilir. Çünkü yaşı ilerleyen şef/garsonların çalışma şartlarına dayanamamaya emekliliğe ayrılmak istemesi ve bu meslekte daha çok

genç-orta yaş şef/garsonlara ihtiyacın olması önemli etkenler olarak değerlendirilebilir.

Katılımcıların $\frac{3}{4}$ 'ünün medeni durumu evli, $\frac{1}{4}$ 'ü ise bekârdır. Veriler ele alındığı zaman Elazığ ilinde lokanta ve restoranlar da çalışan evli şef/garsonların oranının bekâr şef/garsonların oranına göre daha fazla olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda şef/garsonluk mesleğinin evliler tarafından daha çok tercih edildiği anlaşılır. Evli şef/garsonların bakmakla sorumlu oldukları aileleri, bu meslekte çalışma yıllarının çok uzun olması ve başka bir meslekte çalışacak yaşları geçmelerinden ötürü şef/garsonluk mesleğinde kalmayı tercih ettikleri beyan edilmiştir. Bekâr şef/garsonların ise yaşlarının genç olması, sorumlu olduğu kişilerin olmaması mesleğe bağımlılığı azaltır. Bu çerçevede restoran ve lokantalarda çalışan şef/garsonların evli olma durumları çalışma durumları ile doğru orantılıdır.

Şef/garsonların %46,15'i (6 kişi) üniversite mezunu, %30,76'sı (4 kişi) lise mezunu, % 23,07'si (3 kişi) ilkokul mezunudur. Veriler ele alındığı zaman Elazığ ilinde araştırmaya katılan lokanta ve restoranlar da çalışan şef/garsonların önemli kısmının üniversite mezunu şef/garsonlardan oluştuğu söylenebilir. Bu durum hem okur-yazarlık oranının artması hem de kişilerin okumaya karşı tutumlarının artmasıyla açıklanabilir. İlkokul mezunu olan şeflerinde genellikle yaşının 50 ve üstü olması bu durumu destekler niteliktedir.

Ayrıca katılımcıların %61,53'ünün (8 kişi) sosyal güvencesinin olduğunu, %23,07'sinin (3 kişi) emekli olduğunu ve % 15,38'inin (2 kişi) ise sosyal güvencesinin olmadığı tespit edilmiştir. Bu bulgular çerçevesinde Elazığ ilinde araştırmaya katılan şef/garsonların önemli kısmının sosyal güvencesinin olduğu anlaşılır. Veriler neticesinde lokanta ve restoranlarda çalışan şef/garsonların sağlık güvencesi olanlarla beraber emekli olup da halen işine devam eden şef/garsonlarında olduğu ve sağlık güvencesi olmadan çalışan şef/garsonların da var olduğu söylenebilir. Şef/garsonların çalıştıkları iş yerlerinde sosyal güvencelerinin olup olmadıklarına önem verdikleri beyanlarından anlaşılmıştır. Bu durum şef/garsonların diğer sosyal haklarından çok sosyal güvence haklarına önem verdikleri anlamına gelir. Çünkü kendileri ile beraber aileleri de bu haktan etkilenir.

Tablo 1'de yer aldığı şekliyle şef/garsonların %38,46'sı (5 kişi) 25000- 30 bin TL arasında, %30,76'sı (4 kişi) 30000-40 bin TL arasında, % 23,07'si (3 kişi) 17002- 25 bin TL arasında ve %7,69'u (1kişi) 40000- 50 bin TL arasında ücret aldıkları belirtilmiştir. Veriler ele alındığı zaman Elazığ ilinde araştırmaya katılan şef/garsonların önemli kısmının 25-30 bin TL arasında ücret aldıkları anlaşılır. Yapılan görüşme sonucunda aylık ücretlerinin resmi oldukları bunun dışında bahşişleri de bulunur. Bahşiş ise aylık aldıkları ücretin $\frac{1}{4}$ 'üne tekabül ettiği saptanmıştır. Şef/garsonluk mesleğinde alınan ücretin

diğer mesleklere oranla daha fazla olduğu ve bahşış durumlarının da olması kişilerin mesleğe karşı düşüncelerini olumlu yönde etkilenmesine katkı sağladığı düşünülebilir. Şef/garsonlar aldıkları ücret ve bahşışlerle kendilerini devlet memurlarıyla aynı düzeyde görme eğilimi taşırlar.

Şef/garsonların %30,76'sı (4 kişi) 20-30 yıl arası tecrübeye %23,07'si (3 kişi) 40-50 yıl arası tecrübeye % 23,07'si (3 kişi) 10-20 yıl arası tecrübeye, % 15,38'i (2 kişi) 30-40 yıl arası tecrübeye ve %7,69'unun ise (1kişi) 0-10 yıl arası tecrübeye sahiptir. Veriler ele alındığı zaman Elazığ ilinde araştırmaya katılan şef/garsonların iş tecrübeleri ortalama 45 yıldır. Bu durum örneklemin araştırma evrenini temsili ve araştırmanın güvenilirliği, geçerliliği açısından önemli katkılar sunar.

5.2. Çalışma Şartları Açısından Şef/Garsonluk Mesleğini Değerlendirme Biçimleri

Bu başlıkta şef/garsonların; çalışma saatleri, ücretlendirme şekilleri, iş yoğunlukları, tatil ve dinlenme hakları konusundaki bakış açıları görüşme soruları bağlamında analiz edilmiştir. Bu bağlamda öncelikle, görüşme yapılan bütün şef/garsonlar çalışma saatlerinin en az 11 saat ve en fazla 13 saat olduğu şekilde beyanlarda bulunmuşlardır:

Batıda çalıştığım zaman 8 saat olacak şekilde vardiyalı olarak çalışıyordum ancak Elazığ'da durum batı gibi değil. Burada saat 8 de iş başı yapıldığı zaman akşam 8 de çıkılıyor. Yani en az 12 saat en fazla da 13 saat diyebilirim (K1).

10/12 saat arası çalışıyorum. Bizim meslek biraz daha serbest ticarethane olduğu için bu durum kimi yerlerde 8 saate düşebilirken kimi yerlerde ise 12 13 saate kadar da çıkabilmektedir (K2).

Çalışma saatlerimiz kışın akşam 9 a kadar sürmektedir. Yaz aylarında ise gece 11 e kadar sürmektedir (K3).

Diğer mesleklere göre bizim meslekte çalışma saatleri biraz daha uzun; en düşük 10 saat olmakla beraber en çok da 12 saatte kadar çalıştığım oluyor (K5, K6,K9,K11, K10 K4, K7,K8,K12,K13).

Katılımcı şef/garsonların hepsi çalışma saatlerinin genel olarak diğer meslekler gibi 8 saat olmadığını en düşük 11 saat olduğunu en fazlaysa 13 saat olarak çalıştıklarını ifade etmişlerdir. Kimi şef/garsonlar bu durumdan şikâyetçi olduğunu kimi şef/garsonlarsa emekli olmalarına az kaldığı için bu duruma katlanmak zorunda olduklarını belirtmişlerdir. Bazı şef/garsonlar çalışma saatlerinin bir düzeninin olmadığı 12 saati tamamlayacak şekilde bir düzen olduğunu beyan etmiştir. Buradan da anlaşılacağı gibi saatlerin fazla olması şef/garsonlar tarafından dezavantajlı bir durum olarak karşılanır.

Araştırmaya katılan 13 şef/garsondan hepsi ücretlerinin alım şekilleri hakkında görüş bildirmiş, 10 şef/garson çalıştıkları lokanta ve restoranlarda günlük olarak ücret aldığını 2'si ise aylık ücret aldığını belirtmiştir. Bir şef/garson ise otelin restoranında çalıştığı dönemde aylık ücret aldığını fakat şuanda çalıştığı lokantada günlük olarak ücret aldığını beyan etmiştir. Bu konuya ilişkin görüşler şöyledir:

Bizim meslekte genellikle otellerde çalıştığım zaman aylık ücret alıyordum fakat restoran ve lokantalarda çalıştığımda ise sadece çalıştığım günün ücretini alıyorum. Bu bütün lokantalarda hemen hemen böyledir (K1).

Çalıştığım iş yerinde günlük olarak almaktayım (K2,K4,K5,K8,K10,K11,K12,K13).

Çalıştığım iş yerinde aylık almaktayım (K3,K7).

Bu sektörde lokantalarda çalışıldığı zaman günlük olarak ücret ödenmekte. Bende günlük olarak almaktayım (K6).

Restoran ve lokanta sektöründe genel olarak günlük alınıyor, bende burada günlük olarak ücret almaktayım (K 9).

Bu ifadelerden hareketle şef/garsonların büyük bir kısmının çalıştıkları lokanta ve restoranlarda günlük olarak ücret aldıkları, bununla beraber bazı işletmelerin ücretleri aylık olarak verdiği anlaşılır. Bu ücretlendirme biçimi konusundaki düşünceleri noktasında ise hem işveren hem de çalışanlar durumdan memnun olduklarını beyan etmişlerdir. Bu işlerde günlük ücretlendirme şef/garsonlar için faydalı tarafları vardır. Çünkü şef/garsonlar günlük olarak aldıkları ücretleri motivasyon kaynağı olarak görürler. Ay sonunu beklemek yerine günlük ücretlendirme şef/garsonların mesleklerini icra etmede önemli bir fonksiyon yerine getirir.

Katılımcılar mesleğin iş yoğunluğu konusundaki görüşleri şöyledir. 5 şef/garson çalıştıkları lokanta ve restoranın genellikle özel günlerde ve bayramlarda yoğun olduğunu belirtmiştir. 3 şef/garson çalıştıkları lokanta ve restoranın tanınmasından ötürü çok yoğun olduklarını belirtmiştir. 3 şef/garson çalıştıkları lokanta ve restoranın bulunduğu bölge ve konumundan ötürü çok yoğun olduğunu belirtmiştir. Geriye kalan 2 şef/garson ise çalıştıkları lokanta ve restoranın daha çok hafta sonu ve ona yakın olan günlerde yoğun olduğunu belirtmiştir. Bu konuda ki bazı görüşler aşağıdaki gibidir:

Bu sektörde çalıştığım tüm mekânlar da iş yoğunluğu çok fazlaydı. Genellikle bayramlarda, özel günlerde yoğun olur. Normal zamanlarda ise yazın hafta içi kışın ise hafta sonları daha çok yoğun olur (K1,K11).

Çalışmaya ilk başladığım zamanlar da Elazığ'da çok aşırı lokanta bulunmamaktaydı. Ve biz Elazığ'ın gözbebeği konumundaydık. İnsanlarda bizim orda yemek yiyebilmek için sıraya girerlerdi. Yani kısaca söylemek gerekirse çalıştığım iş yeri zaman fark etmeksizin çok yoğundu (K3).

Çalıştığım iş yeri genellikle tanınan bir iş yeri olduğundan ötürü her dönem kalabalık geçmekte (K4).

Ramazan aylarında, bayram arifeleri ve bayramlarda çok yoğun olmaktadır. Hafta sonları genellikle yoğun oluyor, bunun dışında öğle ve akşam servisleri yoğun geçmektedir. Onun dışında çok bir yoğunluğumuz bulunmamaktadır (K2,K13).

Genelde hafta sonları, kışın özel günlerde ve bayramda yoğun olmakta. Yazında hafta içleri yoğun oluyor. Bunun sebebi ise insanlar hafta sonu piknik ya da başka aktivite yapma fırsatları yaratıyorlar kendilerine restoranlar ikinci planda kalıyor (K8,K12).

Şef/garsonlarla yapılan görüşme sonucunda, katılım sağlayan şef/garsonların beyanlarından yola çıkılarak lokanta ve restoranlarda işlerin genellikle çok yoğun geçtiğini, bu durumu bazı şef/garsonların ifadesiyle özel günler olsun, bazı şef/garsonların ifadesiyle mekânın konumu ve mekânın tanınması gibi durumlar lokanta ve restoranlarda iş yoğunluğunun artışıında önemli etkenlerdir, diyebiliriz.

5.3. Şef/Garsonların Çalışma Yaşamlarının Doğası

Burada ise araştırmaya katılan, lokanta ve restoranlarda aktif olarak mesleğini icra eden şef/garsonların; şef/garsonluk mesleğine nasıl ve niçin başladığı, şef/garsonluk mesleğine giriş süreci, şef/garsonların mesleki tecrübeleri, şef/garsonların sosyal hakları, şef/garsonların işverenle, mesai arkadaşlığı ve müşterilerle olan ilişki düzeyleri, şef/garsonların işsiz kalma ya da iş güvencesizliği konusundaki görüşleri ve şef/garsonluk mesleğinin icra edenler üzerine psikolojik etkileri ayrı ayrı analiz edilmiştir.

Katılımcıların mesleğe nasıl başladıkları hakkında 4 şef/garson öğrencilik yıllarında bu mesleğe kendisine harçlık olması amaçlı başladığını, 3 şef/garson akraba tavsiyesi üzerine başladığını, 3 şef/garsonun genç yaşta iş aradığından dolayı bu mesleğe başladığını ve geriye kalan şef/garsonlarında mesleğe olan heves ve istekten ötürü bu mesleğe başladığı beyanı söz konusudur. Bu konudaki bazı beyanlar aşağıdadır:

Genç yaşta Elazığ'dan İstanbul'a çalışmak için gittiğimde bilmediğim bir lokantanın karşısındaki bankta oturdum, o güne kadar aklımda şeflik ya da garsonluğa dair bir beklentim yokken o lokantayı gördükten sonra içeri girdim ve eleman arayıp aramadıklarını sordum. Aldığım cevap olumlu olduktan sonra çalışma hayatım başladı (K4,K11).

Hali hazırda lise okuduğum dönemlerimde ben lokanta sektöründe çalışmaya başladım, o zaman Elazığ piyasasında en çok ön planda olan mesleğin o olması ve çalışabileceğimi düşündüğüm başka meslek olmadığından dolayı severek başladım (K7, K1, K6).

Yaşım küçüktü ve köyde yaşamaktaydım, bir akrabamız lokantacılık yapmaktaydı, beni çalışmam için işyerine çağırdı ve bu şekilde başladım. O zamanlar aileme destek olmak amacıyla başladığım mesleğimde halende çalışmaktayım (K3,K12).

Ailemiz açısından maddi sıkıntılar ve manevi zorluklar yaşıyorduk. Hem aileme yardım etmek hem de aileme yük olmadan kendi ihtiyaçlarımı karşılayabilmek amacıyla bu mesleğe yöneldim. Komi olarak başladım daha sonradan garsonluk mesleğini yaptım ve şuan da 10 yıldan beridir şef olarak çalışmaktayım (K9, K10).

Ben bu mesleğin okulunu okudum. Mesleği seviyordum bu nedenle ilgimi çekti ve bu mesleği yapmak istedim. İş aradığım zamanda kısa süre içerisinde iş bulmamla birlikte bu meslekte çalışma sürecim başladı (K8).

Araştırmaya katılan 13 şef/garsondan hepsi mesleğe giriş süreçleri hakkında görüş bildirmiştir. 8 şef/garson mesleğe giriş süreçlerinin ilk olarak komilik yaparak başladıklarını, daha sonra garson ve şef olduklarını bildirmiş. 5 şef/garson mesleğe giriş süreçlerinin ilk olarak bulaşıkları yıkamaktan geldiğini, daha sonra komi, garson ve şef olduklarını belirtmişlerdir. Bu konudaki bazı görüşler aşağıdaki gibidir:

Meslek lisesi çıkışlı olmamdan ötürü ve o dönemde en çok parayı bu mesleğin kazandırmasından dolayı bu mesleğe yöneldim. İlk işe başladığım zaman yaşımın küçük olmasından dolayı bulaşıkçı olarak başladım. Daha sonra komilerin işten ayrılması, yardım etmem vs. gibi durumlarla beraber salona çıkıp komi olarak çalıştım. Birkaç yıl komi olarak çalıştıktan sonra şefimin de isteği üzerine ve yeni komilerin işe alınmasıyla garsonluk yaptım. Şefimle beraber çalıştıkça ondan bayağı şey öğrendim. Sonunda şef/garson oldum. Böylelikle halen şef/garson olarak çalışmaya devam ediyorum (K1).

Bu sektöre çay ocağında komilik yaparak başladım, daha sonra başka bir lokantada komilik yaptım. Böylelikle hem tecrübemden dolayı hem de elaman eksikliğinden dolayı garsonluğa yükseldim. Şuanda da şeflik mesleğini yapıyorum (K5).

Komi olarak çalışıp başladım. Yıllarca çalıştıktan sonra iş yeri sahibi artık sen bu mesleği biliyorsun bırak komiliği gel şef olarak devam et demesiyle beraber o dönemden beri şeflik yapmaktayım (K3,K13, K9, K10).

Bu mesleğin okulunu okudum ama okulda hep bilgi üzerine gidildiğinden dolayı pratiklik olması için 3 sene komilik yaparak bu mesleğe başladım. Zaten bilgi olarak şef düzeyinde bilgi olmam şefliğe direk geçmemde rahatlık sağladı. 3 yıllık süreçten sonra şef oldum ve halende devam ediyorum (K8).

En başta bulaşıkçı olarak işe başladım. Daha sonra garsonluk yaptım, bulaşıkçılık yaptığım zamanlarda komilikte yaptım. Komilik sürecim lokantanın

çok dolu olduğu zamanlarda oldu ve bana bayağı tecrübe kazandırdı. İlerleyen zaman zarfında şef oldum. Halen şeflik yapıyorum (K6,K11,K12, K7).

Araştırmaya konu olan lokanta ve restoranlar da çalışan şef/garsonların mesleklerinin risk düzeylerinin olup olmadıklarını varsa ne tür risk düzeylerinin olduğunun ortaya çıkarılmasıyla ilgili olarak katılımcıların tümü görüşmede düşüncelerini açık bir şekilde dile getirmişlerdir:

Bütün mesleklerde olduğu gibi bu meslek de risklidir. Burada ekmeğinizi müşteriden kazanmaktayız. Gelen misafirlerin ruh durumlarının farklı olması, bizim onları memnun etme durumumuz ve müşterinin bize karşı bir tavır olup olmadığını bilmediğimiz için bizim işinizim riskli olduğunu söyleyebilirim (K1).

Risk durumunu şöyle açıklayayım; bir devlet memuru gibi garantici değiliz. Patronun iki dudak arasına bakmaktayız. Ne zaman ne olacağımız hiç belli değil (K2).

Her meslekte olduğu gibi bizim meslekte riskli tabi ki. Bu meslekteki risk diğer mesleklere göre az olsa da yok olduğu anlamına gelmez (K3,K13).

Her özel meslekte olduğu gibi bu meslekte de patronun iki dudağının arasına bakmaktayız. Ama burada her hangi bir ekstra sözleşme durumumuz falan olmadığı için biraz daha yaptığımız meslek devamlılık konusunda risklidir. Bunun dışında her hangi bir iş kazasına sebebiyet verecek türden bir meslek değildir (K8).

İşimizin risk durumu pek olmaz (K4,K5,K11,K12).

Yok, işimizin her hangi bir risk durumu yoktur. En fazla risk zeminin ıslak olmasından dolayı kayıp düşme diyebilirim bunun dışında her hangi bir risk durumu yoktur (K 6, K7, K9).

Araştırmaya katılan şef/garsonların, mesleğin iş risk düzeyi ile ilgili olarak görüşleri incelendiğinde, şef/garsonların büyük çoğunluğunun diğer fabrika işlerine göre iş risklerinin bulunmadığını, bunun yanında iş riskinin olduğunu ifade edenler ise işsiz kalmalarını, can güvenliklerinin belli olmasını, iş kazalarının olabileceğini dile getirmişlerdir. Bu mesleğin diğer sektörlere göre iş risk düzeyinin daha az olduğu yukarıdaki ifadelerden anlaşılır.

Yine şef/garsonların mesleklerinin tatil ve dinlenme durumlarının olup olmadığı varsa tatil ve dinlenme dönemlerinin nasıl değerlendirildiğine ilişkin düşünceleri şöyledir:

2 haftada bir gün tatilimiz bulunmakta. Çalışırken de dinlenmeyi genellikle çay, yemek ve sigara molaları üzere ayarlıyorum (K5).

Kışın haftada bir gün iznimiz var yazın ise iki hafta da bir gün izin ancak kullanabiliyoruz. Çalışma saatlerimiz içerisinde ise genellikle daha çok çay, ye-

mek, sigara ve namaz molalarında kullanmaktayız (K9).

Dinlenme yok denilecek kadar az, izin aldığım zaman ise genellikle o günün ücretini alamıyoruz (K3).

Özel sektör olduğu için şartlar ağır, haftalık ve senelik izin olayı diye bir durum yok mecburi durumlar dışında kullanmıyorum (K7).

Dinlenme durumu genellikle bu meslekte çok az ve patronların kendi isteklerine kalmış diyebilirim (K4).

Genelde lokantaların inisiyatifine bağlı şuan da çalıştığım lokanta senede 11 ay çalışıp ramazanda çalışmamaktadır. Bu zaman dilimini de diğer işletmelerden yoğun olanların beni çağırmasıyla gidip onlara yardım ederek geçiriyorum (K6).

Aynı işletmede dört şef çalışmaktayız. Biz kendi aramızda bu konuyu anlaşılarak ayarlıyoruz, hangimiz hangi gün kullanmak isterse o gün kullanabilir (K8,K11,K12, K10,K13).

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere şef/garsonlarının belli kısmı tatil dönemlerini diğer önceki çalıştıkları işletmelerle karşılaştırdıkları zaman eski çalıştığı iş yerine göre tatil ve dinlenme konusunda iyi haklara sahip olmadıklarını, müşterilerin yoğunluklarına göre genelde izin aldıklarını, kış aylarında haftalık izinleri olduğunu ancak yaz aylarında ise 2 haftada bir izin kullandıklarını ve birden fazla şefin bulunduğu lokantalarda ise şefler olarak kendi aralarında anlaşarak halledebildiklerini dile getirmişlerdir. Bazı şef/garsonlar ise izin durumlarının olmadıklarını bu durumun daha çok patronların inisiyatifine kalmış bir durum olduğunu, bunun yanında diğer fabrika ve benzeri işletmelerde olduğu gibi yasal hakları olan hafta sonu izinlerinin olmadıklarını dile getirmişlerdir. Bu meslekte her hangi bir hak olarak haftalık izinlerinin olmadıkları bunun yanında yıllık izin haklarının da bulunmadığı ve dinlenmeleri ise küçük molalar halinde işletmenin sakin zamanlarında bir birlerini idare edecek şekilde yaptıkları anlaşılır.

Katılımcıların mesleklerinden edindikleri tecrübelerinin neler olduğunun ortaya çıkarılmasıyla ilgili bazı görüşler aşağıdaki gibidir:

Şeflik yaparken genellikle tüm restoran tiplerinde çalıştım. Bundan dolayı her türden insan hakkında ve her türlü yemek hakkında genel fikirlere sahibim (K1).

İnsanları tanımayı öğrendik. Sürekli insanlarla diyalog da olduğumuz için insan sarrafı olduk. Daha birisinin leb demeden leblebi demesini anlamayı bana kattı (K5,K11,K4, K9,K12).

Mesleğin en büyük katkısı bana, insanı çok iyi tanıma fırsatı sunuyor. Bunun dışında günlük ücret aldığımız için ihtiyaç halinde her zaman cebimizde para olacağını bize sunuyor (K2).

Bu meslekte lokanta kesimine bürokrattan tutunda küçük esnafa kadar her kesimden insan gelmektedir. Biz halen müşteri içeri girmeden onun ne yiyeceğini, duygu durumunu, her şeyini anlayabiliyorum. Kısaca şöyle söylersem insan sarrafi olduk diyebilirim (K6).

İnsanlarla ilişkiyi, diksiyonumu düzeltmeyi, güzel ahlakı, insanlar tanımayı ve çevre edinmeyi bana kazandırdı (K7,K13, K8).

Bu meslek gerçekten zor bir meslek insanlarla uğraşmak ve onları memnun etmek gerçekten zor, ekmeğimiz için yapmak zorundayız bunu bana öğretti (K10).

Araştırmaya katılan şef/garsonların, mesleklerinin kendilerine kazandırdığı tecrübeleri ile ilgili olarak şeflerin büyük kısmının bu meslekle beraber insanlara olan ilgisinin arttığı ve artık insanlara baktıkları anda onları anlayabiliyor olduklarını, bu meslekler beraber bazı şeflerin ustalık, tatlıcılık gibi diğer yemek sektörünün parçalarını da öğrendikleri, bu meslekle beraber insanlarla nasıl ilişki kurulduğunu, diksiyonun nasıl olması gerektiğini, neyin iyi ya da neyin kötü olduğunu ve şef/garsonluk için neler yapılması gerektiği konusunda tecrübelerinin olduğunu dile getirmişlerdir. Bu meslekte yukarıda belirtilen ifadelerden de anlaşılacağı üzere şef/garsonların genel olarak diksiyon sahibi oldukları, insanlarla ilişki konusunda diğer mesleklere göre daha iyi bir düzeyde oldukları, sadece şeflik/garsonluk değil de bunun yanını başka mezyetlerde öğrenilebildiği ve şef/garsonların bu mesleği artık kendilerine bir ekmek teknesi olarak gördükleri yukarıdaki ifadelerden anlaşılır.

Araştırmaya konu olan lokanta ve restoranlar da çalışan şef/garsonların mesleki anlamda sosyal

Çalıştığım iş yerinde sigortamız yatırılmaktadır (K5,K7,K12).

Çalıştığım iş yerinde sadece sigortamız bulunmaktadır. Herhangi bir tazminatımız, senelik iznimiz ya da buna benzer haklarımız yoktur (K1,K2, K6,K8, K9, K10,K11).

Çalıştığım iş yerinde hiçbir sosyal hakka sahip değiliz (K3,K4,K13).

Bu ifadelerden şef/garsonların, çalıştıkları lokanta ve restoranlarda sosyal haklar ile ilgili görüşleri incelendiğinde; şeflerin geneli sadece sosyal hak olarak sağlık güvencesinin yatırıldığı, bunun dışında; herhangi bir yıllık izin, hafta sonu izni, tazminat durumu, tediye durumu, sendikal hakların hiçbirine sahip olmadıklarını ifade etmişlerdir. Bu meslekte lokanta ve restoranda çalışanlarının sosyal haklar konusunda diğer mesleklerle karşılaştırıldığı zaman daha az olduğu ve işverenlerin bu sektörde işe giriş çıkışların çok olduğunu bildiklerinden ötürü her şef için ayrı bir sorun yaşamamak adına genellikle bu hakları başta konuştukları yapılan görüşmeler neticesinde anlaşılır.

Lokanta ve restoranlar da çalışan şef/garsonların mesleklerini icra ettikleri zaman işverenleriyle mesai arkadaşlarıyla ve gelen müşteriler ile olan ilişki düzeylerinin ne türden olduğuna dair görüşler aşağıdaki gibidir:

Çalıştığım bütün iş yerlerinde hiçbir patron, mesai arkadaşım veya müşteri ile herhangi bir sıkıntı yaşamadım (K1,K11,K12,K13).

Gayet iyi, çevremizin geniş olması bunun en büyük göstergesidir. Mekâna gelen müşterilerin yarısı bizi tanıyan bilen müşterilerdir (K2).

Genelde insanlarla iyi anlaşırım, güler yüzlü olmak lazım. İş dışında yaşadığımız tüm olumsuz durumları işe getirmemeye gayret gösteriyorum. Çünkü ben ekmek kazandığım yerin müşteri kaybetmesini istemem, bunu patronda istemez. Bu tür durumlar olmayınca genellikle aramızdaki ilişkilerde güzel oluyor (K6, K4).

İşverenle bir aile gibiydik, patron sabah gelirdi bizle kahvaltı yapardık ve giderlerdi. Sonra bütün işi biz yapardık. Çünkü biz işimizi sahiplendiğimiz için korkmazlardı. Bizde genellikle hepimiz abi kardeş gibi olduğumuzdan ilişkimiz hep güzeldi. Müşterilerle aram çok iyi diyebilirim, halende benim müşterilerim çalıştığım iş yerini sorarak yanıma gelip yemek yerler (K3, K10).

Bu sektörde çok sorun olmuyor, şefin performansına bağlı, iyi olursa genellikle iyi olur olmazsa da sorun yarattığı doğrudur (K7, K8).

Bu ifadeler ışığında şef/garsonların genel olarak güler yüzlü olmaları gerektiği, insanlarla diyalog haline girdikleri zamanlarda ise genellikle alttan alan taraf olmaları gerektiği, lokanta ve restoranın müşteri üzerine döndüğü anlaşıldığından müşteri memnuniyeti ön planda tutulur. Müşterinin memnuniyeti hem işvereni hem de mesai arkadaşları arasındaki ilişkiyi olumlu etkiler. İşverenle olan olumsuz durumlar karşısında ise genellikle iş yerinden ayrılmadıklarını orta yolu bulmaya çalıştıkları en son çarenin işi bırakmak olduğu ifade edilir. Mesai arkadaşlarıyla olan olumsuz durumlar ise genellikle iş yoğunluğundan ve işin stresinden dolayı ortaya çıktığını bu durumun, diğer mesai arkadaşlarının olayı yatıştırmalarıyla beraber en fazla gün içinde tatlıya bağlandığı belirtilir.

Lokanta ve restoranlar da çalışan şef/garsonların mesleklerini icra ettikleri süreçte işsiz kalma ve iş güvencesizliği konusundaki görüşleri şöyledir:

İşsiz hiç kalmadım. Sadece batıdan Elazığ'a geldiğim zaman 4 günlük bir süre zarfında işsiz kalma durumum oldu. Onun dışında hiç böyle bir durumla karşılaşmadım. Bizim meslekte efendi ve dürüst olunduğu zaman işsiz kalma gibi bir durumla karşılaşmazsınız. İş yeri değiştirme sıklığında ise meslek değişiminden dolayı birkaç yer değişikliğinde bulundum ve il değiştirdiğimden dolayı iş yeri değiştirdim. Ben hep aynı mekân da kalmaya çalışırım (K1).

Bu meslekte işsiz kalma diye bir durum söz konusu değil. Çalışmak istenirse her türlü iş imkânı sunulmaktadır. Genelde en az çalıştığımız yerde bile iki üç yıl çalışmaktayız. Çalışma şartları, mekânın müşteri potansiyeli, mekânın sistemi ve bizim mekâna ayak uydurmamız iş yeri değiştirmemizde en önemli etkenlerdendir. İşten ayrıldıktan sonra genellikle maddi anlamda sıkıntılarımız olmakta çalışmadığımız günlerin bizden gitmesi bizi mağdur etmektedir (K2, K6).

Oldu tabi ki, ben iki yer değiştirdim. İlk çalıştığım yerde 40 yıla aşkın çalıştım daha sonra bir tavsiye üzerine bir yerde başladım. Orada da değerimin karşılığını göremeyince bende bırakıp şuan arkadaşların tavsiyesi üzerine çalıştığım yere gelip başladım (K3).

Özel sektör olduğu için ve bu durum bizim sektörde var olmasından dolayı olmaktadır. Yine temel haklarımızın olmamasından ötürü işverenin sana olan tutumunu değiştiriyor. Çalışma saatlerinin uzunluğu tatil günlerinin olmaması iş yeri değiştirmemize sebep oluyor. İşsiz kaldığımda da sadece maddiyat sıkıntısı yaratmaktadır (K7).

Genel olarak işsiz kalma durumlarının her özel sektörde olduğu gibi bu meslekte de var olduğu, ancak diğer mesleklere göre daha kolay iş bulma imkânı olduğu anlaşılır. İşini layıkıyla yapan şef/garson sayısının az olmasından dolayı işsiz kalınan durumlarda iş bulma olanaklarının fazla olduğu beyan edilir. İş yerlerinden ayrıldıktan sonra genel olarak çevre edindikleri diğer şef/garsonların tavsiyesiyle kısa zaman içinde başka bir işletmede tekrardan iş başı yaptıkları belirtilir. Bu durum mesleki yapı içerisinde sirkülasyonun fazla olduğu anlamına gelir. İşsiz kalma durumları az olan şef/garsonların genel olarak iş ahlakına sahip olduğu ve iş yerine aidiyet duygusu besleyerek çalıştıkları gözlemlenmiştir.

Lokanta ve restoranlar da çalışan şef/garsonların mesleklerinin psikolojik etkileri konusunda farklı görüşlere sahiptir. Bunlardan bazıları şöyle ifade edilir:

Hizmet sektörü olduğu için hem insanları hem de işletmeyi memnun etme çabamızın olması bizi psikolojik olarak yıpratıyor. İş yerinde aşırı çalışmadan ötürü bütün hevesini orada bırakıyorum ve eve huzursuz gitmeme sebep oluyor. Böylelikle psikolojik açıdan etkileniyorum (K7, K2, K3,K13).

Çok güzel etkileri de bulunur ama bazen bir işi devamlı yaptığımızdan dolayı sıkılmalar olur. Bunun dışında ekstra bir durum bulunmaz (K4,K12).

Lokantamıza gelen müşteriler her zaman iyi olmuyor, biz orada ekmeğimizi kazanıyoruz fakat gelen müşteriler bizi bazen köle olarak görmektedir. Bu da bizim sinirlenmemize sebep oluyor. Ama yine ekmeğimiz için sesimizi çıkartamıyoruz. Yine devamlı aynı işi yapmak insanı monotonlaştırıyor bu da bizim mesleğimizi yaparken etkiliyor. Böylelikle her günümüzün aynı şekilde olmayacağı anlamına geliyor. Eve vakit ayıramamamız da bize psikolojik olarak etki yapmaktadır (K6).

İşte çalışırken zamanımız kısıtlanıyor. Her şeye zamanımız olmuyor, düğün ve taziyelere gidemiyoruz, bir memurun hayatı gibi bir hayatımız bulunmamakta. Onlara nazaran iş güvencemiz yok sırtımız sağlam değil bunlar beni psikolojik olarak etkilemektedir (K5).

Hiçbir sosyal hayatımızın olmaması ve diğer insanlara göre kendimle ve ailemle az zaman geçiriyorum. Bu da bende kötü etki bırakıyor, beni olumsuz şekilde etkiliyor. Bu durum kimi zaman beni işimi yaparken de etkiliyor (K10).

İşimin en iyisini yapmaya çalışıyorum ve bu meslekte müşteri masadan mutlu olarak kalkması gerekiyor. Bu durum bizim bu meslekte kaygımızı oluşturmaktadır (K8,K11).

Görüşmede elde edilen veriler neticesinde lokanta ve restoranlara gelen müşterilerin kim olduğu ne oldukları hakkında bilgi sahibi olmadıklarından ötürü şef/garsonları can güvenlikleri konusunda psikolojik olarak etkiledikleri anlaşılır. Mesleği uzun süre yapan şef/garsonların genel olarak aynı işi yaptıklarından ötürü psikolojik olarak etkiledikleri söylenebilir. Lokanta ve restoranın müşteriler üzerinden döndüğü ve şef/garsonların ücretlerini de almaları için müşterilerin memnun olması gerektiği, yine bu durumda şef/garsonlar üzerinde psikolojik olarak etki ettiği beyan edilir. İş olmadığı zamanlarda patronların agresif olması ve bu durumu da şef/garsonlara yansıtması çalışanlar üzerinde olumsuz etki bırakır. Uzun çalışma sürelerinin olması, ailelerine vakit ayıramama durumları da şef/garsonlar üzerinde baskı oluşturur. Bu bağlamda şef/garsonlar işverenlerin biraz daha iç işleyişe müdahil olmaması ve gelen şikâyet durumlarında kendilerinin de dinlenmesi gerektiğini belirtirler.

5.4. Şef/Garsonluk: Mesleğe İlişkin Algı ve Tutumları

Araştırmannın bu bölümünde araştırmaya katılan, lokanta ve restoranlarda aktif olarak mesleğini icra eden şef/garsonların mesleklerine dair algı ve değerlendirmeleri, mesleği anlamlandırma biçimleri, şef/garsonluk mesleğinin avantaj ve dezavantajları, mesleklerinin kendi sosyal çevreleri ve müşteriler açısından nasıl değerlendirildiği, şef/garsonluk mesleğinin sürdürülebilirliği açısından nasıl değerlendirdikleri konusundaki veriler analiz edilmiştir.

Lokanta ve restoranda çalışan şef/garsonların mesleklerine dair algı ve değerlendirmelerine ilişkin düşüncelerine aşağıda yer verilir:

Bu meslek bana çok şeyler kazandırdı, ulaşamayacağın insanları bu sektörde çok kolay şekilde görebiliyorsun. Bu mesleği tanımlarsak sadece yemek siparişi alıp sipariş vermek değildir. Bu meslek başta devlet büyüklerine yaptığın hizmetle tatmin olmakla beraber her türlü kolaylığı da insana sunmaktadır (K1) .

Bu iş sadece sipariş alıp yemek vermek değil, burada karakter göstermek gerekir. Buraya gelen herkesi memnun etmeye çalışmak lazım, onlar bizim tavsiyemiz üzerine severek de geliyorlar. Biz şefler ve ustalar olarak hizmetimizle

onların mutlu ayrılmasını sağlamalıyız (K10, K9,K11,K12).

Şeflik bana kalırsa dünyanın en kutsal mesleklerinden bir tanesidir. Ancak değeri bilenebilirse, şef dünyanın en kibar insanlarından bir tanesidir. Öyle olmazsa bence o kişi zaten kendine şefim söylememelidir (K8).

Bu meslek normal şartlarda baktığımız zamanda güzel sosyal bir meslek, insanlarla diyaloga giriyorsun. Her meslekten insan tanıyorum, savcısını da tanıyorum, polisini de, doktorunu da, bir işçiyi de tanıyorum, bir garibanı da tanıyorum böylelikle bir şekilde herkesle muhatap oluyorum. Bu sayede çevrem genişliyor, güzel bir iş fakat son zamanlarda işletmelerden ve kalifiyeli eleman bulamamaktan ötürü sıkıcı olmuştur (K7).

Bu verilerden de anlaşılacağı üzere şef/garsonluk mesleğinin sadece müşterilere hizmet eden birey değildir bunun yanında onların dertlerini dinleyen onlarla konuşarak üzerindeki stresi alıp n mutlu olmalarını da sağlayan kişidir. Bunlara ek olarak bir şef/garson bu mesleği icra edenlerin genel olarak kibar olması gerektiğini, şef denildiği zaman kibar insanın gözünde canlandığını ifade etmiştir. Yukarıdaki verilerin incelenmesi ve yapılan görüşme esnasındaki gözlemler birleştirildiğinde şef/garsonun sadece sabah belirli bir saatte işe başlayarak akşam belirli bir saatte günlük çalışma saatini doldurup eve gitmesinden çok işe başladığı zaman işyerinin diğer parçalarından yani garson, komi ve müşterilerin düzeninden, arkada mutfakta çalışan diğer mesai arkadaşlarının organizasyonuna kadar hepsini yürüten, müşterilerin karşılanarak yemek yedikleri zaman mutlu olmasını sağlayan ve lokanta ve restorandan ayrıldıkları zaman bir daha geleceğinin garantisini almışçasına muamele gösteren kibar insandır, yorumu yapılabilir.

Lokanta ve restoranda çalışan şef/garsonların mesleklerinin avantajlarının ve dezavantajlarının neler olduğu konusunda da farklı bakış açıları ortaya çıkarır. Örneğin;

Bu mesleğin avantajlarından bahsetmek gerekirse; her kesimden insan tanıdığımız için her hangi bir işimiz olduğunda, ricacı olduğumuz zaman bize yardımcı oluyorlar, maaş olarak bahşiş olayı ile beraber diğer çoğu özel sektöre göre biraz daha iyi kazancımız olabiliyor. İş bulma olanakları daha kolay, eğer istekli olduğun zaman iş her zaman vardır. Dezavantajları ise saatler açısından Elazığ'da çalışma saatlerinin dezavantaj yarattığını düşünüyorum, tatil diye bir hakkımız yok olsa bile günlük ücret aldığımızdan dolayı bizden gitmektedir, 12 saat genellikle ayakta olduğumuz için ayaklarımız ve vücudumuz biraz daha yorgun düşmekte, ailelerimize olan vaktimiz en az seviyede kalmakta, alkollü mekânlarda çalışmak eğer muhafazakârsanız şayet biraz daha sizin için dezavantaj olmakta (K1).

Her mevkiden ve her kesimden insanla muhatap oluyorsunuz, çevre edine biliyorsunuz. Dezavantajları ise sosyal faaliyetlerimiz kısıtlanmakta, saatlerini

fazla olması, yorgunluğa sebep oluyor, hafta sonlarını çalışarak geçirmemiz, izin aldığımız zaman ise ücretimizin kesilmesi önemli dezavantajlarından (K2).

Avantajı; çalışıyorsun, boşta kalmıyorsun, emrinde çalışan elemanların var ve yönetici gibi konumda olmak avantajlarından bir kaçıdır. Dezavantajları ise çok yoktur. Kötü bir durum olduğunda zaten işten ayrılıp çıkabiliyorsun (K3)

Dezavantajları; sosyal hayatımızın olmaması, bütün zamanını işverene harcıyorsun, kendine zaman ayıramıyorsun, ailene zaman ayıramıyorsun. Ve dediğim gibi müşteriye memnun etmek, işletmeyi memnun etmek derken en önemli şey olan zamanımızın akıp gitmesine vesile oluyor (K7,K13).

Mesleğin avantajından ziyade dezavantajı daha çok bulunmakta. Sadece kapalı alanda kaldığımız oluyor, sosyal yaşantımızda kopukluklar oluyor bu da bizi sosyal çevremizde olan bitenlerden habersiz bırakıyor (K10,K11,K12).

Genel olarak değerlendirildiğinde, çalışılan iş yerine her kesimden insanın gelmesi bunların içinde bürokrat kesimi, memur, işçi ve benzerlerinin olması şef/garsonların sosyal çevresini olumlu noktada etkiler. Çünkü en ufak bir işinin olması durumunda usta tanıdığından tutunda herhangi bir devlet dairesinde çalışan memurlardan birine kadar tanıdık bir kişi mutlaka olur. Bu da onların işlerini daha kolay halletmelerini sağlar. Yine maaşlarının genel olarak asgari ücrete oranla yüksek olması şef/garsonlar adına avantaj sağlayan durumdur. Bir diğer avantaj ise şef/garsonların altında çalışan kişilerin bulunması ve onları yönlendirmeleri müşterilere karşı onları biraz daha üstün gösterir ve bu onların tatmin duygusunu giderir. Son olarak kendi aldıkları ücret dışında üstün hizmetlerinden ötürü müşteriler genellikle bu durum karşısında bahşiş bırakır. Bahşiş en az bir maaşlarının çeyreği kadar katkı sağlar. Mesleğin dezavantajları ise fazladır. Çalışma saatlerinin fazlalığı, izin aldıkları süre boyunca kendi ücretlerinden kesilmesi, hafta sonu tatillerinin olmaması, uzun çalışma sürelerinden ötürü sosyal çevrelerine vakit ayıramamaları, alttan yetişen garson ve komi sayısının az olması, işten çıkış ve işe giriş süreçlerinde patronların ve müşterilerin kararlarına bağlı olması, ailesine yeteri vakit harcayamaması ve çalıştıkları lokanta ve restorana gelen kişilerin kendilerine karşı yapacakları hareketlerin ne olacağı ile ilgili bir önlemlerinin olmamasının şef/garsonlar açısından dezavantaj yarattığı anlaşılır.

Lokanta ve restoranda çalışan şef/garsonların sosyal çevrelerinin ve lokantaya gelen müşterilerin mesleklerini değerlendirme biçimleri hakkında elde edilen veriler şöyledir:

Yaptığımız iş diğer meslekler gibi düşünülebilir, yani çalışıp para kazanıyorlar ancak biz burada gelen müşteri her kim olursa olsun onlara hizmet etmek için uğraşyoruz. Asıl amacımızın onların buradan mutlu bir şekilde

ayrılmasını sağlamak onları yaptığımız hizmetle tatmin etmektir. Bu da tabii ki sosyal çevremiz ve müşteriler tarafından olumlu şekilde bize yansımaktadır (K2).

Sosyal çevremizin fikri, çalışmadığım zaman genellikle kötü yöndedir. Ama çalıştığım zaman bu işi yaptığımdan beri hep el üstünde tuttular çünkü bu meslekten ekmek parası kazandığımı biliyorlardı (K3,K11)

Şef, garson ve komi kimdir çok bilinmediği için kimin kıymetli olup kimin diğerinden az olduğu anlaşılmamaktadır. Örnek verecek olursam bir şef arkadaşımın başına geldi kız istemeye gidilmiş ancak sen garsonsun sana kız mı verilir diye kız vermemişler. Müşteriler tarafından da bazıları bizi küçük görmekte fakat kimileri de bize gerçekten değer vermektedirler (K6, K5).

Ailemizle vakit geçiremediğimiz için ailemiz çok da beğenmez ama ekmeğimiz buradan geldiği için bir şey diyemiyorlar. Bu meslek sayesinde Elâzığ ilinde tanımadığım kişi yok bir işim olduğunda işimi hallediyorlar bu da benim onlara gösterdiğim değerden ötürü onlarda bana kıymet gösteriyor (K8, K7,K13).

Yukarıda ki veriler incelendiği zaman şef/garsonların genel olarak yaptıkları mesleğin üstün bir meslek olduğu, evde eşleri ve çocuklarının yaptıkları hizmeti kendilerinin yaptıklarından ötürü mesleklerinin gelen müşteriler tarafından takdir edildiği tespit edilmiştir. Sosyal çevreleri eski dönemlerde kimsenin dışarda yemek yeme alışkanlığının olmamasından ötürü ve mesleğin hem çok tanınmaması hem de diğer mesleklere göre arka planda kalması mesleğin çok önemsenmediğini açıkça ortaya çıkarır. Fakat toplumun git gide dışarıda yemek yeme alışkanlığıyla beraber bazı dönemlerde şef/garsonluk mesleğinin popüler olduğu fakat yeni sistem olarak hayatımıza giren self servis ile beraber yine önemlerinin azalışına doğru gittiği söylenebilir. Şef/garsonlar bu soruyu cevaplarken kendilerinin insanlara hizmet ettiğini bundan ötürü de mesleklerine, kendilerine, bu işletmede olan diğer meslek arkadaşlarına karşı saygı beklerler.

Lokanta ve restoranda çalışan şef/garsonların mesleklerinin sürdürülebilirliği ve geleceği konusunda da önemli düşüncelere sahiptirler. Örneğin;

Gün geçtikçe, zaman geçtikçe her şey farklılaşıyor bundan dolayı mesleğimde son zamanlarını yaşadığını diyebilirim. Altan gelen şeflerin olmaması, kimsenin bu mesleği sevmemesi, çalışmak istememesi ve gençlerin hiç bu meslekler yokmuşçasına sadece memur olmak istemesi bu mesleğin ilerisi hakkında olumlu düşünmemizi azaltıyor (K2 K9, K1, K7, K10).

Yemek sektörü olduğu sürece şeflik mesleği bence devam eder. Çünkü nitelikli şef piyasada olmadığından her zaman ihtiyaç doğacaktır (K3,K11).

Zamanla ben bu mesleğin biteceğini düşünüyorum. Zaten self servis her yerde yayılmaya başlamaktadır. Bu durumda şeflerin ortadan kalkmasına neden olacaktır (K8).

Ben bu mesleği ömrümün yettiğince yapacağım ve şöyle söylersem daha güzel olur; insanlar var olduğu sürece yemek sektöründe de her hangi bir değişikliğin olacağını düşünmüyorum (K4,K12,K13, K5).

Katılımcıların bu ifadelerinden mesleği ileriki dönemlere kadar varlığını devam ettirmede ciddi sorunların olduğu beyan edilmiştir. Buna gerekçe olarak gelişen teknolojiyle beraber artık self servis hizmetinin önem kazandığı, kişilerin artık yemek, yemek için lokanta ya da restorana gelmek yerine evlere paket sipariş vermenin daha cazip olması, eski dönemlerde yetişen ve şeflik mesleğini isteyerek yapmak isteyen kişilerin yerini daha çok bu mesleği daha çok günlük parasını çıkartan, bir son olarak görmeyen, kendini memur olmaya şartlayan insanların oluşturması, işverenlerinde artık ekonomik durumdan ötürü eleman azaltacak yöntemlerle yoluna devam etmek istemesi ve uzun çalışma sürelerinin olmasından ötürü artık insanlara yapılacak cazip bir meslek gelmemesi bu mesleğin geleceğini olumsuz yönde etkiler.Şef/garsonluk mesleğinin geleceği konusunda iyimser olan katılımcılar da vardır. Bu durumda daha çok yemek sektörünün ölmeyeceğinden dolayı ve herkesin memur olmayacağı ve bu işleri de yapacak insanların olacağı düşünüldüğünden bu mesleğin geleceği hakkında net bir şey demenin pek mümkün olmadığı anlaşılır.

5.5. Şef/Garsonluk Mesleğini İcra Edenlerin Yaşam Tarzlarına İlişkin Görüşleri

Araştırmanın bu bölümünde şef/garsonların borç, tasarruf ya da birikim yapma durumları, şans oyunlarına ve benzer durumlara karşı tutumları, sosyal aktiviteleri, boş zamanlarını değerlendirme biçimleri, mesleğin sosyal ve dini yaşamları üzerine etkileri gibi temalar oluşturulmuştur.

Lokanta ve restoranda çalışan şef/garsonların borçlanma ya da birikim yapma durumları hakkındaki görüşleri şöyle sıralanabilir:

Bu lokanta sektöründe herhangi bir son bulunmaz, ne kadar çalışırsan çalış anca kendi yağında kavrulursun, borcun önceden fazla varsa şeflik mesleğiyle bu borcu bu dönemde kapatmak çok zordur (K2).

Birikim eskiye dönemlerde daha çok iken şimdi borçlanmaya başlamış durumdayım, diyebilirim (K6).

Eskiden borçlanmıyorduk, güzel geçiniyorduk. Yazları genellikle aylık 40-50 bin TL köşeye para atabiliyorduk. Ama son 4 yıl içerisinde ekonominin de kötü gidişatından dolayı bizi de mağdur olduk. Önceki zamanlarda ev araba alıyordum bence bu dönemde asla alabileceğimi düşünmüyorum. Evin benim olmasından dolayı çok bir borçlanma durumum olmamakta şayet diğer kirada olan arkadaşlarım benim gibi olmayabiliyor (K4,K7,K8,K5).

Tabi birikim kişiden kişiye göre değişmekte, bu her işte böyledir; günlük aldığımız ücretle birikimde yapabiliyoruz tasarrufta yapabiliyoruz. Önemli olan bence bu durumun sürdürülebilirliğini yakalamaktır (K1).

Kişiden kişiye değişebilir, ben eskiden belli biriktirdiğim için birikim yapabiliyorum. Bekâr insanım birikim yapabilirim ama evliler için kendi yağlarında kavrulabilir diyebilirim (K9).

Genel olarak şef/garsonların aldıkları ücretlerin yüksekliğine rağmen dönemsel ekonomik dalgalanmalar, enflasyon vb. etkenlerden ötürü kazandıklarının kendilerine yetmediği bekâr olan şef/garsonlar dışında evlilerin ifadeleri doğrultusunda birikim yapma durumlarının pek olmadığı anlaşılır. Bekâr olanların ise sorumlu olduğu kişi sayısının az olmasından ve giderlerin evlilere göre daha az olması biraz daha birikim yapmalarına olanak sağlar. Meslekte bahşış durumu da olmasa genel anlamda katılımcılar alacakları ücretin yetmeyeceğini beyan etmişlerdir. Şef/garsonlar kazandıklarından ziyade ekonomik sıkıntılarla beraber paralarının bir değerinin olmamasından yakınır. Bu durumun düzelmesiyle beraber şef/garsonluk mesleğinde çalışanlarında rahat edeceği normal şekilde yaşam süreceği sıkça ifade edilir.

Bu sektörde çalışanların şans oyunlarına ve diğer buna benzer durumlara karşı tutumlarının neler olduğuna dair bakış açıları da önem arz eder. Bu bağlamda elde edilen veriler şöyledir:

Herhangi bir şans oyunu oynamıyorum (K1, K13, K2, K3, K4, K11).

Yok. Hiç olmadı ama batıdaki şef arkadaşlarımın oynadığını biliyorum. Çünkü hem mekânın etkisi hem de rahatlıktan ötürü oynayanlar var (K6).

Şans oyunlarının bu meslekle bağlantısı yok bu kişinin kendisine bağlıdır. Bu meslekte oynayan arkadaşlarda var hiç oynamayan arkadaşlarda bulunmaktadır (K 10).

Bu meslekte bodrumda otelde çalıştığım zaman bir defaya mahsus olacak şekilde bu tür oyunları oynadım, o zaman bir gecede bir aylık maaşımı kaybettim ve artık hiç bulaşmadım (K5).

Bu meslekten dolayı şans oyunlarını sosyal hayatının eksikliğini gidermek amacıyla oynadığım oluyor (K7, K12).

Yok. İnançlımdan ötürü oynamadım ama çevremde oynayan arkadaşlarımı görüyorum (K8, K9).

Elde edilen veriler dolayımında şef/garsonların daha çok dini inanışları ve iradelerinden ötürü şans oyunlarına karşı ilgilerinin olmadığını ancak batıdan buraya gelen ya da dönemsel şartlardan etkilenen şef/garsonların ise dönemsel olarak oynadıkları saptanmıştır. Bu konuda mesleğin, insani iradesinin ve sosyal çevresinin de etkisinin olduğu anlaşılır.

Katılımcıların sosyal aktivitelerinin neler olduğu, boş zamanlarını değerlendirme biçimleri konusundaki görüşleri aşağıda sunulduğu şekliyledir:

2 haftada bir kullandığım iznimi çocuklarımla beraber genellikle dolu bir şekilde geçirmeye çalışıyorum (K5,K13,).

Genellikle akşam geç saatlerde arkadaşlarla beraber halı sahaya giderek değerlendiriyorum. Ayda bir ya da iki defa izin aldığımda ise ailemle vakit geçirmeye çalışıyorum. Kendime pek zaman ayıramıyorum (K2).

Boş zamanlarımda genellikle evdeyim, köye gidip bahçeyle uğraşmayı seviyorum ama bu zamana kadar lokantanın kapalı olduğu günler dışında çoğu zaman boş zamanım olmadı çünkü çalışmadığım günün ücreti benden kesilmektedir (K3).

Ailemle piknik yapmaya giderim zamanımı onlara harcamaktayım (K8, K1,K12, K7, K10).

Boş zamanım çok olmamakta. Olunca da genellikle vücut ağrılarımın azalması için dinlenirim (K4, K6,K11).

Daha çok ailemle vakit geçiririm. Bunun yanında spor yaparım, zamanım kalırsa da kitap okurum (K9).

Bu bağlamda daha çok evli olan şef/garsonların tatil yaptıkları dönemlerde ailelerine vakit ayırdıklarını ekstra vakit kaldığı durumlarda ise kendi vücut ağrılarını gidermek için dinlendikleri saptanmıştır. Genç ve bekâr olan şef/garsonların ise daha çok vücutlarını dinlendirdikleri ve sosyal aktiviteler yapmaya çalıştıkları anlaşılır. İzin kullanım durumlarında ücret kesintisinin olması da şef/garsonların tatil yapma sürelerini kısaltmada önemli bir etken olduğu söylenebilir.

Mesleki yapının çalışanlar üzerinde özellikle sosyal yaşamları ve dini yaşantıları bağlamında etkileri söz konusudur. Bu konudaki şef garsonların görüşleri önemli görülebilir:

Beş vakit namazımı kılmaya çalışıyorum. Genellikle ibadetlerimi yapıyorum, bu alkollü işletmelerde de dâhil. Yapamadığım durumlardaysa telafisini yapmaya çalışıyorum (K1, K5,K11, K6, K7,K9,K4,K12, K10,K13).

Herhangi bir engel taşımamaktadır. Hiçbir patronun bu duruma sıkıntı çıkartacağını düşünmüyorum. Cuma namazındaysa iki kişi bulunduğu zaman biri diğerini idare ediyor diğeri gidebiliyor (K2).

Bu meslekte namaz kılanda oluyor kılmayanda oluyor. Bu sektörde ona çok karışmazlar. Orucunu namazını yerine getirirsin ama böyle teravih gibi uzun süren ibadetlerde biraz sorun yaşamaktayız (K3).

İnsan namaz ya da ibadetlerini yapmak isterse her türlü yapar. Benden izin isteyen garson ve komi arkadaşlarımıza her zaman kolaylık sağlamaktayım (K8).

Bu meslekte hem şefler olsun hem de işverenin çalışanların ibadetlerine herhangi bir kısıtlama yapmadıkları, kılan kişilerin şeflerine ya da mesai arkadaşına haber vererek gidip namazını kılıp gelebildiği anlaşılır. Sadece ramazan ayında tutulan oruçta çalışanların hem dönemsel durumdan hem de iftar saatinde servis yaptıklarından dolayı biraz mağdur oldukları saptanmıştır. Sosyal yaşamları üzerine etkisinde ise şef/garsonların verdiği ifadelerden anlaşılacağı üzere bir kısıtlama içerisinde oldukları bu durumun daha çok lokanta ve restoranda yemek bitmeye kadar kapanışın yapılmaması ve tek şef/garsonun çalıştığı yerlerde şefin sorumluluğunun daha çok olmasına bağlanması söz konusudur.

5.6. Şef/Garsonların Gelecekte Beklentilerine İlişkin Görüşleri

Lokanta ve restoranda çalışan şef/garsonların gelecek hakkında ne tür beklentilere sahip oldukları mesleğin projeksiyonal hinterlandının açığa çıkarılmasında önemli bir faktör olarak değerlendirilebilir:

Gençlere bu mesleği tavsiye etmiyorum. Burada çalışma şartlarının zor olduğunu daha çok batıdaki işletmelere yönelmelerini tavsiye ederim (K1,K13).

En fazla kendimi bir iş yeri açıp onun başında insanlara hizmet eden olarak görmekteyim (K9).

Türkiye şartlarında geleceğe karamsar bakmaktayım. Kendimden ziyade alttan gelenlere ve çocuklarım açısından düşündüğümde durumun pekte iç açıcı olduğunu söyleyemem (K2)

İleriye dönük ne yapabiliriz ona baktığımız zaman bu meslek bizi ileriki yaşlarda zorlayacağını gösteriyor. Bu işe başladığımız için başka bir iş de yapabileceğimi düşünmüyorum. Bu şekilde çalışmaya devam edeceğim (K10,K12).

Bu mesleğin bir sonunun olmadığını düşünüyorum. Yaşımdan ötürü de gelecek hakkında çok bir şey düşünmüyorum (K3).

Bu meslekte bir beklentim yok artık, tek amacım bulunmakta o da kendi yerime bir şef yetiştirmek (K8, K7).

Günü gününe yaşamayı tercih eden bir insanım. O yüzden gelecek hakkında çok bir düşüncem ve tavsiyem yoktur (K4).

Dünyada ki durumlardan ötürü her kesin kafası çok karışık, kısaca iyi bir beklentim yok (K5,K11).

Usta olmak isterim. Böylelikle kendime ait bir yer açmak gibi düşüncem bulunmaktadır (K6).

Bu görüşlerden şef/garsonların büyük çoğunluğunun gelecekte herhangi bir beklentisinin olmadığını, kimi şef/garsonlar kendi yerine bir şef yetiştirmeyi hedeflemiş, bazı şef/garsonlar ise iş yeri açmayı kendilerine hedef olarak belirlemişlerdir. Bazı şef garsonlar bu mesleğin geleceği hakkında

olumsuz düşünceler taşıdıklarından gelecek nesil için mesleği tavsiye etmediklerini ifade etmişlerdir. Bu veriler neticesinde yoğun iş yüküne maruz kalan şef/garsonlar sosyal hayatla olan ilişkilerinde ve geleceklerinde kopukluklar olduğu saptanmıştır. Bu durumda onların gelecekleri hakkındaki beklentilerini olumsuz yönde etkiler. Görüşmelerde alt sorular eşliğinde elde edilen bilgiyle artık yeni neslin self servis hizmet modeline odaklandığı ve işletme sahiplerinin de bu tür girişimlerde buldukları şef/garsonluk mesleğinin de git gide son bulacağı sonucu çıkarılabilir. Bu durum alttan eleman yetişmesini engeller ve şeflerin kendi mesleklerinin bir gün biteceği konusunda endişe duymalarına sebep olur.

6. SONUÇ

Bu araştırmada, Elazığ ili merkezinde yemek sektöründe hizmet veren lokanta ve restoranlarda mesleğini icra eden şef/garsonlarının anlam dünyalarının analiz edilmesi için nitel araştırma yapılmış ve yarı yapılandırılmış görüşme tekniğiyle veriler elde edilerek betimsel analiz yönetimi ile bu veriler işlenmiştir. Araştırma sonucunda Elazığ ilinde lokanta ve restoranlarda mesleğini icra eden şef/garsonlarının anlam dünyalarıyla ilgili olarak önemli veriler elde edilmiştir. Şef/garsonların mesleğe başlangıç süreçlerinde genellikle öğrencilik yıllarında kendisinin ve ailesinin ihtiyaçlarını karşılama yönünde destek olması amacıyla, bunun yanında yaşına uygun meslekler içerisinde en ideali olan meslek olması ve şef/garsonluk mesleği üzerine eğitim almaları ve akrabalarının ya da arkadaşlarının tavsiyeleri etkili olmuştur. Bu durum mesleğe başlangıç konusunda geleneksel ilişki ağlarının yanında formel eğitiminde önemli etken olarak değerlendirilmesine neden olur. Şef/garsonların mesleğe girişleri ilk zamanlarda komi, deneyim ile orantılı olarak ileriki süreçlerde garsonluk yaptıkları ve müşteri potansiyeliyle beraber de artık şeflik statüsüne geçildiği ifade edilir. Bazen de ilk olarak bulaşıkçılık yaparak bu mesleğe başladığına dair istisnai durumlarla da karşılaşılır.

Mesleki yapı içerisinde çalışma şartları bakımından şef/garsonluk mesleğinde çalışma saatleri konusunda bir standardın olmadığı, diğer meslek grupları gibi 8-5 gibi bir çalışmanın olmadığı, işe başlangıç saatinden itibaren en az 10-12 saat çalıştıkları en fazla ise 13 saat olarak çalıştıkları anlaşılır. Bazı şef/garsonların bu durumdan şikâyetçi olduğunu ve bazı şef/garsonların ise bu duruma alışkın oldukları görülür. Bu meslekte özellikle lokanta ve restoranlarda çalışanlara günlük olarak ücret verildiği, bununla beraber bazı işletmelerin (otel/kurumsal şirketler) ücretleri aylık olarak verdiği saptanmıştır. Günlük yevmiye usulü ücret almalarının sebebiyse bu durumun hem işverene hem de şef/garsonlara daha cazip olmasından kaynaklandığı anlaşılır. Bu meslekte iş sürelerinin genellikle çok uzun olması ve iş yoğunluğunun fazla olması yani özellikle özel günler, mekânın konumu ve mekânın tanınırlığı gibi durumlardan kaynaklı yoğunluk ile sıkça karşılaşılır. İş yoğunluğu, şef/garsonların fiziki, sağlık durumları üzerinde olumsuz etkiler bırakır. Bun-

lar ayak tabanı şişliği, bel ve kas ağrıları, boyun ağrısı, zihinsel ve bedensel yorgunluklar şeklinde sıralanabilir. Mesleğin iş risk düzeyi açısından diğer mesleklere oranla risklerinin bulunmadığı, iş riski durumunun sadece işsizlik, can güvenliklerinin olmaması ve ufak iş kazalarıdır. Bu sektörde çalışan şef/garsonların izin haklarının olmadığı yani beyanlarda da olduğu gibi diğer benzeri işlerde var olan yasal hakların bulunmadığı ve bu durum daha çok patronların inisiyatifine bırakıldığı ifade edilir. Şef/garsonlar açısından bu durumun hep var olduğunu bunun için çeşitli girişimlerin olduğunu ancak sektörden dolayı kabul görmediği vurgulanır. Şef/garsonlar için bu durum kendilerini diğer mesleklerden aşağı düzeyde görmelerine sebep olur.

Şef/garsonların genel olarak bu meslekle beraber iyi bir diksiyona sahip oldukları, insanlarla ilişki konusunda diğer mesleklere göre daha iyi bir düzeyde oldukları, sadece mesleğe dair değil başka meziyetleri de öğrenebildikleri ve şef/garsonların bu mesleği artık kendilerine bir ekmek teknesi olarak gördükleri söylenebilir. Şef/garsonlar açısından mesleğin en önemli tecrübesi ise bireyi hep gelişmeye teşvik ederek sıradan bir insan olmaktan kurtarıp onu daha modern, kültürel birey haline getirmesidir. Sosyal haklar çerçevesinde diğer mesleklere göre şef/garson haklarının daha az olduğu ve işverenlerin bu sektörde işe giriş çıkışların çok fazla olduğunu deneyimlediklerinden ötürü her şef için ayrı bir sorun yaşamamak adına genellikle bu hakları başta konuştukları anlaşılır. Şef/garsonlar ise ilk işe başladıkları dönemden itibaren bu durumun böyle olduğunu kabul ederler. Şef/garsonluk eğitimi almış kişiler sosyal haklarının daha çok farkındadır ve bunun için mücadele ederler. Genel olarak şef/garsonlar sosyal güvence dışındaki hakları bilirler fakat mesleğin doğası ve zorunluluklar gereği bir şey diyemezler.

Şef/garsonların genel olarak güler yüzlü olmaları ve insanlarla diyalog haline girdikleri zamanlarda ise genellikle alttan alan taraf olmaları gerektiği, yine lokanta ve restoranın müşteri odaklı döndüğünden dolayı müşteri memnuniyeti her zaman ön planda tutmaları gerektiği içselleştirilir. Müşterinin memnuniyeti işvereni de mesai arkadaşları arasındaki ilişkiyi de olumlu etkiler. İşverenle olan olumsuz durumlar karşısında ise genellikle iş yerinden ayrılmadıklarını orta yolu bulmaya çalıştıkları en son çarenin ise işi bırakmak olduğu söylenir. İş yeri değiştirmelerindeki temel neden meslekte yeterli kadar kalifiye elemanın bulunmamasıdır. Bu durum şef/garsonların elini güçlendirir, kendi lehlerine olmayan bir durumla karşılaştığında iş yerini değiştirmelerini kolaylaştırır. Mesai arkadaşlarıyla oluşan olumsuz durumlar ise genellikle iş yoğunluğundan ya da stresten ortaya çıktığını ve bu durumun, diğer mesai arkadaşlarının olayı yatıştırmalarıyla beraber en fazla gün içinde ortadan kalktığı görülür.

Şef/garsonların; işsiz kalma durumlarının diğer sektörlerde olduğu gibi bu meslekte de olduğu, fakat diğer meslek gruplarına göre daha kolay bir tarzda işsiz kalındığı anlaşılır. İşini layıkıyla yapan şef/garson sayısının az olma-

sından dolayı iş bulma olanaklarının çok ve hızlı olduğu söylenebilir. İş yerlerinden ayrıldıktan sonra genel olarak çevre edindikleri diğer şef/garsonların tavsiyesiyle kısa zaman içinde başka bir işletmede tekrardan iş başı yaptıkları ifade edilir. Lokanta ve restoranlar da güvenlik zafiyetinin olması şef/garsonları psikolojik olarak etkiler. Mesleği uzun süre icra eden şef/garsonların aynı işi sürekli yapmaları psikolojilerini olumsuz yönde etkiler. Lokanta ve restoranlar müşteri merkezli mekânlardır. Şef/garsonlar ücretlerini de almaları için müşterilerin memnun şekilde lokanta ve restorandan ayrılması gerekir. Bu durumun da şef/garsonlar üzerinde psikolojik olarak etki ettiği anlaşılır. İş olmadığı zamanlarda patronların agresif olması ve bu baskıyı da şef/garsonlara yansıtması, şef/garsonlar üzerinde olumsuz etki bırakır. Uzun çalışma sürelerinin olması, ailelerine vakit ayıramama durumları da şef/garsonlar üzerinde baskı oluşturur.

Şef/garsonluk mesleğinin avantajları olarak mekâna her kesimden insanın gelmesi bunların içinde bürokrat kesimi, memur, işçi ve benzerlerinin olması şef/garsonların sosyal çevresini olumlu etkiler. Bunun yanında ücretlerinin genel olarak asgari ücrete oranla yüksek olması şef/garsonlar için avantaj olarak değerlendirilir. Bir diğer avantaj ise şef/garsonların altında çalışan kişilerin bulunması ve onları yönlendirmeleri müşterilere karşı onları biraz daha üstün gösterir. Bu durum şef/garsonların tatmin duygusunu güçlendirir. Son olarak kendi aldıkları ücret dışında yaptıkları hizmetlerinden ötürü müşteriler genellikle hizmet karşılığında bahşiş bırakır. Bu da onlara en az bir maaşlarının $\frac{1}{4}$ 'ü kadar katkı sağlar.

Şef/garsonluk mesleğinin dezavantajları avantajlarına göre daha çoktur. Bunlar çalışma saatlerinin uzun olması, iş yoğunluğunun fazla olması, izin aldıkları süre boyunca kendi ücretlerinden kesilmesi, hafta sonu tatillerinin olmaması, uzun çalışma sürelerinden ötürü sosyal çevrelerine vakit ayıramamaları, alttan yetişen garson ve komi sayısının az olması, işten çıkış ve işe giriş süreçlerinde patronların ve müşterilerin inisiyatifine bağlı olması, ailesine yeteri kadar vakit harcayamaması, sosyal aktivitelerinin olmaması, mesleğin belirsizliği ve çalıştıkları lokanta-restoranlardaki güvenlik zafiyetinin varlığı olarak sıralanabilir. Şef/garsonlar genel olarak yaptıkları mesleğin üstün bir meslek olduğu, gelen müşteriler tarafından takdir edildiğini savunur. Şef/garsonluk toplum tarafından önemsenen bir meslektir. Fakat toplumun git gide dışarıda yemek yeme alışkanlığıyla beraber bazı dönemlerde şef/garsonluk mesleğinin popüler olduğu fakat yeni sistem olarak hayatımıza giren self servis hizmetiyle beraber yine öneminin azalışa doğru gittiği vurgulanır. Şef/garsonluk mesleğinin ileriki dönemlere kadar varlığını devam ettiremeyeceği ileri sürülür. Buna gerekçe olarak gelişen dönemle beraber artık self servis hizmetinin önem kazanması, kişilerin artık yemek için lokanta ya da restorana gelmek yerine evlere paket olarak sipariş vermenin daha cazip bulmaları, eski dönemlerde yetişen ve şeflik mesleğini isteyerek yapan kişilerin

yerini daha çok günlük harçlığını çıkartan kişilerin alması, şef/garsonluğu bir meslek olarak görmeyen kendini memur olmakla şartlayan insanların çoğalması, işverenlerinde artık ekonomik durumdan ötürü eleman azaltarak yoluna devam etmek istemesi ve uzun çalışma sürelerinin olmasından ötürü artık insanlar açısından yapılacak bir meslek olarak değerlendirilmez. Şef/garsonların ekonomik sıkıntılardan ötürü birikim yapma durumları yoktur.

Şef/garsonların daha çok dini inanışları ve iradelerinden ötürü şans oyunlarına karşı bir ilgisinin olmadığını ancak batıdan buraya gelen ya da dönemseller şartlardan etkilenen şef/garsonların ise oynadıkları saptanmıştır. Bu çerçevede şans oyunlarını oynamaya karşı mesleğin, insani iradenin ve sosyal çevrenin etkisinin bulunduğu söylenebilir.

Şef/garsonların izin dönemlerinde ailelerine vakit ayırdıklarını, ekstra vakit kaldığı durumlarda ise kendi vücut ağrılarını gidermek için dinlenmeye çekildikleri belirlenmiştir. İzin kullanım durumlarında ücret kesintisinin olması da şef/garsonların bu sürelerini kısaltır. Şef/garsonluk mesleğini icra etmenin kişilerin ibadetlerini aksatması konusunda her hangi bir etkisinin olmadığı, ibadetlerini yerine getirmek isteyenlerin, ibadetlerini işletmenin çalışma düzenini aksatmayacak şekilde yapabildikleri görülür. Yoğun iş yüküne maruz kalan şef/garsonlar sosyal hayatla olan ilişkilerinde ve gelecekte kopukluklar olduğu söylenebilir. Bu durum şef/garsonların gelecekte hakkındaki beklentilerini olumsuz yönde etkiler. İnsanların artık self servis hizmetine odaklandığı ve işletme sahiplerinin de bu tür girişimlerde buldukları için şef/garsonluk mesleğinin artık sonunun geldiği düşünülür. Bu bağlamda alttan yetişen elaman sayısı da azalır.

KAYNAKLAR

- Abbott, A. (1988). *The System of Professions. An Essay on The Division of Expert Labor.* University of Chicago Press, Chicago.
- Atalay, M. (2017). Hekimlik mesleğindeki değişimin meslekler sosyolojisi açısından incelenmesi. Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İşletme Anabilim Dalı, Antalya.
- Aytaç, Ö. (2003). Meslekler Sosyolojisi Açısından Polislik Mesleği, Polis ve Sosyal Bilimler Dergisi, C.1, S.1.
- Baltacı, A. (2017). Nitel veri analizinde Miles-Huberman modeli. Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 3(1), 1-15.
- Baltacı, A. (2018). Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme. Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 7(1), 231-274.
- Beşirli, H. (2010), Yemek, Kültür ve Kimlik, Milli Folklor, 22 (87), 159-169.
- Bozkurt, V. (2018). Değişen Dünyada Sosyoloji. (14. Baskı). Ekin Yayınevi. Bursa.
- Cirhinlioğlu, Z. (2000). Meslekler ve sosyolojisi. Ankara: Gündoğan yayıncılık.
- Freidson, E. (1994). *Professionalism Reborn: Theory, Prophecy and Policy*, Polity Press, Cambridge.
- Gökulu, G. (2019). Sembolik Etkileşimci Teorinin Gündelik Yaşam Sosyolojisine Katkıları. EKEV Akademi Dergisi(80), 173-190.
- Hughes, E. C. (2000). Meslekler, Z. Cirhinlioğlu (Ed.), *Meslekler ve Sosyolojisi içinde* (25-41). Ankara: Gündoğan yayıncılık.
- İlhan, S. (2004). Bazı temel işlevleri ve artan önemi açısından meslek, Fırat Üniversitesi Doğu Araştırmaları Dergisi, 3, 132-137.
- Kandıra, Y. (2022). Türkiye'deki Kadın Şeflerin Mesleki Deneyimleri Üzerine Nitel Alan Araştırması, Beykent Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul.
- Karaduman, A. U. (2023). Sosyolojik Bir Olgu Olarak Yemek; Yemek ve Toplumsal Anlamı, *Asia Minor Studies*, 11 (1), 107-115.
- Kemerlioğlu, E. (1973). Erzurumda meslekler ve sosyal tabakalaşma. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, Erzurum.
- Mcdonald, K. M. (1995). *The sociology of the professions.* London: Sage Publications.
- Monterio, A. R. (2015). *The teaching profesion: present and future.* New York: Springer international publishing.
- Myers, D. (2006). Teacher power, V. Sönmez (Ed.), A. E. Şahin (Zikr.), "Meslek ve Öğretmenlik" Eğitim Bilimine Giriş içinde, Ankara: Anı yayınevi.
- Sağır, A. (2012). Bir yemek sosyolojisi denemesi örneği olarak Tokat mutfağı. *Turkish*

Studies, 7(4), 2675-2695.

Saks, M. (2016). A review of theories of professions, organizations and society: The case for neo-Weberianism, neo-institutionalism and eclecticism. *Jurnal of Professions and Organization*, 3(2),170-187.

Scott, W. R. (2008). "Lords of the dance: Professionals as institutional agents". *Organization Studies*, 29(2), 219-238.

Seçer, Ş. (2007). Mesleki yaşam modelinin oluşturulması ve mesleki analizlerde kullanımı. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Anabilim Dalı, İzmir.

Turner, D.W. (2010). Qualitative interview design: A practical guide for novice investigators. *The Qualitative Report*, 15(3),754-760.

Weber, M. (1995). Toplumsal ve ekonomik örgütlenme kuramı, Ö. Ozankaya (çev.). İstanbul: Cem Yayınevi.

Yalçın, H. (2022). Bir Araştırma Deseni Olarak Fenomenoloji. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22(Özel Sayı 2), 213-232.

Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2005). Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri. Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Yılmaz, M. (2021a). Hamallık Mesleği: Sosyo-Tarihsel Bir Yaklaşım, 2. Uluslar arası İstanbul Modern Bilimsel Araştırmalar Kongresi, 22-25 Aralık 2021 İstanbul. Kongre Kitabı Ed. Koray Karabulut, IKSAD Pub. 439-445.

Yılmaz, M. (2021b). Gündelik Hayat: Sosyo-Kültürel Bir Yaklaşım, *Medeniyet Araştırmaları Dergisi*, 6(1). 143-162.

İNTERNET KAYNAKLARI

URL-1: Türk Dil Kurumu, yemek sözcüğü anlamı, Erişim: 8 Mayıs 2024. <https://sozluk.gov.tr/>

URL-2: Gastronomi Danışmanlığı. Yemeğin kültürel tarihi. Erişim: 8 Mayıs 2024.



Bölüm 2

TOPLUMSALLAŞMA VE KİMLİK

Ömer AYTAÇ¹

¹ Prof. Dr., Fırat Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fak. Sosyoloji Bölümü,
oaytac@firat.edu.tr

Giriş

Farklı ortamlarda yetişmiş ya da yaşamak durumunda olmak, hayatımızı nasıl etkileyecekti? Ailemizin bir Müslüman değil de Hristiyan olması, marangoz değil doktor olması, öğretmen değil, gezgin satıcı olması ya da dar bir apartman dairesinde değil bir çiftlikte yaşıyor olması, hayatımızı nasıl etkileyecekti? Kuşkusuz söz konusu olasılıklar, bugünkü yaşam tarzımızın ve kimliksel formumuzun çok ötesinde farklı bir görüntünün ortaya çıkmasını sağlayacaktı. Yaşamı üzerine kurduğumuz duygularımız, zevklerimiz, ilgi ve tercihlerimiz, değer ve ahlak anlayışımız, beklentilerimiz, inançlarımız vs. şimdikinden bambaşka bir hal almış olacaktı. Tüm bunların birer bileşeni durumunda olan kimliksel harcımız yani kişiliğimiz, karakterimiz, benlik algımız vs. de farklı bir tonda olacaktı. Zira yaşanılan ortam, yer, kültür, yapı, koşullar vs. kişinin hem yaşam akışını hem de geliştireceği kimlik konfigürasyonlarını kati şekilde belirler.

O halde, bizi biz yapan, bizi olduğumuz kişi yapan şey nedir? Doğuştan gelen genlerimiz mi, yoksa içinde yetiştiğimiz, soluk alıp verdiğimiz sosyal çevre mi? Araştırmacılar, biyolojik mirasın ve çevresel faktörlerin insan gelişimindeki göreceli önemi konusunda çoğu zaman görüş ayrılığı içinde olmuşlardır. Bugün pek çok sosyal bilimci, bu etkenlerin insan gelişimindeki rolünü teslim ederek, bu tartışmanın ötesine geçmiştir. Ancak, öncelikle bir unsurun diğeri olmadan neredeyse etkisiz kalacağını daha yüksek sesle dile getirmektedirler. Toplumsallaşma süreci, biyolojik miras ve çevresel etkenlerin karmaşık ve şaşırtıcı bir etkileşim içerisinde fonksiyon gördüğünün çarpıcı bir resmini bize sunar.

Toplumsallaşma, gerçekte, bireylerin sosyal değerleri, normları, inançları ve davranış biçimlerini öğrenme ve içselleştirme sürecine karşılık gelir. Bu süreç, bireyin toplum içinde yer edinmesi ve sosyal bir varlık olarak gelişmesi için hayati bir önem taşır. Bu süreç, bireyin sosyal çevresiyle etkileşim yoluyla gerçekleşir ve bireyin kimliğinin oluşmasına önemli ölçüde katkı sunar. Toplumsallaşma, genellikle çocukluk döneminde başlar ve yaşam boyu devam eder. Aile, okul, akran grupları, medya vb. kurumlar bu süreçte bireyi topluma hazırlar ve toplumcu bir muhayyile edinmesine yardımcı olurlar.

Bireyin kimliği de, toplum içindeki etkileşimler üzerinden inşa olur. Toplumsallaşma sürecinde edinilen deneyimler; sosyal ilişki ve etkileşimler ile sosyal rollere dair anlayışlar neticesinde kimlik algısı gerçeklik kazanır. Bu süreç esasta, kişinin kendisini nasıl gördüğü, topluma nasıl entegre olduğu ve sosyal gruplar içindeki yerini/statüsünü nasıl tanımladığını belirler. Bu husus, aynı zamanda onun kimliğine dair önemli işaretler ortaya koyar. Örneğin, kişinin ait olduğu kültürel grup, cinsiyet, etnik kimlik vb. unsurlar, onun kimliğinin de yapıtaşlarını oluşturur. Bu unsurlardan her biri, bireyin

her türden sosyal ilişki ve etkileşimlerinde, duygusal, moral deneyimlerinde ve kişisel ilişkilerinde belirleyici bir etken haline gelir.

Toplumsallaşma süreci, aidiyet, uyum, entegrasyon, süreklilik ve yeneden üretim imkanları sunarak, toplumsal yaşamı bir bütün olarak organize eder. Bu süreçte, hem kendiliğimizi ikame ederiz, hem de toplumcu bir muhayyileye, reflekslere ve eylemlere sahip oluruz. Bu süreç ile birlikte toplumun içinden konuşma, davranma ve harekete geçme imkânı buluruz. Bu süreç, aynı zamanda, insan olarak sınırlarımızı çizer, toplumcu kimliklere sahip olmamızın yapıtaşlarını döşer, bireyselliğin hapisanesinden çıkıp toplumsal dünyanın bir parçası/unsuru olmamızı sağlar. Biyolojik yanımızı terbiye ederek, toplumsal hissiyat ve önkabuller üzerinden yeni bir “varlığa” dönüşmemizin, toplumcu bir karaktere sahip olmamızın imkânlarını sunar.

Bu çalışmada, toplumsallaşma sürecinde kimliğin inşası ve yeni kimlik formlarının kök salmasına dair bazı başlıklara yer vereceğiz. Toplumsallaşma süreci, mahiyeti, kişiliğin-kimliğin inşası, kalıtım ve kültürel çevrenin rolü, benliğin oluşumu, benlik kuramları ve küreselleşme sürecinde benliğin/kimliğin oluşum ve dönüşüm süreçlerine değinilmektedir.

Toplumsallaşma, Toplumsallaşmanın Mahiyeti

Toplumsallaşma, toplumun norm ve değerlerini içselleştirerek ve toplumsal rolleri (işçi, memur asker, yurttaş vs.) yerine getirmeyi öğrenerek toplum üyeleri haline gelme süreci olarak tanımlanır (Marshall, 1999: 760). Giddens ve Sutton ise, sosyalleşmeyi, “toplumun yeni üyelerinin sosyal normlar ve değerler konusunda farkındalık geliştirmelerini sağlayan ve ayrı bir benlik duygusuna erişmelerine yardımcı olan sosyal süreçler” olarak tanımlar (2014:254).

Toplumsallaşma kavramı, genelde işlevselci sosyolojik gelenek içerisinde keşfedilmiş ve geliştirilmiş bir kavram olsa da, birçok sosyoloji anlayışının ortak kavramıdır. Kavramı ilk zamanlarda sosyal düzen problemini çözmek için Talcott Parsons kullanmıştır. Mead ve Cooley gibi etkileşimci sosyoloji anlayışında olanlar da kavramı, çocukluk esnasında sosyal benliğin yaratılışını incelemek amacıyla kullanmışlardır. Sosyalleşme, başlangıçta oldukça zayıf ve korunaksız olan insan tekinin, toplumun kültürüne dair becerileri elde ederek, öz farkındalık sahibi ve bilgili bir kişiye dönüşme sürecine atıfta bulunur. Sosyalleşme toplumun devamlılığını muhafaza etmeye dönük sosyal üretim için kaçınılmazdır. Çocuklar yetişkinlerden birşeyler öğrenirken, yetişkinler de bebekler ve çocuklarla nasıl baş edeceklerini öğrenirler (Giddens-Sutton, 2014:254).

Kuşkusuz her insanın yaşamı, pek çok faktörden az ya da çok etkilenir. Kişinin sosyal sınıfı ve ırkından bağımsız olarak her genç insanın gelişimi, anne-baba, büyükanne, büyükbaba, kardeşler akrabalar, öğretmenler, okul

yöneticileri, komşular, dini kurum mensupları, hatta alışveriş merkezindeki gençlere kadar birçok kişiden etkilenir (bkz. Schafer, 2013:76).

Yine, kişinin sahip olduğu sosyal/sınıfsal çevre, doğuştan başlayarak kişinin tüm yaşam seyri boyunca muhatap olacağı sayısız ilişki ve etkileşimin sınırlarını tayin eder, kişiliği ve karakteri şekillendirmede üstsel bir katkı sağlar (Berger, 2017:105). Belli bir kültür içerisinde kalan birey, büyük ölçüde bütün yaşamını bunun gerektirdiği sınırlılıklar içinde geçirir. Bir bakıma insanın bütün varlığı, sosyal konumundan çıkarsanabilir.

Toplumsallaşma, genelde iki şekilde gerçekleşir: yaşamın ilk yıllarında yoğun olarak vuku bulan birincil sosyalleşme ile yaşam seyri boyunca devam eden ikincil sosyalleşme şeklinde tezahür eder (Giddens-Sutton,2014:254). F.Elkin ve G.Handel, toplumsallaşmanın gerçekleşmesi için üç koşulun varlığından söz ederler. Bunlar sırasıyla, 1. Süregelen bir toplumun, bir dünyanın var olması, 2. Kişinin yeterli ve gerekli biyolojik ve kalıtsal özelliklere sahip olması ve 3. Kişinin öteki insanlarla doğası gereği bir takım ilişkiler kurma isteği içinde bulunması (bkz. Jahoda, 2008; Dubar, 2011).

Her birey, aslında içine doğduğu ve yaşamını sürdürdüğü somut toplum içinde sosyalleşir. Toplumdan bağımsız, soyut, evrensel bir yurttaş olarak varlığını sürdürmek mümkün değildir. Her toplumun kültürü, değer ve inançları, sosyal yargıları ve değerlendirmeleri farklı olduğundan birey ancak muhatap olduğu toplumun rehberliğinde sosyalize olur, o toplum içinde bir yeri, rolü, benliği ve kimliği oluşur.

Birey, tıpkı rolleri ve kimliğini sosyal olarak edindiği gibi kendi dünya görüşünü de toplum içinde öğrenir. Bireyin duyguları ve eylemleri gibi kişisel yorum ve zihinsel yaklaşımı da toplum tarafından belirlenir. Bir kişinin dili, onun realiteyle olan ilişkisini şekillendirir. Dil, bizim tarafımızdan seçilmeyen, ilk sosyalleşmemizden sorumlu grup tarafından bize dayatılan bir şeydir. Toplum bizim için önceden dünyayı kavramak için müracaat ettiğimiz sembolik bir araçtır (Berger, 2017:145).

Gerçekte, toplumsal dünya kutsal bir çatı ihtiyacına karşılık olarak çeşitli bilgi ve anlam sistemleri üretir. Toplumsal gerçeklikler, anlam ihtiyacını karşıladıkları sürece geçerlidir. Kültürel özgüllükler göz önüne alındığında, bütün kültürlerde geçerli olan değer yargılarına varmak zordur (Turner, 2017:165). Kişi, içine doğduğu ve yaşadığı toplumun sınırlayıcı önkabulleriyle, değer yargılarıyla, normlarıyla bir şekilde yüz yüze gelir. Söz konusu normlar, sosyal düzenin tesisi ve toplumsal yapının sürekliliği için elzem kabul edilmekle birlikte, birey için aslında sınırlayıcı, bağlayıcı, hatta kimi zaman baskılayıcı tesirlere sahiptir. Bu normlar, gündelik yaşamı kolay kılmaya yararken ve hayata düzen/ahenk getirirken, aynı zamanda özgürlük alanımızı daraltır, grubun/kültürün dar muhayyilesine bizi tutsak kılar. Sosyalleşme, belli bir toplumun anlam sınırları içerisinde olup biter, o topluma dair kültü-

rel arketipleri referans alır ve yaşam seyri boyunca bitimsiz bir öğrenme süreci içinde gerçekleşir. Kişi böylelikle, süreç boyunca, topluma dair tüm nüansları içselleştirir, toplumcu bir muhayyile, benlik ve kimlik formu kazanır.

Bu form ya da örüntüler, gerçekte, insan tekinin belli bir kültüre uygun değer, tutum ve davranışlar edinmesi ve bir ömür boyu devam eden öğrenme sürecinin bir parçasını oluşturur. Hayatımızdaki önemli insanlardan (aile bireyleri, arkadaşlar, öğretmenler vs.) pek çok şey öğreniriz. Ama aynı zamanda sokakta, televizyonda, internette ve filmlerde gördüğümüz kişilerden de çok şey öğreniriz. Schafer (2013:76)'ın da ifade ettiği gibi, söz konusu öğrenme süreci, uygun davranışın ne olduğu ve eğer toplum normlarını ve değerlerini takip edersek diğerlerinden ne beklememiz gerektiğini keşfetmemiz olanaklı hale gelir. Yine, bu süreç, daha genel planda kültürün kuşaktan kuşağa aktarılmasını ve böylelikle toplumun uzun süre devamlılığını sağlamasına hizmet eder.

Öz itibarıyla ifade etmek gerekirse, toplumsallaşma, bireyin toplum içindeki yerini bulması, sosyal bir varlık olarak gelişimini sağlayan temel bir süreçtir. Bu süreç, bireyin yaşamı boyunca farklı sosyal bağlamlarda gerçekleşir ve sürekli olarak evrilir. Bu süreçte, birey, toplumun asli bir parçası haline gelir, sosyal rollerini öğrenir ve sosyal ilişkiler kurmak suretiyle kendi sosyal kimliğini inşa eder. Ayrıca, birey bu süreçte duygusal ve bilişsel gelişimini sürdürür, toplumsal normlara uyum sağlar ve sosyal etkileşimde bulunma becerisi geliştirir. Böylelikle, toplum içindeki yerini bulur, sosyal bir varlık haline gelir. Bu süreç aynı zamanda, kişinin hayatı boyunca farklı sosyal bağlamlarda kendisini yenilemesi ya da yeniden inşa etmesinin imkânlarını sunar.

Toplumsallaşmanın Dinamikleri: Sosyo-Kültürel Çevre ve Kimlik

Kimlik aslında, bireyin kendisini ve sosyal ilişkilerini nasıl tanımladığına dönük bir dizi özelliğe, değer ve inançlar toplamına göndermede bulunur. Birey kimliği, kişisel deneyimlerin bir sonucu olduğu kadar içinde bulunulan sosyal ve kültürel çevre tarafından da kuvvetli bir şekilde belirlenir (bkz. Randall, Makowsky, 2014). Çevresel koşullar, bireyin ait olduğu toplumun sosyal, kültürel ve iktisadi unsurlarını kapsar ve bunlar birey kimliğinin gelişimine önemli katkıda bulunurlar.

Toplumsallaşma süreci, sosyo-kültürel yapı ve faktörler üzerinden işleyen karmaşık ve çok yönlü bir süreçtir. Sosyo kültürel çevre, tüm doneleri ile bireyi toplumun merkezi ve asli bir unsuru olarak kurmaya dönük imkânlarla yüklüdür. Kişinin bilinçli bir birey, toplumsal bir varlık, sorumlu bir yurttaş olma hedefine ulaştırılması sürecinde kültürel değer ve normlar, aile ve arkadaşlık konseptleri, eğitim kurumları, iktisadi kurumlar, medya ve teknolojik aygıtlar çok farklı işlevler üstlenerek bireyi topluma hazırlamaya, toplumsal bir kişilik ve kimlik edinmesine aracılık ederler.

Bu kurum ve aygıtlar arasında “kültür” başat bir öneme sahiptir. Yerleşik değer sistemleri olarak kültürel arketipler, kişiye ihtiyaç duyduğu tutum ve davranışta bulunma becerisi kazandırır. Modal davranış ve ilişki kalıplarını sunmak suretiyle kişinin toplumda nasıl ve ne şekilde hareket edeceği, nasıl bir duruş sergileyeceği noktasında hayati bir görev üstlenir. Dil, din, gelenek, değer ve norm sistemleri, bireyin kimliğini oluşturmasında temel rol oynar. Bunlar, bir bütün olarak bireyin sosyal normları benimsemesi ve bu normlara ne ölçüde uyum göstereceğini de önemli ölçüde etkiler.

Yine, benzer şekilde, “aile ve arkadaşlık grupları”, kişiyi topluma hazırlayan, toplumcu refleksler sergilemesine önyak olan merkezi güçleri oluşturur. Aile, bireyin kimliğinin şekillenmesinde ilk ve en önemli sosyal çevreyi oluşturur. Ailenin sahip olduğu değerler, inançlar ve davranış biçimleri, bireyin karakterini ve dünya görüşünü büyük ölçüde belirler. Keza arkadaş grupları da benzer şekilde, bireyin sosyal davranışını ve grup kimliğini kazanması ve bunu geliştirmesine katkıda bulunur.

Bireyin, sosyo-kültürel çevresini oluşturan önemli kurumlardan biri de “eğitim”dir. Eğitim sistemi, bireylerin aileden sonra tanıştığı ilk kurumsal formu teşkil eder. Bireylerin bilgi ve becerilerini geliştirmekle kalmaz, aynı zamanda sosyal kimliklerini de şekillendirir. Eğitim ortamındaki etkileşimler, bireyin sosyal rollerini öğrenmesine ve bu roller etrafında kendisini tanımlamasına yardımcı olur.

Bireyin, toplumsal hayatı yaşarken ihtiyaç duyacağı en merkezi yapılardan biri de “ekonomik yapı ve ilişkiler”dir. Bireyin içine doğduğu ve yetiştiği iktisadi ortam; yaşam fırsatları, hayal gücü ve geleceğe dair beklentilerini büyük ölçüde belirler. İktisadi durum, bireyin toplum içindeki statüsünü ve yaşama şansı ve düzeyini de belirler.

Bireyin toplumsallaşma sürecine aracılık eden en önemli etkenlerden biri de “medya ve teknolojik araçlar”dır. Medya ve teknolojik aygıtlar, bireyin ve toplumun kültürel deneyimlerini yayma ve paylaşma sürecinde önemli bir fonksiyon görür. Bu durum, bireylerin kimliklerini, farklı kültürlerle etkileşim kurarak ve bu kültürlerle özgü tutum ve davranış biçimlerini benimseyerek zenginleşmelerine olanak tanır.

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, bireyin sosyo-kültürel çevresi ile kimlik inşası arasında yakın bir ilişkisellik söz konusudur. Bu süreç son derece dinamik ve çok yönlü olarak işler. Sosyo-kültürel koşullar, birey kimliğini oluştururken, bireyin kendilik algısı, değer yargısı ve sosyal rollerini de etkileyerek onları sosyal bir varlık olarak yeniden kurar ve ona sosyal bir muhayyile, bakış açısı ve kolektif duygu ve hareket disiplini kazandırır. Bu çerçevede birey, toplumsal kimliğini bulduğu gibi kendi yeri ve öneminin de farkında olur.

Toplumsallaşma ve Kimlik

Aslında, sosyalleşmeyle birlikte öne çıkan şey, kimliğin gelişim seyrinin tipik bir fotoğrafını bize sunar. Kimlik, söz konusu toplumsal sahnede, bireysel tarihimizin bitimsiz çatışma ve mücadele oyunlarının kesiştiği noktada, her etkiye verdiğimiz tepkilerde, toplumsal muhayyile ya da kolektif tasavvurların izin verdiği noktada yeniden yapılanır, yeni formlara kavuşur. Bu süreçte, sürekli oluş halinde olan kimliğimiz, bir bakıma, bizim en biricik ve en temel kişisel özelliğimizi oluşturur. Kimlik, bizim insan olarak girip çıktığımız her türden sosyal grup üyeliklerimizden; içine düştüğümüz ırk, etnisite, din, cinsiyet, sosyal sınıf vs. gibi aidiyet matrisleri içerisindeki temsillerimize kadar, diğerlerine gösterdiğimiz ve onlardan bize yansıyan tüm karakteristikler, bir bütün olarak kimlik gelişimimizin yapı taşlarını oluştururlar. Hayat boyu yaptığımız, yapmak istediğimiz, düşündüğümüz, hayal ettiğimiz, söylediğimiz ya da hissettiğimiz her şey, kimlik formumuzdan yansıyan ve bizi sosyal dünya içinde pozisyonel kılan bir gerçekliğe işaret eder.

Aslında sosyal ilişki/etkileşime dair her eylem, bir kimlik seçimini barındırır. Yine, her kimlik de varlığını sürdürmek için belli sosyal ilişki ağlarının olmasını gerektirir. Kimlik, davranılma biçimlerine paralel şekilde ortaya çıkar ve davranma biçimi de belli bir sosyal duruma verilen tepki olarak meydana gelir (Berger, 2017:127).

Nitekim Tajfel ve Turner (1979) da, bireyin kimliğinin toplumsal ilişkiler ve grup aidiyeti temelinde şekillendiğini vurgular. H. Tajfel ve J. Turner tarafından geliştirilen sosyal kimlik teorisine göre, bireyler, kendilerini belirli grupların üyeleri olarak tanımlarlar ve bu gruplara olan aidiyetleri, bireysel kimliklerini ve benlik algılarını belirler. Bir bireyin sosyal kimliği, kendisini ait hissettiği grupların özellikleriyle (din, dil, etnik köken, cinsiyet gibi) ilişkilidir. Birey, sosyal gruplar aracılığıyla kendini tanımladıkça, bu kimlikler onun toplumsal konumunu ve diğer insanlarla ilişkilerini şekillendirir.

Bireyin sosyal kimliği, toplumsal etkileşimler sırasında sürekli olarak inşa edilir ve yeniden şekillenir. Bir birey, belirli sosyal grupların üyesi olduğunda, bu grupların normları, değerleri ve davranış kalıpları bireyin kimliğinin bir parçası haline gelir. Örneğin, bir birey aynı anda hem bir aile üyesi, bir öğrenci, bir çalışan ve bir vatandaş olabilir. Her bir sosyal rol, bireyin farklı yönlerini ortaya koyar ve sosyal kimliğin çok katmanlı bir yapıya sahip olmasını sağlar.

Kişiliğimiz, sosyal karakterimiz; içinde yaşadığımız, bizi tümüyle kuşatan sosyal çevremiz, diğer insanlar, toplumsal şartlar ve olaylarla kuracağımız ilişkisellikte kaim olur. Bu sosyal çevre ve koşullar kişiliğimizin/kimliğimizin kaçınılmaz bileşenlerini oluştururlar. Onlar olmasa ya da farklı farklı

koşullarda yaşıyor olmamız, kimliğimiz ve karakterimiz üzerinde şimdiki- den farklı durumlar meydana getirecektir. İnsanlar, yaşadıkları yere, ortama benzerler, o yerin/ortamın fiziki ve sosyo-kültürel yüzeyi, kişinin yapıp etmelerine, düşünme ve algılama biçimlerine, kendini ifade etme tarzına büyük ölçüde nüfuz eder.

Toplumun yerleşik bilgi-değer-yaşama biçimi genelde, bireylerin toplumdaki etkileşimleri aracılığı ile içselleştirilir. Birey, bu süreçte toplumun iyi-kötü, doğru-yanlış, güzel-çirkin vb. yargılarını öğrenir, toplumdaki değer ölçülerinin önemini ve etkinliğini fark eder, değer ve normlara uyma ve uymamanın ne tür ödülleri ve cezaları getirdiğine tanık olur ve böylelikle, toplumca kabul gören tutum ve eylemler geliştirme olanağı yakalar. Bu bağlamda sosyalleşme bir tür kültürlenme sürecidir. Zira kişi, toplumun ortak yaşama özelliklerini bir bütün olarak bu süreçte öğrenir. Toplumun yerleşik kültür desenlerine göre hareket eder. Bu yolla, davranış ve eylemlerinin toplumun mevcut değer sistemleriyle uyumluluğunu öğrenir. Bu süreç, topluma yeni katılan bireylerin yerleşik kültürü ve organize yaşam biçimini benimsemesini ve bu kültüre uyumlarını kolaylaştırır. Toplumun yeni üyelerine o toplumdaki gelenek, örf, adet, tutum ve davranışların ne olduğunu ve bunlara uymanın mantığını farklı yollarla göstermeye çalışır.

Burada dominant olan şey, toplumsal kuvvetlerin etken bir insiyakla kişiyi biçimlemede oldukça istekli oluşlarıdır denebilir. Toplumsal kuvvetler, kişiyi kendi haline bırakmayıp, onu kendi ruhsallığının dinamik bir unsuru kılmak istemekte, kendisine benzeyen, benzer tepkiler gösteren, aynileşmiş bütünleşik bir gövdenin aktif bir parçası olmasını arzu ettiğinden, kişi zaman içinde toplumun baskın öğelerinin nüfuz ettiği, onların şekil verdiği bir karaktere bürünür. Toplumun, kültürün, ailenin, arkadaş ve akraba çevresinin izin verdiği edimleri yapan, ayrı düşmekten çekinen, benzeşik tepkiler gösteren “normal” bir kişilik, bu süreçte vücut bulur. Kişi bu toplumsal/kültürel çekipçevirme operasyonlarına elbette karşı koyacak bir öze sahiptir, ancak, kişi, nihayetinde tek, tekil, aciz ve topluma karşı koyacak, meydan okuyacak bir donanımdan yoksundur. Bu kişiyi toplum/kültür karşısında pes etmeye, giydirilmek istenen elbiseyi kolayca giymeye, hatta gönüllü itaati seçerek çatışmadan uzak, sağlıklı bir ruhsal iklimde yaşama seçeneğine dört elle sarılmasına neden olur.

Sonuç olarak denilebilir ki, toplumsallaşma süreci, birey kimliğini büsbütün belirleyen, o kimliğin yapı taşlarını döşeyen oldukça dinamik bir süreçtir. Zira bu süreç, kişinin kendilik algısını, sosyal ilişkilerini ve sosyal rollerini anlamasına olanak sağlar. Böylelikle toplum içindeki yerini olduğu kadar aynı zamanda kimliğin sürekli olarak yenilenen ve değişen bir nitelik taşıdığına farkına varır.

Kimliğin Gelişimi: Genetik Miras mı? Sosyal Çevre mi?

Kimileri, kişilik ve kimliğin doğuştan verili olduğunu, genetik miras sayesinde bugün taşıdığımız kimliklere sahip olduğumuzu ve bunun değişmez bir hakikat olduğu konusunda ısrarcıdırlar. Bizler basit şekilde genlerimiz ve biyokimyasal unsurların mı yoksa etrafımızı saran insanlar ve sosyal kurumların mı bir ürünüz? Bilimsel teknolojilerin gelişmesine bağlı olarak genetik mirasın rolünü öne çıkartanların sayısı artmakta, örneğin utangaçlık, bağımlılık, dürtüsellik, saldırganlık, zekâ vb. karakteristiklerin kısmen de olsa genetik miras ile ilişkili olduğu ifade edilmektedir.

Kimi sosyologlara göre, genetik mirasla doğuştan getirdiğimiz karakteristiklerimiz bir tür “hammadde” olarak görülebilir. Kişiliğin /kimliğin şekillenmesinde bireyin genetik mirası ya da fiziksel özellikleri kayda değer bir öneme sahiptir. Biyolojik etkenler, örneğin kişinin ten rengi, boyu posu, güzelliği, biyolojik dayanıklılığı vs. kişinin yaşam seyrinde söz hakkına sahiptir. Nitekim dış görünüş, fizik özelliğimiz, kalıtsal hastalık yatkınlığımız kişisel gelişimimiz üzerinde epeyce pay sahibidir. Dahası, her türden davranış ve düşüncelerimiz beynimizde cereyan eden bir dizi nörolojik ve elektrokimyasal olaylar sonucunda gerçekleşir. Yemeye ihtiyaç duyduğumuzda, kan şekerini düşüren fizyolojik bir duyarlılık (mide kasılmaları vs) ortaya çıkar. Kuşkusuz açlık biyolojik bir süreçtir, ancak, açlığa verdiğimiz tepki biçimlerimiz tek başına fizyolojiyle açıklanamaz. Ne yiyeceğimiz, nasıl ve nerede, hangi sıklıkla yiyeceğimiz zaman içinde öğrendiğimiz kültürel güçlerin ürünüdür (Newman, 2013:63).

İnsan gelişiminde kalıtımın ve çevrenin görece önemleri konusunda öne çıkan temel soru şudur: İnsanlara, temel insani içgüdülerini bastırarak ölçüde etkili olan toplumsal terbiye ve rol oynama becerileri mi yön vermektedir? Bu tartışma, Freud’un toplumsallaşmanın doğal eğilim ve dürtülerin aleyhine işleyen bir süreç olduğunu öngören psikolojik perspektifini, toplumsallaşmaya toplumun entegrasyonunda temel rol atfeden işlevselci perspektifle karşı karşıya getirmiştir (Marshall, 1999:760).

Genetik mirasımız, etkili bir biçimleyici unsur olmakla birlikte, yaşam koşulları, insanal ilişki kümeleri, bizi saran değerler ve normlar, siyasal ve kültürel habitus vs. genetik etkiyi zayıflatıcı bir tesir yaratır. Fiziki ve psikolojik miras, yaşam akışı boyunca ciddi sarsıntılar ve tehditler karşısında direnemeyip, dışsal sosyal kuvvetlerin kontrolüne girer, yeni ve farklı boyutlar kazanır, içerik ve form itibarıyla sosyal olanın benzeşik bir unsuru haline gelir. Sosyal karakter/kişilik, bu süreçte inşa olur ve öz itibarıyla bu yeni “ürün” büyük ölçüde sosyal ortamın bir türevi, kaçınılmaz sonucu olarak görülür¹.

1 Nitekim 19. ve 20 yüzyıllarda insan gelişimini genetik miras ile açıklamak yaygın iken bugün insan davranışı üzerinde çevresel etkilerin rolü, özellikle ilk çocukluk döneminde aile ve yakın çevrenin etkisi, daha fazla önemsenmektedir.

Hiç kuşkusuz, bireysel kimlik oluşumunun kökleri, toplumsallaşmanın başlangıç süreçlerine kadar uzanır. Bilişsel gelişimin ve kimlik tespiti sürecinin temeli birincil sosyalleşme aşamasında atılır. Bu, yaşamın ilk zamanlarında oluşturulan örneğin kendilik, insanlık, cinsiyet, akrabalık ve etnik yapı gibi kimliksel unsurlar, birincil kimlikleri oluşturur ve yaşamın ileriki safhalarındaki değişime diğer kimliklerden daha fazla direnç gösterirler (Jenkins, 2016:37).

Burada şunu ifade etmek gerekir ki, genetik miras, ancak sosyal deneyimler bağlamında anlamlı hale gelir. Örneğin, zekânın genetik mirasa bağlılık gösterdiği genel kabul görmekle birlikte, eğer uygun koşullar; eğitim olanakları, sağlıklı bir aile, iktisadi ortam, bilinçli anne baba ve öğretmenler vs. olmadığı durumlarda, zekânın parlaması, gelişim göstermesi pek mümkün olmaz. Uygun sosyal koşullara bağlı olarak zekânın devrimci bir gelişim göstermesi, bireysel/toplumsal yaşamı zenginleştirici bir kuvvet olarak belirmesi söz konusu olur.

Yapılan kimi araştırmalar da, çocukların sosyo-ekonomik çevresinin, zekânının üzerinde bir hayli tesirli olduğunu ortaya koyar. Burada, sağlıklı aile ve ev yaşamı, çocukların zekâ gelişimlerinde pozitif bir etkiye sahipken, kargaşa ve düzensizliğin olduğu aile ortamlarında çocukların genetik potansiyelleri gelişme imkânı bulamaz. Buna karşın zengin aileler, çocuklarının daha iyi nörolojik gelişimi için gerekli bilişsel uyarılma imkânlarına sahiptir (Newman, 2013:63).

Bourdieu'a göre, toplumsallaşma yoluyla, kişi içine doğduğu aile ile paralel düşünüp hisseder, aynı davranış modelleri geliştirir ve aynı sosyal pozisyonda yer alır. Bourdieu, alt sınıf çocuklarının, uzun eğitim sürecinden geçmeden hemen iş/meslek hayatına atılmak zorunda kaldıklarını belirtir. Ekonomik, kültürel ve sosyal sermaye, farklı toplumsal sınıflar açısından eşit dağıtılmadığını ortaya koyar. Sermayeyi elinde tutan sınıflar, toplumsal düzlemde işgal ettikleri ayrıcalıkları yitirmemek için, okulu kendi kültürel sermayelerini yeniden üretecek bir araç olarak görürler (Çıvgın, Yardımcı, 2005:19).

Dolayısıyla, toplumun güçlenmesi, dominant ve agresif bir totalite ile birey üzerinde kurduğu baskıların aşık hale gelmesi, toplumu dışarıda tutarak bireyin genetik miras özelinde şekillendiğini düşünmeyi güçleştirmektedir. Zira toplumsal yapı, insan birliktelikleri, davranışlara yön veren değerler/normlar, inanç sistemleri, ahlaki yargılar, kültürel yaptırımlar, dışlama, damgalama gibi psikolojik silahlar, aile, arkadaşlık, akrabalık gibi asal cemaatlerin gücü, siyasi ve iktisadi koşullar, toplumsal tahayyüller vb. tüm sosyal kuvvetler, bireyin davranış, düşünüş, yapıp etmeleri, kişisel/toplumsal temsil, performans skalası vs. üzerinde derin bir etkiye sahiptir. Kişi bu kuvvetlerin etkisini dışarda tutarak, bunlardan bağımsız bir yol ve istikamet tayin etme

gücünden yoksundur. Toplumsal güçler uyguladıkları baskı ve otorite sayesinde, bireyselliği baskılayarak, toplumsala özgü renklerin, tonların hayatımıza hakim olmasında büyük pay sahibidirler.

Bu bağlamda kimlik, “verilen” bir şey değil, sosyal tanınma eylemlerimiz içinde bahşedilen bir şeydir. Nasıl tanımlanıyorsak ona dönüşmekteyizdir. Gerçekte, bu ifade, Cooley’in “benlik aynadan yansıyandır” tarifinde de karşılığını bulur. Elbette bu demek değildir ki bireyin doğuştan getirdiği, sosyal çevresinden bağımız olarak genlerinde taşıdığı, sosyal çevreninse bunu sonradan ortaya çıkardığı birtakım karakteristikler yoktur. “Ne var ki insan biyolojisine dair bildiklerimiz bunun ne derece doğru olduğuna ilişkin oldukça net bir resim ortaya koymamıza izin vermiyor. Bununla birlikte, şunu biliyoruz ki bu genetik sınırlar içinde sosyal formasyon için oldukça geniş bir alan mevcuttur. Biyolojiye dair büyük ölçüde çözümsüz bırakılmış sorularla ilgili bile şunu söyleyebiliriz: insan olmak insan olarak bilinmek demektir, tıpkı belirli türde bir insan olmanın bu şekilde tanınmak demek olmasında olduğu gibi. İnsani etkiden ve dikkatten yoksun bir çocuk insani niteliklerden yoksunlaşır. Saygı gösterilen bir çocuk kendisine saygı göstermeye başlar. Aptal gibi davranılan çocuk gerçekten de aptallaşır, tıpkı kendisine savaş tanrısı gibi davranılan bir yetişkinin kendisini öyle görmesi ve bu simaya yakışır şekilde davranmaya başlamasında olduğu gibi” (Berger, 2017:125).

Dolayısıyla, şunu söylemek gerekir ki, genlerimiz ve beynimiz, kişiliğimizin gelişiminde belli bir paya sahipse de, hayatımızdaki önemli insanların tutumları, davranışları, kültürel ve kurumsal güçler vs. de en az genler kadar bir etkiye sahiptir. Bu olgular değiştiğinde kuşkusuz bizler de değişiriz. Hatta kişiliğimizin gelişiminde belli ölçülerde “tesadüfi” unsurların da rolü vardır (Eliot, 2010; Newman, 2013:63-64). Bizim kontrolümüz dışındaki bu unsurların arasında, şans, rastlantısal sosyal karşılaşmalar, dışımızdaki kişilerce verilmiş kararlar, siyasi, iktisadi ve tarihsel olayları sayabiliriz.

Toplumsallaşma ve Benlik Duygusunun Gelişimi

Sosyalizasyon sürecinin en önemli ürünlerinden biri benlik duygusunun gelişimidir. Benlik, insanı diğerlerinden ayıran, değer, tutum, davranış ve öteki özellikleri kapsar. Benlik, hem edilgen bir nesne hem de davranışlara şekil veren etken bir kaynaktır. Etken bir kaynak olarak benlik, diğer insanlara dönük davranışlarımıza yön verir. Benlik gelişimi, kişinin kendini gözleme, planlayabilme ve davranışlarının sorumluluğunu üstlenme yeteneğinin var olması anlamına gelir (Mead, 1934; Newman, 2013:64). Bu bize, davranışlarımızı kontrol etme ve kendi benliğinin farkında olan diğer insanlarla etkili iletişim kurma olanağı sağlar.

İlk doğduklarında bebekler benlik duygusuna sahip değildirler. Bebeğin çevresindeki herkes, onun çok farklı eylemlere teşne yeteneklere sahip olduğunu bilir. Onlar, zarif ve düzenli şekilde ağlar, yerler, uyurlar, gülerler,

oyuncakları ile oynarlar vs. Hayatlarının bu döneminde, diğer insanların dokunuşlarına, seslerine, hareketlerine kolayca tepki gösterirler.

Fakat bütün bunlar, bebeklerin kendi benliğinin farkında olduğu anlamına gelmez. Çocuklar büyüdükçe davranışlarını kontrol etme becerileri de artış gösterir. Yine, diğer insanlarla ilişki ve etkileşime girerek, kendisi ve diğerleriyle olan farkını ayırt edebilir, sembolik dili anlayabilir ve kullanabilir, kendisini başkalarının yerine koyarak (empati) belli bir bilişsel kapasite kazanabilirler.

Benlik gelişiminin en önemli safhası, konuşmayı öğrenmektir (Hewitt, 1988). Sembolik etkileşimciler, dil kullanma becerisinin, çocukların kendisinin ayrı bir sosyal ve fiziksel varlık olduğunun farkına varmasında hayati öneme sahip olduğunu vurgularlar (Denzin, 1977). Kuşkusuz dilin öğrenilmesi nörolojik gelişim ile yakından ilgilidir, fakat kişinin kendi dilinin nüanslarını öğrenmesi, diğer insanlarla kuracağı ilişkiye bağlıdır. Çocuklar konuşmayı ilk önce ebeveynlerinden, sonraki dönemlerde dilin, konuşmanın farklı versiyonlarını taklit ederek, deneme yaparak öğrenirler. Bu öğrenme süreci, çocuklara ebeveynleri ve diğer insanların yaşadığı dilsel dünya ile iletişim kurma imkânı verir (Hewitt, 1988). Nesnelerin isimleri yalnızca geniş kapsamlı kültür tarafından değil, aynı zamanda çocuğun içinde bulunduğu ailesi ve sosyal gruplar tarafından da belirlenir. Çocuk önce, oyuncak, bebek, mobilya vs. gibi somut nesnelere, daha sonraları ise doğrudan gözlenemeyen Tanrı, mutluluk, barış, fikir vs. gibi soyut varlıkların isimlerini öğrenir (Newman, 2013:65).

Çocuk bu süreçte, nesnelerin isimlerini öğrenmenin yanısıra, bu nesnelere arasındaki ilişkiyi de öğrenir. Kimin kiminle konuştuğuna bağlı olarak, aynı insan birçok farklı isimle çağrılabilir. Bunun dışında çocuklar, farklı insanların aynı isimle çağrılabilirliğini de öğrenir. Yine, çocuklar, çevresindeki diğer insanların objelere dönük davranışlarını gözlemleyerek adlandırılmış objelerin anlamlarını da öğrenirler. Bir insanın sandalyeye oturmasını gözleyen çocuk, onun ne anlama geldiğini öğrenir. İnsanlar çocukları çeşitli şekillerde etkileyebilir: koruyarak, cezalandırarak, severek, nefret ederek, öğreterek. Eğer çevremizdeki herkes bizi aynı şekilde görüyor olsaydı, sosyalizasyon süreci çok daha basit işlerdi (Newman, 2013:66). Ne var ki, dışımızdaki insanlar, bizden farklı farklı beklentiler içerisindedirler. Çocuklar, ergenler, sürekli olarak davranışlarını, diğer insanların beklentilerine bağlı olarak değiştirirler.

Toplumsallaşma, bir bakıma, öz-imgemizi şekillendirir. Örneğin modern toplumda “çok kilolu” ya da “çok kısa” kişi, kültürün ideal fiziksel çekiçlik standartlarına uymaz. Bu türden olumsuz bir değerlendirme, kişinin, öz-saygısını önemli derecede zedeler. Bu bağlamda, toplumsallaşma deneyimleri kişiliğimizi şekillendirmede bize yardımcı olur. Gündelik dilde kişi-

lik kavramı, kişinin tutum ve davranışlarının, ihtiyaçlarının ve karakterinin özgül örüntülerine atıfta bulunur (Schafer, 2013: 76-77).

Toplumsallaşma sürecinde birey, toplum içerisindeki değişik statü, rol ve kültürler hakkında bilgi ve deneyimlerini artırırken aynı zamanda, işgal ettiği yer/mevki, oynamak durumunda kaldığı rolleri, toplumdan beklentileri, ait olduğu sosyal sınıf, zümre, toplumda nasıl algılandığı, kim ve nasıl biri olduğuna dair kolektif duygudan süzülen yargılar üzerinden kendi yerini keşfetme imkânı bulur. Bu süreç boyunca bireyler, kendi statülerinin ve aidiyet gruplarının farkına varır, benliğini yeniden kurar, kim olduğuna dair sorulara daha realist yanıtlar vermeye yönelir.

Bu bağlamda benlik, kişinin kim ve nasıl biri olduğuna dair algılamalarının bir bütünüdür denebilir. Benlik, bir takım yaşanılan deneyimler sonucunda geriye kalan hususiyetlerdir. Bu süreçte, kişi kendisini diğerlerinden ayıran şeyin farkına varır. Bu farklılık, özbenlik denilen karmaşık bileşeni ortaya çıkarır. Öz benlik, kişiyi özel kılan, diğerlerinden ayıran duygu, düşünce, niyet ve değerlendirmelerin bir toplamıdır.

G.H. Mead ve Sosyal Benlik

Klasik sosyologlar ve felsefeciler, genelde, toplumun bireysel ve özerk benliklerin biraraya gelmesinden oluştuğunu düşünürken G.Herbert Mead, tersine, benliklerin sosyal etkileşimden doğduğunu ve toplumun içinde oluştuğunu ileri sürer. Mead, birey bilincinin tüm niyet, istek, arzu vs. itibarıyla sosyal ilişki ve etkileşim sürecinde, bir veya birkaç dil ile bir dizi kültürel norm bağlamında oluştuğunu ileri sürer. Örneğin, bebekler, doğduklarında bir takım sembolik jest ve mimikler aracılığıyla iletişimi hissetmeye başlarlar. Zaman içinde çevrelerindeki insanların pratiklerini, jestlerini, sözcüklerini taklit etmeyi ve almayı öğrenirler. Böylece onlara yanıt verme olanağına kavuşurlar. Bebeğin deneyimleyip içselleştirdiği (öğrendiği) tutumlar, “sosyal ben” duygusunu yaratır. Dolayısıyla, “sosyal ben”, ötekilerle etkileşim sayesinde öğrenilen her türden davranış, beklenti ve tutumları temsil eder (Hobbs vd., 2015:177).

G.H.Mead, “The Social Self” adlı eserinde, kimlik duygusunun sadece sosyal bağlamda mümkün olabileceğini açıklar. Kim olduğumuz hakkındaki düşüncelerimiz, büyük ölçüde, doğuştan itibaren bize en yakın kişilerle etkileşimimiz aracılığı ile gelişim gösterir. Bireysel benlikler, biyolojinin değil bu etkileşim sürecinin ürünüdür (Hobbs vd., 2015:174-177).

G. H. Mead (1863-1931), toplumsal yapıp etmelerimizin, tecrübe ve algılarımızın kişiliğimizi nasıl geliştirdiğini açıklamaya çalışır. Benlik, Mead’ın en temel kavramları arasındadır. Onu diğer öncüllerden ayıran ise benliği tümüyle sosyal deneyimin bir ürünü olarak görmesi, benliğin toplumsal olduğunu ifade etmesinden kaynaklanır. Mead’a göre, benlik, toplumsal yapının

bir üründür ve toplumsal tecrübeler sonunda şekil alır. Toplumsal ilişkiler, etkileşim bağlamları, toplumsal ortamlar, gruplar, kurumlar vs. aynı zamanda benliğin oluşumuna ivme kazandıran ilişki ve iletişim deneyimleri üretirler. Bu deneyimler, sembollerin değişimi, değiş-tokuşu ile anlam kazanır.

Benlik, sembolik etkileşim ve dil sayesinde gelişen dönüşlü sosyal bir fenomendir. Semboller, bireyin diğer kişinin bakış açısından kendini görebilmesine imkân sağlar. Aynı zamanda kişilik ve toplumun iç içe geçmesi için önemli bir araçtır. Mead'a göre benlik ve toplum aynı paranın iki yüzünü oluşturur. Benlik, kişinin rol kimliklerini, değerlerini ve anlamlarını benimsemeyi içeren sosyal sürecin bir yansımasıdır. Dolayısıyla benlik toplum tarafından şekillendirilir. Birey toplumsallaşırken, kendine özgü bir benlik ve kimlik geliştirir, aynı zamanda toplumda kendi sürekliliğini sağlar. Sosyal etkileşimcilere göre, hem benlik hem de toplumun oluşumu sosyal etkileşim sayesinde mümkün olur (Gecas, 2000; Çoştu, 2009:127).

G.H.Mead'a göre, benlik iki temel ayırım noktasına sahiptir. Birincisi bireysel ben (I), diğeri sosyal ben (me). Ona göre, benlik, "bireyin kendi eyleminin ve davranışlarının nesnesi olmasını ifade eder. Kişinin eylemleri başkasına olduğu gibi kendisine de yöneltilebilir. Yani kişi hem eylemin öznesi hem de nesnesi olabilir. Bu noktada Mead, benliği iki evreye ayırır. Bireysel Benlik (I), kendiliğinden, içeriden, yaratıcı ve öznel beni ifade eder. Bireysel ben (I) ile bir şeyi yapmaya karar veririz daha sonra bu eylemimizi diğerlerini dikkate alarak şekil veririz. Diğerlerini Mead, "genelleştirilmiş ötekiler" ve "anlamli ötekiler" diye ikiye ayırır. Hareketlerimizi daha çok bu "anlamli ötekileri" dikkate alarak yaparız. Sosyal Benlik (me) ise, başkaları tarafından örgütlenen ve kişinin kabullendiği bir dizi tavır alışı ifade eder. Yani, benlik, özne olarak hareket ettiğinde bireysel benlik, hareketin hedefi olduğunda ise sosyal benlik oluşur. Sosyal benlik, toplumsallaşmış bireyin davranışlarına rehberlik eder, birey bilinci üzerinde diğerlerinin etkisini yansıtır (Wallace, 2004; Çoştu, 2009:127).

Mead'a göre, "bireysel/ferdi ben" tıpkı "sosyal ben" de olduğu gibi evrilmeye devam eder. Ancak bunun işlevi sosyal ben üzerine düşünmektir. Sosyal Ben alışkanlığa dayalı biçimlerde hareket ederken, bireysel/ferdi Ben, bunlar üzerine düşünür ve kendini bilen seçimler yapar. Bu eylemlerimiz üzerinde düşünerek hem başkalarında hem de eski benliklerimizde farklı olmamıza imkân tanır. Gerçekte, Mead'ın benliğin gelişimi kuramı, psikoloji ve sosyolojinin içe bakışa dayalı içsel "benlik" fikrinden uzaklaşıp, onu sağlam bir biçimde sosyal bağlama oturtmasında önemli rol oynamıştır denebilir (Mead, 2015:177).

Mead'a göre, çocuk toplumun ne olduğunu öğrendikçe kendisinin de kim olduğunu öğrenir. Kendisine ait rolleri tam olarak oynamayı da çocuk, 'başkalarının rollerini' üstlenerek öğrenir. Çocuklar bu sayede çeşitli sosyal

rolleri taklit eder ve böylelikle, kendilerine verilen rollerin önemini keşfetmiş olurlar. Bütün bu öğrenme süreci ebeveynleri ve onu yetiştiren başkaca insanlarla etkileşim içinde gerçekleşir. Çocuk ilk olarak rolünü, Mead'ın "önemli ötekiler" dediği, yani onunla yakında ilgilenen ve tutumlarıyla onun kendiliğinin oluşmasına belirleyici şekilde etki edenlerle karşı karşıya geldiğinde edinir. Çocuk daha sonra oynadığı rollerin yalnızca yakın çevresiyle alakalı olmadığını aynı zamanda geniş anlamda toplumun ondan beklentileriyle de ilişkili olduğunu öğrenir. Toplumsal karşılık konusunda bu daha üst düzeyde yapılan soyutlamayı Mead, "genel ötekinin" keşfi olarak nitelendirir. Yani yalnızca çocuğun annesi ondan iyi, temiz, dürüst biri olmasını beklemez, genel olarak toplum da bunu bekler. Ne zaman ki, topluma dair bu genel anlayış ortaya çıkıyor, ancak o zaman çocuk da kendine dair net bir kavrayışa ulaşabilir. Çocuğun tecrübesinde 'benlik' ve 'toplum' paranın iki yüzü gibidir (Berger, 2017:124-125).

Bu bağlamda, benliğin sosyal olarak bahsedilen, sosyal olarak sürdürülen ve sosyal olarak dönüştürülen bir şey olduğu söylenebilir. Sosyologların kişilik dedikleri şeyin çok daha temel bir parçası olan roller bile sosyal süreçler aracılığıyla benzer şekillerde bahsedilmektedir (Berger, 2017:124).

C. H. Cooley ve Ayna Benlik

Kimliğin oluşumu, benlik kavramının gelişimiyle ilgili daha spesifik süreçler sayesinde ortaya çıkar. C.H.Cooley'in "ayna benlik" kavramı, bu noktada meseleye önemli bir açılım getirmekte. Ayna benlik, insanların diğerlerini nasıl gördüğü ve kendilerini nasıl değerlendirdiğine dönük algılamalara göndermede bulunur. Ayna benlik, etkileşime girilen diğer kişilerin bizimle ilgili değerlendirmeleri sonucu bize dönen bilgi üzerinden kendiliğimizi yeniden kurma, oluşturmayı ifade eder. Bir başka ifadeyle, ayna benlik, diğerlerinin kişi hakkındaki görüşleri vasıtasıyla kendisi hakkında edindiği tasavvuru simgeler. Günlük hayatta çevremizden aldığımız bizimle ilgili mesajların benliğimize yansımaları durumudur (Gecas, 2000; Çoştur, 2009:128).

C.H. Cooley'in, ayna benlik olarak izah etmeye çalıştığı realite, insanların bizi nasıl gördüğünü düşünmemize dayanan benlik imajıdır. Bu sayede kendimizin farkına varır, diğer insanların hakkımızdaki düşüncelerinden hareketle kendimizi algılar, kendi benliğimizi geliştirme imkânı buluruz. Semboller, jestler, mimikler, dil oyunları vs. yoluyla deneyimlerimizi zenginleştiririz. Bundan işe yarar anlam kırıntıları üretmek isteriz. Bu anlam kümeleri, bizi hayata bağlar, bütünleştirir, geleceğe daha sağlam adımlar atmamızın yolunu açar. Bu sayede, kendimizi başkasının yerine koyar, onların deneyimini anlamak noktasında avantajlı hale geliriz. Ötekini anlamak, kendimizi anlamaya giden yolun kapısını aralar. Hatta kendimizi algılayan, başkalarının bizim için yaptığı yorumları, değerlendirmeleri okuyarak, an-

lamaya çalışarak, kendimizi keşfetmenin, yeniden ikame etmenin imkânına sahip oluruz.

Rolümüzü oynarken, karşımızdakilerin bizi nasıl algıladıklarını ve yapmayı düşündüğümüz eylemlerimize onların tepkisinin ne olabileceğini de göz önünde bulundururuz. Bu yüzden, Öteki bireylerin tutum, niyet ve davranışlarını tahmin edebilme yeteneği, günlük hayatımızdaki sosyal ilişkilerimizde hayati önem arz eder. Bundan dolayı, karşımızdakilerden tasvip göreceğini düşündüğümüz davranışları yaparken, olumlu karşılamayacağını düşündüğümüz davranışlardan da kaçınılırız. Bir başka deyişle, rol yapmak, bireysel kontrol ve sosyal düzen açısından son derece önemlidir. Bu durum, insanın biyolojik kimliğini, sosyal kimliğe dönüştürür. Yani onun davranışlarını, toplumun beklentileri ile uyumlu hale getirir. Bu ise bireyin kültürün bir parçası ve grubun bir üyesi olmasını mümkün kılar (Newman, 2013:67).

Eğer ana baba, akrabalar ve diğer sosyalizasyon araçları, çocuğu iyi ve güzel olarak nitelendirmişse, o çocuğa karşı bu nitelemeye uygun olarak davranırlar. Aynı şekilde çocuk da, kendisini iyi bir insan olarak tanımlamaya başlar. Cooley'e göre ötekilerin bize yönelik reaksiyonlarını ayna gibi kullanırlar ve buna bakarak kendimizi görür ve öz değerimizi belirleriz. Bu süreç boyunca, öteki insanlara nasıl görünmemiz gerektiğini düşünür, bize yönelik tepkilerini anlamlandırıp değerlendirir ve bunlardan hareketle bir benlik kavramına ulaşırlar. Eğer, toplum lehimize bir algıya sahipse, buna bağlı olarak biz de olumlu bir benlik geliştiririz. Aksine, karşımızdakilerden aleyhte tepkiler alırsak, doğal olarak kendi benlik tanımlamalarımız da olumsuz olur. Bu nedenle, gurur ya da utanç duyguları gibi kendimize dönük öz değerlendirmelerimiz her zaman başkalarının bize yansıyan değerlendirmelerinin ürünüdür (Newman, 2013:65-66).

Burada bireyin kendisine sunulan, aynadan yansıyan yeni imajını kabul eder hale gelmesinde grup baskısının etkin bir rolü olduğunu teslim etmek gerekir. E. Goffman bize bu baskıların bir akıl hastanesi bağlamında hastaların en sonunda 'terapi' grubunun ortak referans çerçevesine göre oluşan kendi varlıklarına dair psikiyatrik yorumlamaya "teslim olduklarını" anlatan bir betimleme sunar (Berger, 2017:130-131).

Cooley, bu noktada, grup ve benlik kavramlarının dinamik bir şekilde iç içe geçtiğinden söz eder. Benlik bir grup bağlamında gelişir ve birincil grup benliği ikame etmenin asıl yurduudur. Birincil gruplar üç nedenle önemlidir: 1. Karmaşık toplumsal yapılar için yapıtaşdırlar. 2. Benliğin evrimleştiği mekanizmalardır ve 3. Daha geniş toplumsal düzen ile onun insan unsuru olan bireyler arasındaki bağlantı noktasıdır (Berberoğlu, 2009:61). Gruptan, toplumdan yansıyan düşünceler, etki-tepki ilişkisi çerçevesinde bireyde yansımaları bulur ve birey dışsal dünyadan aldığı uyarımlar üzerinden bir benlik ikame

süreci yaşar. Bu süreç, benliğin sosyal dünyanın bir parçası, onun üzerinden oluşan bir gerçeklik olduğu sonucuna göndermede bulunur.

Cooley'in ayna benlik kavramı, birey benliğinin nihayetinde sosyal etkileşimin bir ürünü olduğu ve başkalarının algılarının bireyin öz-yeterlilik ve öz-değer duygusunu etkilediği vurgusunu esas alır. Birey, sosyal çevresinin yansıması olarak kendini şekillendirir ve bu süreç kişinin kimlik gelişiminde merkezi bir önem taşır. Bir başka deyişle, Cooley, bireyin sosyal çevresiyle etkileşimi vasıtasıyla benlik algısını ve kimliğini oluşturduğunu ileri sürer. Aslında bu süreç, bireye kendilik algılarını sürekli olarak değerlendirme ve onu her daim yenilenme imkânı da tanımış olur.

Benliğin oluşumu ve sosyal benliğin gelişimi ile ilgili teoriler Mead, ve Cooley ile sınırlı değildir. S.Freud'un kişilik tasnifi ve kişiliğin gelişimine ilişkin yaklaşımı, Jean Piaget'in Bilişsel gelişim Kuramı, Lawrence Kohlberg'in Ahlaksal gelişim kuramı, Carol Gilligan'ın cinsiyet ve ahlaki gelişim kuramı vs. toplumsallaşmanın nasıl gerçekleştiğine ilişkin açıklama çerçeveleri sunarlar.

Toplumsallaşma ve Benliğin Dönüşümü

Toplumsallaşma, bireyin sosyal beceriler kazanması, kimlik oluşturması ve topluma uyum sağlaması ile sınırlı kalmaz, aynı zamanda bireyin benlik algısının ve kimliğinin dönüşümüne ve yeni boyutlar kazanmasına da zemin hazırlar.

Sosyologlar, benliğin toplumsal bir süreç olduğunu vurgularlar. Birey, kendisini başkalarının bakış açısıyla değerlendirir ve toplumsal etkileşimler yoluyla benliğini ikame eder. Bu süreç, sabit, değişmez değil, aksine son derece akışkan bir eğilim gösterir. Toplum ve kültürel yapıda değişme olması halinde, kişi söz konusu değişime ayak uydurmaya, kendini yenileme ve yeni durumlara uyum sağlamaya çalışır. Bu süreç, kişinin tutum ve davranışlarında olduğu kadar duyuş, düşünme ve zihniyet kalıplarında da köklü değişiklikleri tetikler. Bu ortamda benlik ve kimlik yapıları da değişir, kişi yeni bir benlik ve kimlik algısı üzerinden kendini kurar ve yeni bir yaşam formu oluşturmaya çalışır.

Nitekim bireysel benliğin/kimliğin şu ya da bu sebeple temelden değişmesi gibi örneklerle de karşılaşılmaktadır. Değişimin hızı ve buna uyum sağlama mecburiyeti benliğin-kimliğin yeniden yapılanmasına varan uç noktalara kişiyi savurabilmektedir. Bu dönüşüm, hiç kuşkusuz, benliğin/kimliğin tıpkı ortaya çıkışı ve sürdürülmesi gibi sosyal bir süreçtir ve etkileşim içerisinde vücut bulur. Geçmişe dair her türlü yeniden yorumlama, bir kendilik imgesinden ötekine “yön değiştirmenin olabilmesi” hiç kuşkusuz bu metamorfозun yaşanmasına bağlıdır (Berger, 2017:129).

Toplumsallaşma süreci, doğal olarak, benliğin dinamik bir şekilde değişmesine yol açar. Birey, yaşamı boyunca farklı sosyal çevrelere girip çıktığı

ğından, bu çevrelerden edindiği deneyimlerle benlik algısını yeniden kurar. Modern toplumlarda, özellikle teknolojinin ve medyanın etkisiyle bu süreç daha hızlı ve karmaşık bir hale gelmiştir. İnternet, sosyal medya ve dijital platformlar, bireylerin kendilerini ifade etmeleri ve başkalarıyla etkileşimde bulunmaları için yeni alanlar yaratmıştır.

Çağımızda iletişim ve teknoloji ön planda olduğu için, bireylerin benlik kavramları da bu yeniliklerden etkilenmektedir. Sosyal medya, bireylerin farklı kimliklerini denemelerine ve bu kimlikler üzerinde oynamalarına olanak tanımaktadır. Bu durum, benliğe dair önceki sabit anlayışlarının yerini dinamik ve çok katmanlı bir yapı almasına neden olmaktadır. Ancak, bu dönüşümün olumlu ve olumsuz yanları bulunmaktadır. Olumlu tarafta, bireylerin kendilerini keşfetme ve ifade etme fırsatları artmakta, farklı kültürel ve sosyal perspektiflerle zenginleşmektedirler. Öte yandan, sürekli değişim ve belirsizlik hissi, bireylerde kimlik karmaşasına yol açabilmektedir. Bu bağlamda, benliğin dönüşümü, bireysel ve toplumsal kimliğin sürekli bir tartışma ve yeniden inşa süreci olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dolayısıyla, benliğin dönüşümü, bireyin yaşam deneyimlerinin ve toplumsal etkileşimlerin bir sonucu olarak şekillenmektedir. Bu süreç, hem özgülleşmeyi hem de karmaşayı beraberinde getirmekte, bireylerin kendilik algısını yeniden tanımlamalarına yol açmakta. Bu dönüşüm, bireysel olduğu kadar toplumsal dinamikler açısından da köklü, devrimci değişimlere açıklık göstermektedir.

Dolayısıyla, benlik ve kimliğe dair sabit tanımlamalar, son yıllarda yerini esnek ve değişken ifadelerle bırakmıştır. Örneğin, küreselleşme, bireylerin kimlik anlayışını derinleştirirken yeni kimliklerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu yeni kimlikler, bireylerin sosyo-kültürel bağlamlar içinde nasıl etkileşimde bulunduğunu, anlık durumlarına göre nasıl kimlikler inşa ettiğini ve bu süreçte nasıl dönüşümlere uğradıklarını anlamamıza yardımcı olur. Küreselleşme, identitelerin esnekliğini ve çok yönlülüğünü teşvik eden bir etken olarak, bireylerin kendilik algılarını yeniden düşünmelerine de yol açmaktadır.

Küreselleşme ve Benliğin-Kimliğin Dönüşümü: Yeni Kişilik-Kimlik Formları

Aslında küreselleşme, modernlik/postmodernlik süreçleri, teknolojik gelişmeler, endüstrileşme ve kentleşme gibi global hareketlerin yükselişe geçmesi ile birlikte ortaya çıkan küresel toplum dinamikleri, toplumsal, politik, iktisadi yapıları değiştirdiği gibi, bireyi, birey doğasını, benlik, kişilik ve kimlik formlarını da önemli ölçüde yapıbozuma uğrattı. Zira, birey doğası, söz konusu global etkenlerden önemli ölçüde etkilenir. Zamana hakim olan tinsellik, yapıp etmelerimiz kadar, akletme, algılama, yorumlama, hissetme, düşünme vb. edimlerimizi de önemli ölçüde kendine benzetir. Son

yıllarda sosyal bilimciler, yeni bireyden ve yeni bireycilikten (bkz. Elliott, Lemert, 2011) bahsetmekte, kişiliğin istikrarsız, geçici ve her an yeniden ikame olduğunu dile getirmekte, kimliğin çoğul, amorf ve zamana/mekâna bağlı olmaktan çıkarak yersizyurtsuz, mobilite ve göçebe bir karakter arzettiğini ifade etmektedirler (bkz, Bauman, 2017; Morley-Robins, 1997; Harvey, 1997; Giddens, 2008).

Kuşkusuz bunda yaşanan elektronik devrimin, görsel ve elektronik medyanın büyük payı bulunmakta. Televizyon, internet ve özellikle sosyal medya, yeni sosyal değer üretiminde son derece etkili olmakta, reklamlar ve tüketime yönlendirici diğer yayınlar, izleyici kitlenin kapitalist tutum ve davranışlar edinmesi, materyalist bir ahlaki kişilik sergilemesini mümkün kılmaktadır. Tüketim toplumu olarak da anılan bu yeni toplumsal aşamada, birey bitmek bilmeyen bir tüketim açlığına sahip, kullanıp atmayı, sürekli yeni şeyler almayı, eskisiyle değiştirmeyi, nesnelere kurulan zayıf bağlılığın insanlar, değerler, inançlara da sirayet etmesi, geçiciliğin ve göreliliğin hakim olduğu bir toplum tipi ortaya çıkarmıştır. Söz konusu tüketimcilik, kullan-at tercihlerine sahip olma, hayatın neredeyse tamamına yayılan bir toplumsal erozyona işaret etmektedir. İlişkiler, dostluklar, arkadaşlıklar, inanç, özveri, adanma, fedakârlık, saygı vb. değerlerin de buharlaştığı, kişiliğin yap-boz, şekilsiz, geçici ve çoğul bir hal aldığı yeni bir durumla karşı karşıyayız. R.Funk (2007) bu yeni kişilik yapısını *postmodern ben odaklı* kişilikler olarak resmetmektedir.

Yine, sosyal medya, bireyin kendini “gösterme” ve “görünür olma” ihtiyacını provake eden oldukça yapay bir mecra yaratmıştır. Bu platformlarda birey, kendi benlik temsillerini oluşturur ve diğer kullanıcıların geri bildirimleriyle bu temsilleri sürekli olarak günceller. Birey, çevrim içi ortamlarda sergilediği benlik imgesi ile fiziksel dünyadaki benlik algısı arasında bir denge kurmaya çalışır. Bu süreç, bazen benlik karmaşası ve aidiyet sorunlarına da yol açar.

Dijital çağın yükselişi, toplumsallaşma ve benliğin dönüşümünde önemli bir kırılmaya işaret etmektedir. Zira sosyal medya, bireyin hem kendisiyle hem de başkalarıyla kurduğu ilişkileri yeniden tanımlar. Online kimlikler, bireyin kendisini nasıl sunmak istediği ile toplumun ondan ne beklediği arasında şekillenir. Bu süreç, bir yandan bireyin daha geniş bir sosyal ağa erişimini sağlarken, diğer yandan benlik üzerinde daha fazla baskı ve kaygı yaratabilir.

Sherry Turkle, teknolojinin bireyler arasındaki etkileşimi nasıl dönüştürdüğüne dair çarpıcı açıklamalar yapar. Ona göre, dijital ortamlardaki benlikler giderek daha fazla yapay hale gelmektedir. Birey, çevrim içi platformlarda kendi imajını sürekli yeniden günceller ve bu imajlar üzerinden sosyal geri bildirim alır. Bu durum, bireylerin benlik algısının dijital dünyada her daim manipüle edilebilir hale geldiğini gösterir (Turkle, 2011).

Akışkan, küresel toplum koşulları içinde katı kimlik yapıları kaygan ve kırılğan bir niteliğe sahiptir. Kimlik, esnek, parçalı ve değişken bir özellik gösterir. Zygmunt Bauman'ın, "sıvı modernite" ya da "akışkan modernite" olarak tabir ettiği sosyal süreç, kimliklerin artık sabit olmadığı, bireylerin sürekli değişken ve akışkan bir kimlik anlatısına sahip olduğu fikrine göndermede bulunur (Bauman, 2000).

Küresel akışlar, dünya genelinde iktisadi, sosyal, kültürel ve teknolojik etkileşimlerin artmasını sonuçlarken, ulusları ve toplumları birbirine daha yakın hale getirmekte ve toplumsal dinamikler içinde yer almalarına olanak tanımaktadır. Bu durum, aynı zamanda birey ve grupların kimlik algısını sorgulamalarına ve yeniden oluşturmalarına da imkân tanımaktadır.

Küreselleşme ile bireyler kendilerini "geçici" olarak tanımlama yoluna gitmekte, kimlikler daha esnek ve çoğulcu bir şekilde yapılanmaktadır. Küresel değişimler beraberinde, sürekli değişen sosyal ve kültürel koşullar altında bireylerin zaman zaman farklı kimlikler arasında gidip gelmelerine yol açmaktadır. Geleneksel sabit kimlik formları bu süreçte irtifa kaybederken, özellikle dijital kimlik oluşumları öne çıkmaktadır. İnternet ve sosyal medya mecraları, bireye farklı kimlikleri deneyimleme imkânı sunmakta, kullanıcılar, çevrimiçi ortamlarda farklı kişilikler ve kimlikler oluşturabilmektedirler. Yine, küresel akış alanları içinde sürekli yer değiştiren göçmenler, buldukları yeni toplumlarda kimliklerini yeniden yapılandırma yoluna gitmekte, kökenlerinden gelen kültürel unsurları ve deneyimleri koruyabilmekte ya da kolaj formlar edinmektedirler. Bu süreç, kuşkusuz, kimliğin sürekli bir dönüşüm içinde olması gerçeğine işaret etmektedir.

Küreselleşme, dünya çapında artan etkileşim ve hareketlilik imkânları ile kültürlerin ve kimliklerin çeşitlenmesi, iç içe geçmesi, melez ve eklektik formların ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Örneğin, bu süreçte, kimlikler çoğulculuk baskısı altında giderek çeşitli kültürel kimlikleri bir arada yaşama, benimseme ve deneyimleme fırsatı bulurlar. Bu ise, bireylerin kendilerini daha karmaşık ve çok boyutlu şekilde ifade etmelerine alan açar. Yine, internet ve sosyal medyanın etkisini artırması ile farklı kültürlere açılma, onları içselleştirme imkânı yakalar, dahası, dijital kimlikler olarak ifade edilen çevrim içi dünyada yeni sosyal etkileşimler ve topluluklar geliştirebilirler. Yine, göç ve diaspora süreçleri, göçmenlere, hem geldikleri hem de yeni sahiplendikleri coğrafya içinde hibrid kimlikler inşa etme olanağı sunar. Küreselleşme, aynı zamanda, yerleşik ve ulusal kimlikleri dünyaya açarak global vatandaşlık ya da evrensel yurttaşlık temelinde yeni kimlik anlatıları içine bireyleri davet eder. Ayrıca, küresel pazarlar içinde sunulan ürün ve hizmetler, bireylerin kimliklerini yeniden yapılandırarak, yeni marka ve tüketim alışkanlıkları aracılığıyla tüketici kimliklere sahip olmalarına imkân sağlar.

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, radikal bir değişim hareketi olarak

küreselleşme, bireylerin kimlik anlatılarını derinleştirirken, yeni kimliklerin ortaya çıkmasına yeni toplumsallık ve mekansallık formları üzerinden yeni ve değişken kimlik anlatıları oluşturmalarına zemin hazırlamaktadır. Bu yeni kimlikler, hiç kuşkusuz, bireylerin sosyo-kültürel konteks içinde nasıl etkileşimde bulunacağını, anlık durumlara göre nasıl kimlikler edineceğini, bu süreçte nasıl dönüşümlere uğrayacağını anlamamıza da yardımcı olur. Küreselleşme, kimliklerin esnekliğini ve çok yönlülüğünü provake ederken, bireylerin kendilik algılarını da yeniden düşünmelerine olanak tanımaktadır.

Sonuç

Toplumsallaşma, en genel ifade ile toplum üyelerinin, o topluma ve kültüre ait değer, eylem ve tutumları öğrendiği bir süreçtir. Bu süreç doğumda başlayıp hayatın son bulduğu ana kadar devam eden tüm yapıp etmelerin, algı, tutum ve eylemlerin öğrenilme, içselleştirilme pratiklerini kapsar. Kişinin toplumsal hissiyat, algı ve tepkiler geliştirmesinin arkaplanını oluşturur. Toplumsallaşma ile bir toplumun tüm kültürel arketipleri, doğrudan ya da dolaylı şekilde bireye kazandırılır, nesilden nesile aktarılarak, toplumsal yapı/düzenin yeniden inşası olanaklı hale gelir.

Toplumsallaşma sürecinde, aile, okul, arkadaş çevresi, medya ve iş hayatı gibi birçok farklı sosyal etken hayati fonksiyon üstlenir. Bu süreç boyunca birey, belirli sosyal gruplara ait olmayı öğrenir ve bu grupların normlarını ve değerlerini içselleştirir. Toplumsal kuralların ve beklentilerin birey tarafından öğrenilmesi, bireyin kendine ve topluma bakışını şekillendirir.

Toplumsallaşma, bireyin sosyal kimliğini inşa eden ve şekillendiren temel bir süreçtir. Sosyal kimlik, bireyin toplumsal hayattaki konumunu, diğer insanlarla olan ilişkilerini ve kendine yönelik algısını belirler. Toplumsallaşma süreci, bireyin yaşamı boyunca devam eder ve dijitalleşme gibi faktörlerle daha da karmaşık hale gelir. Sosyal kimlik, bireyin aidiyet hissettiği gruplar ve bu gruplara yönelik algılarıyla şekillenirken, bu süreç, aynı zamanda toplumsal barış ve çatışma dinamiklerini de etkileyen önemli bir mekanizmadır.

Bireyin davranışlarına dönük toplumsal yargılar, değerlendirmeler kişi için yaşamını yeniden kurgulamasına yardımcı olan bir tür klavuz görevi görür. Birey, toplumdan gelen yargılar üzerinden hem kendini yeniden algılar hem de bu yargılarla ilintili bir yaşam pratiği geliştirir. Kişi, toplumsal değerlendirmelerden kopuk, ayrık, özerk bir yaşama stratejisine sahip değildir. En marjinal konumda olanlar bile, gündelik pratiklerinde toplumsal yargıları dikkate alır, onunla tezat teşkil eden tutum ve davranışlardan kaçınır. Toplumsal yargılar, kişiler için yaşamın üzerine kurgulandığı birer rehber olduğu gibi, aynı zamanda benliği/kimliği inşa etmenin önemli aparatlarından biri olarak da işlev görür. Diğer insanların bakış açısından kendi gerçekliğine bakmak, kişiyi öznelliğin sınırlayıcı hapisanesinden kurtardığı gibi, toplumcu bir karakter kazanmasının da kapısını aralar. Dolayısıyla, özbenliğin

oluşması, kimliğin şekillenmesi, diğerleriyle etkileşim içerisinde, toplumsal ölçütlere açıklık oranında gerçekleşir.

Toplumsallaşma, bireyin toplumla olan ilişkilerinin şeklini ve yönünü önemli ölçüde belirler. Ancak bu süreç, bireyin sadece topluma uyum sağlaması değil, aynı zamanda benlik algısının ve kimliğinin de sürekli olarak dönüşmesine yol açar. Özellikle dijital çağın etkisiyle, benlik ve toplumsallaşma arasındaki ilişki daha karmaşık ve dinamik bir hale gelmiştir. Bireyler, çevrim içi ve fiziksel dünyalar arasında gidip gelirken, benlik algıları da bu geçişlerle sürekli olarak yeniden inşa edilmektedir.

KAYNAKÇA

- Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Polity Press.
- Bauman, Z. (2017), *Küreselleşme – Toplumsal Sonuçları* (7. b.), Çev. A. Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Berberoğlu, Berch (2009), *Klasik ve Çağdaş Sosyal Giriş, Eleştirel Bir Perspektif*, Çev. Can Cemgil, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Berger, Peter (2017), *Sosyolojiye Çağrı, Hümanist Bir Perspektif*, Çev. Erkan Koca, İstanbul: İletişim Yayınları
- Collins, Randall, Michael Makowsky (2014) *Toplumun Keşfi*, Çev.Ed.Nurgün Oktik, Ankara: Nobel Yayıncılık
- Çıvgın, İzzet, Remzi Yardımcı (2005), *Sosyolojiye Giriş*, Ankara: Nobel Yayıncılık
- Çoştı, Yakup (2009). “*Toplumsallaşma Kavramı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme*”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/2
- Denzin, N. (1977) *Childhood socialization: Studies in the development of Language, social behavior, and identity*, San Francisco, CA: Jossey-Bass
- Dubar, Claude (2011) “*Toplumsallaşma*” *Sosyolojik Düşünce Sözlüğü*, Der. Massimo Borlandi vd., Çev. Bülent Arıbaş, İstanbul: İletişim Yayınları
- Elliott, Anthony, Charles Lemert (2011), *Yeni Bireycilik, Küreselleşmenin Duygusal Bedelleri*, Çev. Başak Kıcır, İstanbul: Sel Yayıncılık
- Funk, Rainer (2007), *Ben ve Biz: Postmodern İnsanın Psikanalizi*, (Çev: Ç.Tanyeri), İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Giddens, Anthony (2008), *Sosyoloji*, Çev. Cemal Güzel, İstanbul: Kırmızı Yayınları
- Giddens, Anthony, Philp W.Sutton (2014), *Sosyolojide Temel Kavramlar*, Çev. Ali Esgin, Ankara: Phoenix Yayınları
- Harvey, David (1997), *Postmodernliğin Durumu, Kültürel Değişimin Kökenleri*, Çev. Sungur Savran, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Hewitt, J.P. (1988), *Self and Society: a symbolic interactionist Social Psychology*. Boston, MA: Allyn and Bacon
- Hobbs, Mitchell (2015), *Sosyoloji Kitabı*, Ed. C.Thorpe, C. Yuill, çev. Tufan Göbekçin, İstanbul: Alfa Yayınları
- Jahoda, Marie (2008) “*Toplumsallaşma*” *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü*, Ed. William Outwaite, İstanbul: İletişim Yayınları
- Jenkins, Richard (2016), *Sosyal Kimlik, Bir Kavramın Anatomisi*, Çev. Gül Bostancı, İstanbul: Everest Yayınları
- Macionis, John J. (2012) *Sosyoloji*, Çev.Ed. Vildan Akan, Ankara: Nobel Yayınları
- Marshall, Gordon (1999), *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları

- Mead, G. H. (1934). *Mind, Self, and Society*. University of Chicago Press.
- Mead, G.H. (2015), “Ferdî ‘Ben’ ve Sosyal ‘Ben’, Sosyoloji Kitabı, Büyük Fikirleri Kolayca Anlayın, İstanbul: Alfa Yayınları
- Morley David & Kevin Robins (1997), *Kimlik Mekânları*, Çeviri: Emrehan Zeybekoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Newman, David M. (2013) *Sosyoloji.Günlük Yaşamın Mimarisini Keşfetmek*, çev. Ali Arslan, Ankara: Nobel Yayınları
- Schaefer, Richard (2013) *Sosyoloji*, Çev.Ed. Simten Coşar, Ankara: Palme Yayıncılık
- Tajfel, H., & Turner, J. C. (1979). *An integrative theory of intergroup conflict*. In W. G. Austin & S. Worchel (Eds.), *The social psychology of intergroup relations* (pp. 33-47). Monterey, CA: Brooks/Cole.
- Turkle, S. (2011). *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. Basic Books.
- Turner, Bryan S. (2017), “Peter Berger”, *Çağdaş Toplum Kuramından Portreler*, Ed. Bryan S.Turner, Anthony Elliott, Çev. Barış Özkul, İstanbul: İletişim Yayınları



Bölüm 3

RAP MÜZİK VE TOPLUMSAL BOYUTU

Hacer TOR¹

Salih ONAY²

1 Prof. Dr. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, ORCID ID: 0000-0001-7187-5814

2 Yüksek Lisans, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, ORCID ID: 0009-0007-8190-662X

1. Giriş

Rap müziğin kültürel yönleri oldukça belirgin ve camiası tarafından en azından popüler dönemece girene dek genellikle sahiplenici, kollayıcı özellikler göstermektedir. Bu duruma bir örnek Türkçeye direkt miras olarak çevirebileceğimiz “Legacy” kavramı rap müzikte derin bir yer tutmaktadır. Rap müziğin söz yazım veya jargonunda da kendine ait kültürel tanımlamalar ve konumlandırmalar bulunmaktadır.

Rap müzik ortaya çıktığı günden bu yana marjinal sayılabilecek içeriği, verdiği mesajlar, duyguları ele alış şekli yahut söz yazım tekniği vb. açıdan toplum hafızasında yerini farklı düzeylerde sürekli korumuştur. Takipçileri ve toplumun geri kalanı açısından tarih sahnesinde farklı bilinirlik düzeylerinde seyretmiştir. Günümüze gelindiğinde ise popüler müzik türü olmanın yanı sıra popüler kültürün de bir parçası olmuştur rap müzik.

Öncelikle rap müziği anlayabilmek için rap müzikten de öncesine tarihin daha eski dönemlerine inerek öncelikli olarak yazıya, oradan da edebiyat ve müziğin birlikteliğine göz atmak gerekir. Yazı, bulunuşu ile nesiller ötesi bir aktarım görevi görmüş; yaşanılanların, hissedilenlerin kalıcılığını sağlamış ve insanlığın ilerleyişindeki en büyük kırılma noktalarından birini oluşturmuştur. Sonrasında ortaya çıkan edebiyat ve müziğin ise ortak çatısı sanattır. Burada onları ayırıştıran “edebiyat ana malzeme olarak nasıl ki dili kullanıyorsa, müzik de notaları kullanmaktadır. Diğer taraftan edebi ve müzik eserleri kalıcı olmak için yazıyı ortak malzeme olarak kullanmaktadır” (Nakiboğlu ve Öz, 2022, s. 23). Edebiyatın müzik ile asıl eşleşen türü ise şiir olarak göze çarpmaktadır.

“Edebi tür kavramı üç temel biçimlendirme alternatifi olan epik, lirik ve drama için bir üst kavram olarak kullanılmaktadır” (Aytaç, 2009, s. 62). “Lirik kavramı ise kelime kökeni olarak Yunan mitolojisinde Orpheus’un lirini temsil etmektedir. Hermes tarafından bir kaplumbağa kabuğundan yapıldığı ve o zamana kadar üretilen ilk lir olduğu anlatılmaktadır. Bu ilişki bütün edebiyatın kökeni olan şiir türünün müzik ile olan bağlantısını göstermektedir. Kısacası şiir türü için ritim ve müzikalite (tını) büyük önem taşımaktadır ve en önemli üslup aracı olan tınların birbirini takip etmesini seslerle bir imge oluşmasını sağlar” (Nakiboğlu ve Öz, 2022, s. 25). İşte bu yüzdendir ki şiir sestem ayrı düşünülemez. İlk edebi tür olması dahi tarihin ilk dönemlerinde doğadaki sesler ile olan bağındandır. Doğada taklit edilen sesler müziği ortaya çıkarırken şiiri de kendine bağlamıştır.

Şiir ve müziğin asıl birleştirici elementi ise ses ve sese bağlı olarak oluşan ritimdir. “Ritim” kelimesi Yunanca (rhythmos) kelimesinden gelir ve herhangi bir düzenli yinelenen hareket, simetri anlamında kullanılmaktadır” (Nakiboğlu ve Öz, 2022, s. 26). İşte buradaki büyü de tam olarak ritimde yatmaktadır. Düzenli veya belirli bir planla hazırlanmış ritimsel bir düzenin insana

neden güzel veya hoş geldiği psikoloji disiplinde bir araştırma konusu olup sesler dili, dil yazıyı, yazı ise sanatı doğurmuştur. Sanatta ise; edebiyat, resim, müzik gibi türler doğup günümüze kadar gelebilmişlerdir. İşte hiphop bahsettiğimiz bu türlerin hepsinin birleşimidir. Ve hiphopun müziği de rap olarak tarih sahnesine çıkmıştır.

Rap müziğin dünyada ortaya çıkışı ve toplumsal yansımalarının ne gibi süreçlerden geçerek günümüze geldiği kapsayıcı ve önem arz eden bir husustur.

2. Rap Müziğin Ortaya Çıkışı

Rap müziğin tarih sahnesinde ilk ortaya çıkış ibareleri, yani kökeni Afrika'nın Griot kültürüne kadar uzanmaktadır. "Griot kültürü bugün kısmen sürmekte olan nadir hikâye anlatıcısı figürlerine sahiptir. Toplumsal yaşamın içine yayılmış olduğunu bildiğimiz hikâye anlatımı, Batı Afrika kültüründe katı biçimlerle kurumlaşmıştır. Griotluk aynı zamanda bir meslektir. Griot geleneği topluluk içerisinde belli bir grubun babadan oğula aktararak geçirdiği özel bir zanaattır. Müziğin önemli olduğuna inanılan bu kültürde griotlar, ortak anı ve deneyimlerin, halk masallarının aktarılmasında şiir, dans, mim gibi performans türünü kullanırlar" (Bingöl, 2006, s. 15). Griotlar, Batı Afrika kültüründe önemli bir yer işgal eden, hikâye anlatıcıları, şairler ve müzisyenlerdir. Griotlar, geçmişin hatıralarını korur, toplumsal ve tarihsel bilgiyi aktarır, övgü şarkıları söyler ve toplumun kültürel mirasını canlı tutarlar.

Rap müzik ile Griot kültürü arasındaki bağlantılar, özellikle ritim odaklı olarak sözlü geleneğin ve hikâye anlatımının önemine dayanır. Hem rap müziği hem de Griot geleneği, sözlü performans sanatının gücünü ve etkisini kullanmaktadır. Hiphop döneminde de rap müziğin söz yazarlığını üstlenen ve vokale geçen (MC) kavramı da zaten söylem ustası, söz ustası gibi söylemlerden türemiştir. Rap sanatçıları, sözlerinde genellikle toplumsal mesajlar ile kişisel deneyimlerini ve hikayelerini anlatırlar.

Ayrıca, rap müziği ve Griot geleneği arasındaki bağlantı, toplulukları bir araya getirme ve kimlik oluşturma rolüyle de ilgilidir. Hem rap sanatçıları hem de Griotlar, kendi topluluklarının sesi ve temsilcisi olarak kabul edilirler. Bu sanatçılar, topluluklarını güçlendirmek ve bilinçlendirmek için sözlerinde güçlü ve etkileyici mesajlar iletişimini kullanırlar.

Rap müzik ile Griot kültürü arasında derin bağlantılar vardır ve her ikisi de sözlü performans geleneğinin gücünü ve etkisini yansıtır. Her ikisi de toplumların sesi ve hafızası olarak kabul edilir, kültürel mirası canlı tutarlar ve toplulukları bir araya getirme potansiyeline sahiptirler. Burada Jamaika ve Reggae müzik ve Rastafari hareketine değinmek gerekir.

"Rastafarilik hareketi 1920'lerde, Jamaikalı bir siyahi olan Marcus Garvey'in öğretilerinden esinlenerek ortaya çıkmış; senkretik, binyılcı, mesihçi, Afrika kökenli zenci kölelerin direnişiyle güç kazanmış olan yeni bir dine de

benzeyen bir oluşumdur. Onlara göre Etiyopya cenneti, Jamaika ise tamamen cehennemini temsil eder. Rastafarilere göre marijuana içmek manevi bir pratik olup, kökü Kutsal Kitaba dayanır. I-tal adını verdikleri bir vejetaryen diyeteye uymak Rastafariliğin temel inançları arasındadır. Örgülü Rasta saç hareketinin en önemli özelliklerindedir. Rastafariliğin yeşil, sarı ve kırmızı (bazen siyah) olmak üzere sembolik renkleri vardır ve bunlar bayrak, dinî resim, rozet ve posterlerde çok yaygın bir şekilde kullanılır” (Albayrak, 2017, s. 247). “Rastafarilik ve müzik birbirinden ayrılması mümkün olmayan şeylerdir. Rasta müziği kalp atışı ritmini andırır tarzda icra edilir. Bob Marley’in Afrika’ya dönüşünü idealize eden ve Jamaika’yı gönülden benimsememeyi gösteren bir ada için kocaman bir kıtayı bırakamazsın ifadesi hareketin önemli bir sloganı olarak kabul edilir” (Albayrak, 2017, s. 270-271). Yani sonuç olarak reggae müzik Jamaika kökenli bir müzik türüdür ve 1960’ların sonlarında ortaya çıkmıştır. Kaynağını Jamaika’daki sosyal, kültürel ve siyasi koşullardan alan reggae, Afro-Karayip ritimlerini, batı müziği etkilerini ve Rastafarian dini ve felsefi inançlarını birleştirir. Reggae’nin temel özelliklerinden biri, offbeat ritmidir. Bu, vuruşların akorun arasında veya üstünde geldiği ritim tarzıdır ve genellikle ikinci ve dördüncü vuruşlarda bulunur. Bu ritim, reggae müziğine karakteristik bir sallanma ve gevşeklik kazandırır. Sözlerinde genellikle sosyal ve politik mesajlar taşıyan reggae, toplumsal adalet, barış, siyasi bilinçlenme ve Rastafarian inançları gibi konuları ele alır. Bob Marley gibi icracılar, reggae’nin popülerleşmesinde büyük rol oynamıştır ve reggae’nin uluslararası bir fenomen haline gelmesini sağlamışlardır. Reggae müziğinde kullanılan enstrümanlar arasında gitar, bas gitar, davul, klavye ve vurmali çalgılar bulunur. Ayrıca, özellikle dub müziği olarak bilinen reggae’nin bir alt türü, ses efektleri, yankılar ve remixlerin yoğun olarak kullanıldığı bir form olarak öne çıkar. Reggae müziği, Jamaika’nın kültürel mirasının önemli bir parçası olup dünya çapında geniş bir hayran kitlesine sahiptir.

Aslında rap müziğinin ve Jamaika ve reggae müzik ile ilişkisine bakıldığında müzikal etkileşimler ve kültürel alışverişlerin bir sonucudur. Özellikle reggae ve dub gibi Jamaika kökenli müzik türleri, rap müziğinin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Asli olarak ise Jamaika’dan gelen ses sistem kültürü, rap müziğinin oluşumunda etkili olmuştur. Ses sistemleri, büyük hoparlörler ve güçlü amplifikatörlerden oluşan sistemlerdir ve genellikle sokak partileri ve etkinliklerde kullanılır (Albayrak, 2017, s. 277-278).

Reggae müziği, özellikle de dub versiyonları, rap müziğinin gelişiminde önemli bir ilham kaynağı olmuştur. Dub müziği, vokallerin ve enstrümanların parçalanması, efektlerin ve yankıların eklenmesiyle karakterize edilir. Bu, rap müziğinde kullanılan sampling ve looping tekniklerine benzerlik gösterir. Ayrıca, reggae ve dub müziğindeki sözlerin toplumsal ve politik meselelere odaklanması, rap müziğinin de benzer şekilde toplumsal eleştiri ve bilinçlendirme aracı olmasına katkı sağlamıştır. Özellikle reggae müziğinin “chanting” tarzı,

rap müziğindeki vokal performansları etkilemiştir. Bu bağlamda, rap müziği ile Jamaika arasındaki ilişki, müzikal ve kültürel alışverişin bir sonucudur. Jamaika kökenli müzik türleri, rap müziğinin gelişiminde önemli bir rol oynamış ve rap müziği de Jamaika müziğine ilham vermiştir (Kır, 2016, s. 31).

Rap müziğin modern dönemde ortaya çıkışını anlamak için öncelikle onu kapsayan hiphop kavramını ve asıl rap kültürünün ilk getirilerini ona hediye eden hiphop kültürünün anlaşılması gerekir. Çünkü rap hiphop un elementlerinden birisiydi ve aslında buradan doğdu. Genel tanımlaması “başlangıçta hiphop kültürünün DJ performansı, grafitti, break dans ile temel unsurlarından biri olan, kendi içerisinde birçok alt türe sahip ve tartışmalı bir açılımı da olsa *Rythmic American Poetry* anlamında kullanılan rap kavramı, toplumun dezavantajlı kesiminden temsilcilerle Amerika’da ortaya çıkmış ve dünyaya yayılmış bir müzik türüdür” (Kurt, 2020, s. 16). Kimilerince ise *Rhythm and Poem* veya *Rhythmic African Poetry* açılımıyla da dillendirilmektedir. Bu tanımlamalar bize rap müziğin şiir ile ilişkisini de düşündürmektedir. Genel ifadesi kafiyeli ve ritmik bir halde sokak dilini konuşmak olarak adlandırılabilen rap müzik bu noktada prodüktörlükten ziyade rap yapmayı, söz yazarlığı ve mc olabilmek kısmını bizlere anlatmaktadır. Ama bilinmelidir ki mc olarak adlandırılan rap sanatçıları aslında başlangıçta DJ idi. Rap müziğin günümüz toplumunda ortaya çıkış şekli protest algısının aksine bir eğlence şekli olarak ortaya çıkmasıdır. Milattan kasıt ise DJ Kool Herc’ in kardeşinin doğum günü için hazırladığı kayıtlardır. 1973 yılında verilen bu doğum günü partisinde Rap müziği doğmuştur denilebilir. Atılan bu küçük adım sayesinde müzik dünyasında zamanla değişimler meydana gelmeye başlamıştır. DJ Kool Herc, 1970’li yıllarda yapılan her partide plaklarını döndürerek rap müziği tanıtmaya başlamıştır. Sonrasında üstüne koyarak ve toplumda, özellikle de siyahiler arasında kabul gören bu tür kendi aktör ve ikonlarını oluşturmuş ve kendisini popüler olana doğru götürmüştür (Kır, 2016, s. 29).

Sonuç olarak bu müzik türü, Afro-Amerikan gençler arasında, özellikle de yoksul mahallelerdeki gençler arasında, toplumsal mesajları ifade etmek, hikayeler anlatmak ve kendilerini ifade etmek için bir araç olarak ortaya çıkmıştır. 1980’lerin ortalarında rap, müzik endüstrisinde büyük bir etki yaratmaya başlamış ve popüler müzik listelerinde üst sıralara çıkmıştır. Bu dönemde rap müzik eğlence maksatlı ortaya çıkışının yanı sıra sosyal ve politik mesajlarını da güçlendirmiş ve sokağı sokağın diliyle anlattığı için, dışlanmış bir etnik topluluk tarafından benimsendiği için toplumsal değişime bir araç olarak kabul edilmiştir. 1990’lı yıllar rap müziğin altın çağını yaşadığı dönem olmuştur. Bu dönemde, gangsta rap ve West Coast hip-hop gibi alt türler ön plana çıkmıştır. Tupac Shakur, The Notorious B.I.G., Dr. Dre, Snoop Dogg, ve Nas gibi sanatçılar, rap müziğini popüler kültürün ayrılmaz bir parçası haline getirmiştir. 2000’ler sonrasında ve günümüzde ise rap müzik dijital teknolojinin ve internetin etkisiyle daha da yaygınlaşmıştır (Kır, 2016, s. 6).

3. Rap Müzik ve Toplumsal Boyutu

Müziğin kendisine toplumda yansımaları açısından bakıldığında toplumdan bağımsız düşünülemez. Hatta tek bir eserin farklı toplumlarda farklı anlamlar için kullanıldığı bile görülmüştür. “Örneğin, Beethoven dokuzuncu senfonisi Hitler tarafından arî ırkın mükemmelliğinin, Stalin ve Mao tarafından istikbalde yaratılacak komünist cennetin, Avrupa Birliği tarafından demokratik Avrupa'nın ortak değerlerinin, Süleyman Demirel tarafındansa irticaya karşı çağdaş Türkiye'nin sembolü olarak kullanılmıştır” (Ayas, 2018, s. 20). Rap müziği ortaya çıkış süreci ve kendi içerisindeki dinamikleri gereği toplumdan ayrı düşünmek pek mümkün değildir. Bu bağlamda rap müzik nasıl ki kendi içerisinde dönemlerine ayrıldıysa dönemin zihniyeti ve o dönemin toplumsal olayları, dinamikleri gereği rap camiası içerisinde takınılan tavır ve tutumlar, şarkılarda bahsi geçenler de farklı dönemlerde farklı toplumsal perspektiflerin anlatılmasına sebep olmuştur. Burada toplumdan kareler şarkılarda birçok farklı şekilde kendisine yer bulmuştur. Etnik ayrımcılıktan sistem eleştirisine; hafif bir eleştiri dilinden sert bir dil kullanımına kadar çeşitliliği bünyesine katmıştır. Buradaki toplumsal yansımaları dönemler olarak ele alacak olursak rap müziğin tarihte ilk ibarelerini gördüğümüz yer olan Griot kültüründe bu kültür olduğu gibi bir nesilden nesle aktarım aracı işlevi görüyordu. Griot içerisinde bulunduğu topluluklarda çok temel bir fonksiyona sahipti. Burada kültürün devamlılığı sağlanıyor, hikâye anlatıcılığı kapsamında ritim eşliğinde ifade edilen bu kültür o topluluğun kendi inançlarını, mitlerini, toplumsal düzenine dair cümleler aktarıyor, ateş etrafında toplanan ve babadan oğula aktarılan bu gelenek adeta kolektif bir bilinci, birliktelik kültürünü bizlere aktarmıştır. Bu bağlamda bakıldığında rap müziğin ilk ibarelerine rastladığımız Griot kültüründe müzik o toplulukların mitlerine, inanç sistemlerine, nasıl bir değerler sistemi içerisinde hayatlarını devam ettirdiklerine dair göstergeler sunuyordu (Bingöl, 2006, s. 15).

Daha sonrasında ise Jamaika ve reggie müzik sayesinde rap müzik henüz kendi kimliğine bürünmemiş olsa dahi yavaş yavaş kabuğundan sıyrılmaya başlayacak ve Amerika'ya doğru doğacağı coğrafyaya uğurlanacaktı. Jamaika ve reggie müzik döneminde ise bu müzik türüne halihazırda öncülük eden komple bir inanç sistemi bizleri karşılamaktaydı. Bu da Jamaika ve civar toplumlarının Rastafarizm fikri altında kendi toplumsal portelerini bizlere göstermekteydi. Bu dönem toplumları ve özellikle Jamaika'da ortaya çıkan Rastafarizmi açıklamak topluma yansımalarını bu müzik türü altında bizlere fazlasıyla gösterecektir. Rastafari ve reggie müziğinden özetle dönemin toplumunda bahsi geçen şarkılar genellikle sosyal ve politik mesajlar taşımakta olup, toplumsal adalet, barış, siyasi bilinçlenme ve Rastafari inançları gibi konuları ele almaktaydı. Savaş karşıtlığı ve barış temaları, Afrika toplumları ve siyahilerin dünyadan dışlanması ve sömürü yoluyla ekonomik düzlemin dışında bırakılmaları, bundan dolayı açlık ve yüzyıllar süren bir sömürü ile baş

başta bırakılmalarından bahsedilmektedir. Bu dönemki müzik anlayışında bu müziği icra edenler ya da sahiplenilenler şarkılarda batı toplumlarının hem kendilerini fakirleştirip hem de onları dışlamalarının ironisinden bahsetmektedir. Bu protest tavrın yanında Rastafarizmin barış ve huzur temelli bir inanç sistemi olmasından da kaynaklı şarkılarda aynı zamanda topluma dair bir rahatlık ve gevşek bir eğlence anlayışından da bahsedilmektedir. Düşünce sistemleri o toplumun karakteristik hareketlerini de etkilemiş eğlence anlayışlarını bir nevi şekillendirmiştir (Albayrak, 2017, s. 249).

Rap müziğin hiphop kültürü çatısı altında kendi kendine bir müzik türü olarak Amerika'da ortaya çıkmasında ise başlangıçta eğlence anlayışı hâkim olmuştur. Bu eğlence anlayışı da yine reggie ve Jamaika kökenli insanların Amerika'ya göçünden dolayı etkilenmiş ve rap müzik bu tarzda ortaya çıkmıştır. Küçük ev partileri ile başlayan rap müziğin yolculuğu zamanla kendisine fazlaca destekçi bulmuş ve Amerika'da genellikle siyahiler tarafından sahiplenilmiştir. Bu müzik türünü siyahilerin çoğunlukta sahiplenmesinden dolayı da zaman içinde birçok etnik, sosyal, siyasi veya ekonomik ayrımcılığa uğrayan bu grup kendisini doğal olarak sahiplendiği müzik türü aracılığıyla ifade etmeye başlamıştır. Bu mantıkla zamanla hem Afrika'daki politik kökenlerinden hem de Amerika'daki etnik ayrımcılıktan dolayı rap müzik bu coğrafyada da zamanla protest bir hale bürünmüştür. Sözlerinde toplumda siyahilerin yaşadığı sorunları, dışlanmayı, sisteme ve özellikle polise yönelik ağır bir dil kullanımını benimseyen rap müzik zaman içerisinde popülerleşmesi ve endüstride söz sahibi olması ile daha gündelik ve lüks yaşayış şekline bahseden sözlere evrilmiş olsa da bu protest tavrını Amerika veya dünyada hala kaybetmiş sayılmaz. Buna örnek olarak yakın tarihte George Floyd adındaki siyahi Amerika vatandaşının polisler tarafından kasten öldürülmesiyle rap müzikteki protest ruh tekrardan canlanıp yüz milyonlar dinlenen ve insanlara ulaşan siyahilere ve toplum barışına yönelik bir sürü rap şarkısı yapılmasına sebebiyet vermiştir (Aksoy, 2022, s. 57).

Günümüz popüler müzik türleri arasında bulunan rap müzik müzikal anlamda ve konu başlıklarının radikal bir şekilde değişmeye başlaması ile toplum içerisinde yaygınlaşmaya başlamıştır. Tabi ki bu dönemdeki insanların genel zihniyetinin, değerlerinin geçmişe göre farklılık göstermesi de büyük önem arz etmektedir. Buna örnek olarak "toplumsal değişme ve gelişmenin çok hızlı yaşandığı, yaşlıların gençlere aktardığı kültür ve değer yargılarında çelişkilerin arttığı, kuşaklararası çatışmaların olduğu dönemin gençleri yeni değerler ve kültür arayışına yönlendirdiği belirtilmektedir" (Arslan ve Kırlioğlu, 2019, s. 822). Bu değer ve kültür arayışı aynı zamanda gençlerin eskiye tamah etmektense kendi değer sistemlerini inşa etmeye daha yatkın göründüklerini göstermektedir. "Bu arayış, aile ve çevre tarafından doğru şekilde yönlendirilmezse birey kimliğini ve kişiliğini alt kültürler içinde aramaktadır" (Köknel, 2001, s. 73). Rap müziğin veya hiphop kültürünün karşılayabil-

diği bu alt kültür arayışı aynı zamanda genç nesil için kuşak çatışmalarını ifade edebilecekleri bir isyan bayrağı olarak da onlara hizmet etmektedir. Sonuç olarak; “ekonomik durumun düşük olduğu bireylerin, enformel sektörlerde çalışanların, toplumsal normlara aykırı davranan bireylerin, şehre göç eden ve kültürel çatışma içinde kalan bireylerin, ilgisiz ailelerin çocuklarının alt kültür oluşturma riskine sahip olduğu bildirilmektedir” (Biçer ve Ertan, 2017, s. 98; Doğan, 1993, s. 126). Dönem zihniyetinin ve toplumsal dinamiklerin yanı sıra geçmiş dönemde tekelleşmiş geleneksel medya bariyerini aşamayan rap müzik bu dönemde sosyal medyanın yaygınlaşmaya başlaması ile git gide topluma sirayet etmeye başlamıştır. Zaman içinde popüler müzik haline genel rap müzik popüler olmanın bedelini de eski konu başlıklarını genel olarak kaybederek ödemiştir. Bu dönemde toplumu yansıtmaktan çok müzik endüstrisinde zirveye oynaması, toplumu şekillendirmesi ve popüler müzik olması vasıtasıyla bir nevi toplum mühendisliğine soyunmuştur. Kültür Endüstrisi görüşüyle neredeyse birebir uyuşan rap müziğin popülerleşme süreci kendini neredeyse her noktada göstermektedir. Aslına bakılırsa Kültür Endüstrisi veya Adorno için popüler rap müzik şu anda en uygun tür sayılabilir. Çünkü güncelliğini koruyan son popüler müzik rap müziktir. Yani bu da demektir ki Kültür Endüstri teorisinin karşısında popüler kültürün en güncellenmiş hali ve son sürümü durmaktadır. Zaten başlı başına popüler olanın endüstriyellemekten kaçması olanaksız hale gelmiştir. Söz konusu olan sanatsal burada kültür endüstrisi sanatın endüstriyel üretiminin bir sonucu haline gelmektedir. Popüler dönemde ticarileşen ve standartlaşan rap müzik de bu sürecin bir parçası haline gelmiştir. Bu süreçte rap müzik de zaman içinde özgünlüğünü ve eleştirel potansiyelini kaybetme noktasına gelmiştir. Birbirine benzeyen soundlar, aynı söylemler üzerinde birbiri ardına çıkan single parçalar, kısa şarkı süreleri, markaların şarkı sözlerinin ana odak noktası haline gelmesi, hiphop kültürünün ya da rap müziğin kültürel öğelerinin nesnelleştirilmesi ve meta haline bürünmesi, albüm yerine single çıkartarak daha kısa dinletiyeye yönelme durumu ve sonucunda bunun bir dinletiden ziyade bir tüketime dönüşmesi, ve böylelikle dinleyicinin de dinleyici konumundan çıkıp tüketici konumuna geçmesi sonucunda pasif bir dinleyici kitlesinin oluşumu gibi birden fazla kanıt sıralanabilir. Adorno, “kültür endüstrisinin sanatsal, kültürel ürünleri standartlaştırarak kitlelere sunmasının sonucunda, toplumda bir kültürel tekelleşme ve kültürel tekdüzelik oluştuğunu savunur” (Adorno, 2020, s. 97). Rap kültürünün nesnelleştirilmesi olarak ele alındığında CubanChain, Rolex ve çeşitli takılar, cap gibi kültürel nesnelere rap’ in en belirgin tüketime dayalı görsel unsurlarından olmuş ve rap ile özdeşleştirilmiştir. Bunun dışında mekânın tüketimi ve pazarlanması dahi rap yoluyla kültür endüstrisine dahil edilebilir. Çünkü rap sanatçılarında mekâna dair bir aidiyet, sahiplenme, hatta kendi jargonlarında çıktığı yeri unutmama olarak tanımlanan diğer müzik türlerinde pek görülmeyen bir mekân ilişkisi durumu vardır. Zamanla büyük bir üne ve şöhrete kavuşan rap sanatçıla-

rının kendi plak şirketlerini kurmaları ve şirketleşme yoluna gitmeleri dahi rap müziğin popülerleşmesinde aktörlerin de kültürel bir endüstriyelleşmenin nasıl zamanla hizmetkarı haline geldiğinin bir başka göstergesidir. Örnek olarak “kendi giyim markası Rocawear ve müzik yayın servisi Tidal ı tekrar açan Jay-z geniş bir kişisel girişimciliğe sahip bir yetenektir. Forbes dergisinin 2018 yılında yaptığı “Dünya nın En İyi Hip-hop Sanatçıları” derleminde Jay-Z, servetini 900 milyon dolara çıkararak Amerika nın en zengin rap sanatçısı olmuştur” (Kök, 2019, s. 35). Bu da bir müzisyenin günümüz dünyasında aynı zamanda bir iş adamı kimliğine bürünmüş halinin de net göstergelerindedir.

“Kültür endüstrisi bilindik şeyleri yeni bir nitelikte birleştirir. Tüm dallarda, kitleler tarafından tüketilmeye uygun olan ve bu tüketimi büyük ölçüde belirleyen ürünler, az çok planlı bir biçimde üretilir. Tek tek dallar, yapıları açısından birbirlerine benzer ya da en azından iç içe geçer. Adeta boşluk bırakmayacak bir sistem oluştururlar. Bugünkü teknik olanaklar kadar, ekonomi ve yönetimin yoğunlaşması da bunu yapmalarına olanak verir” (Adorno, 2020, s. 109-110). Adorno’ nun sözünü ettiği bu durum rap müziğin popülerleştikten sonra söz içeriğinin de değişmesi dolayısıyla nasıl hayat tarzı satmaya çalıştığı gerçeğiyle gözler önüne serilebilir. Eski dönemine kıyasla protest ve gerçekçi söylemlerin yerini pahalı marka isimlerinin alması veya kültürel açıdan bir başka hayat tarzı satma şekli olarak gangster veya belalı imajını, getto çocuk imajını müzik aracılığı ile satmaya çalışmak da bir kültür endüstrisi örneğine işarettir.

4. Sonuç

Rap müzik tarihte ilk ibarelerini şiirin ve ritmin bir araya gelmesi ile göstermeye başlamıştır. İlkel versiyonları üzerinden yavaş yavaş hayat bulma girişimlerine sahne olan rap müzik sonraki dönemlerde ise kendisine Afrika’da hayat bulmuş olan Griot kültürü ile göstermeye başlamıştır. Rap müziği ile Griot kültürü arasında derin bağlantılar vardır ve her ikisi de sözlü performans geleneğinin gücünü ve etkisini yansıtır. Her ikisi de toplumların sesi ve hafızası olarak kabul edilir, kültürel mirası canlı tutarlar ve toplulukları bir araya getirme potansiyeline sahiptirler. Sonraki dönemlerde ise rap müziği ile Jamaika ya da reggie müzik arasındaki ilişki, müzikal ve kültürel alışverişin bir sonucudur. Jamaika kökenli müzik türleri, rap müziğinin gelişiminde önemli bir rol oynamış ve rap müziği de Jamaika müziğine ilham vermiştir. Bu müzikal etkileşim hem rap müziğinin zenginleşmesine hem de kültürel çeşitliliğin artmasına katkı sağlamıştır. Kendi kimliğine büründüğü Amerika coğrafyasında ise hiphop kültürünün müzik kolu olan rap müzik türü, Afro-Amerikan gençler arasında, özellikle de yoksul mahallelerdeki gençler arasında, toplumsal mesajları ifade etmek, hikayeler anlatmak ve kendilerini ifade etmek için bir araç olarak ortaya çıkmıştır. 1980’lerin ortalarında rap, müzik endüstrisinde büyük bir etki yaratmaya başladı ve popüler müzik

listelerinde yüksek sıralara yükseldi. Bu dönemde rap müzik eğlence amaçlı ortaya çıkışının yanı sıra sosyal ve politik mesajlarını da güçlendirdi ve sokağı sokağın diliyle anlattığı için, dışlanmış bir etnik topluluk tarafından benimsendiği için toplumsal değişime bir araç olarak kabul edildi. 1990'lı yıllar, altın çağını yaşayan rap müziğinin dönemi idi. Bu dönemde, gangsta rap ve West Coast hip-hop gibi alt türler ön plana çıktı. Tupac Shakur, The Notorious B.I.G., Dr. Dre, Snoop Dogg, ve Nas gibi sanatçılar, rap müziğini popüler kültürün ayrılmaz bir parçası haline getirdi. 2000'li yıllar sonrasında ve günümüzde ise rap müzik dijital teknolojinin ve internetin etkisiyle daha da yaygınlaşmıştır. Artık dünya çapında milyonlarca dinleyiciye ulaşabilmekte ve farklı kültürlerden sanatçılar tarafından benimsenmektedir. Ayrıca, rap müziği çeşitli alt türlerle ve diğer müzik türleriyle birleştirilerek sürekli olarak evrilmekte ve değişmektedir.

KAYNAKÇA

- Adorno, W. T. (2020). *Kültür endüstrisi ve yönetimi*. (N. Ülner, M. Tüzel ve E. Gen, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aksoy, M. (2022). Bir iletişim aracı olarak protest rap: “Şanışer” örneği. *Medya ve Kültür*, 2(1), 44-64. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/en/pub/medkul/issue/70767/1105530>
- Albayrak, K. (2017). Siyahi senkretik bir dini hareket olarak Rastafarilik. *Bilimname*, 2017(34), 247-286. doi:10.28949/bilimname.347525
- Arslan, H. ve Kırloğlu, M. (2019). Madde alt kültürünün dile gelmiş hali: Rap müzik. *Addicta: The Turkish Journal on Addictions*, 6(3), 821-845. Erişim adresi: https://www.researchgate.net/profile/Mehmet-Kirlioglu/publication/338396512_Madde_Alt_Kulturunun_Dile_Gelmis_Hali_Rap_Muzik/links/5e1237f792851c8364b-26da0/Madde-Alt-Kueltuervenueen-Dile-Gelmis-Hali-Rap-Muezik.pdf
- Ayas, G. (2018). *Müzik sosyolojisi sorunlar-yaklaşımlar-tartışmalar*. İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Aytaç, G. (2009). *Genel edebiyat bilimi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Biçer, S. ve Ertan, T. (2017). Arafta kalan gençlik: Arsız bela hayranları üzerine etnografik bir çalışma. *Anadolu Üniversitesi İletişim Bilimleri Fakültesi Uluslararası Hakemli Dergisi*, 25(2), 96-119. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kurgu/issue/59640/859520>
- Bingöl, O.D. (2006). *Günümüz kent yaşamında sözlü kültürün yeni sanatsal ifade aracı olarak kullanımı* (Yüksek Lisans Tezi). Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=prK4J-dC0oPPdCEaAnRS5g&no=y-1UQDR-9lHhQipy5mhUj-Q>
- Doğan, İ. (1993). Bir alt kültür olarak Ankara Yüksel Caddesi gençliği. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 26(1), 107-129. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/auebfd/issue/47671/602372>
- Kurt, B. (2020). Farklı kültürel zeminlerde benzer ifade biçimleri: Aşıklık geleneği ve rap müzik. *Folklor Akademi Dergisi*, 3(1), 16-35. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/folklor/issue/54108/689248>
- Kır, B. (2016). *Alt kültür müziği olarak rap şarkı sözleri üzerine bir inceleme* (Yüksek Lisans Tezi). Erişim adresi: https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=Veh_pulNOs7rJ_bw0Mn-LA&no=16iuYFycSuqe6NvOcYl1Fw
- Kök, J. (2019). *Popüler batı müziği şarkı sözlerinde argo kullanımı ve dilbilimsel analizi* (Yüksek Lisans Tezi). Erişim adresi: <https://gcris.pau.edu.tr/handle/11499/27168>
- Köknel, Ö. (2001). Alkol ve madde bağımlılığı altkültürü. *Bağımlılık Dergisi*, 2(2), 71-76.
- Nakiboğlu, M. ve Öz, T.B. (2022). Şiirin ve müziğin akustik iz düşümü: Rap müzik. *Korpusgermanistik*, 1(2), 22-31. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/korpus/issue/75057/1230227>



Bölüm 4

SEKÜLERLEŞME TARTIŞMALARI: TANIMLAR, TEORİK YAKLAŞIMLAR VE ELEŞTİRİLER

Melek ÇAYLAK (1)

1 Dr. Öğr. Üyesi, Üsküdar Üniversitesi, melek.caylak@uskudar.edu.tr ,
ORCID numbers: 0000-0002-5604-7540

GİRİŞ

Sekülerlik kavramı ve onunla birlikte sekülerleşme süreci, sosyal bilimlerde tartışılan önemli konulardan biridir. Ancak, bu kavramın ve sürecin tanımlanması ve anlaşılması oldukça karmaşıktır ve farklı bağlamlarda farklı şekillerde ele alınmaktadır. Bu makalede, sekülerleşme kavramının farklı tanımları, yaklaşımları ve eleştirileri incelenecektir.

Sekülerleşme tezinin ortaya koyduğu ana sav, dinin toplumsal ve bireysel yaşamda giderek azaldığı ve yerini seküler düşüncenin aldığıdır. Ancak, bu tez tartışmalıdır ve çeşitli düşünürler tarafından farklı şekillerde ele alınmaktadır. Bazıları sekülerleşmenin kaçınılmaz bir süreç olduğunu savunurken, diğerleri ise dinin varlığının devam ettiğini ve hatta güçlendiğini iddia eder.

Sekülerleşme kavramının tanımlanması da zorluklar içermektedir. Farklı düşünürler ve akademisyenler, sekülerleşmeyi kutsaldan uzaklaşma, ayrışma, rasyonelleşme ve bu dünyaya ait olma gibi farklı kavramlarla açıklamaya çalışmışlardır. Ancak, genel olarak sekülerleşmenin temelinde rasyonelleşme, farklılaşma ve bu dünyaya ait olma gibi ana kavramlar yatar.

Sekülerleşme tartışmaları ayrıca dinin kurumsal yapısı ile bireysel inanç düzeyi arasındaki ilişkiyi de içerir. Bazıları dinin toplumsal düzeyde azaldığını savunurken, diğerleri bireysel düzeyde dinin varlığını sürdürdüğünü ve hatta güçlendiğini iddia eder. Bu tartışma, sekülerleşme kavramının karmaşıklığını artırır.

Bu çalışmanın içeriğinde sekülerleşme tezinin üç farklı içeriğine dair söylemleri tartışılmaktadır. Öncelikle ilk tezde, sekülerleşmenin kesin bir gerçeklik olduğuna dair bir inanç vardı. Bu düşünce, Comte gibi düşünürlerin yanı sıra Wilson (1969) ve Bruce (2002) gibi isimlerin de ifadelerini içerir. Onlara göre, dinin yerini modernleşme ve bilimsel düşünce almaktadır. Ancak, diğer bir tez ise anti-tez üretme çabasının bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bu görüşe göre, kutsal geri dönmüş ve seküler dünya hiç gerçekleşmemiştir çünkü kutsal olan hiç gitmemiştir. Berger (1967), Stark (2000), Bell (1977), Hadden (1989) ve Martin (2005) gibi düşünürler, bu yaklaşımı benimseyen isimler arasında yer alır. Martin, sekülerleşmenin tarihle uyumsuz ve çelişkili fikirlerin bir araya getirilmesiyle ortaya çıkan bir ideoloji olduğunu öne sürmüştür. Bell ise sekülerleşmenin dinin tamamen ortadan kaybolmasına değil, daha çok dönüşerek varlığını sürdürmesine yol açtığını savunmuştur.

Ayrıca, “ait olmadan inanma” fikri (Davie, 1994), bu döneme atfedilen önemli bir kavramdır ve sekülerleşmenin gerçekleşmeyip, aksine dinsel veya kutsal olanın bireysel ve bilinç düzeyinde hala devam ettiğini dile getirir.

Son olarak, sekülerleşme tezine dair bir başka yaklaşım ise din ve modernitenin entegre bir şekilde yeniden yorumlandığına ve ilişkisel bir şekilde etki alanı oluşturduğuna vurgu yapar. Chaves (1994), Ostwalt (2003) ve Casa-

nova (1994) gibi düşünürler, bu entegrasyon ve ilişkisel etki alanı konusunda çalışmalar yapmışlardır. Bu yaklaşım, dinin modernleşmeyle birlikte farklı bir şekilde varlığını sürdürdüğünü ve modern dünyada önemli bir rol oynadığını savunur. gerilemesi, insanlığın gelişiminin bir işareti olarak kabul edilir (Taylor, 2007, s. 131). Yine Luckmann, sekülerleşmeyi dinin dönüşümü olarak tanımlamış ve dinin toplum içinde yeni bir öznel form kazandığını öne sürmüştür. Taylor, moderniteyi sekülerleşme ile birleştiren bir görüşe sahip olmuş ve modern çağı “seküler çağ” olarak adlandırmıştır.

Kısaca bu çalışmada, sekülerleşme kavramının farklı yönleri incelenecek, çeşitli düşünürlerin görüşleri ve eleştirileri değerlendirilecektir. Ayrıca, sekülerleşme kavramının ideolojik ve polemik içerikli işlevlerine ve çeşitli coğrafyalarda nasıl farklı şekillerde geliştiğine dair tartışmalar da ele alınacaktır.

Modernleşmenin Ürettiği Paradigma ve Klasik Dönem Düşünürleri

Modern paradigma ve ona ait karakteristik özelliklerin oluşturduğu toplumsal yapının seküler eğilimler taşıdığı ifade edilmektedir. Klasik sekülerleşme tezine göre, sekülerleşme ve modernleşme birbirinden ayrılamaz. Toplumlar modernleştikçe sekülerleşme süreci gerçekleşir ve bu süreç kaçınılmaz ve geri dönülemezdir.

Modernlik, 17. yüzyılda Avrupa’da başlayarak tüm dünyayı etkileyen toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerini temsil eder. Bu yaşam ve örgütlenme biçimi belli karakteristik özellikleri de kendi içinde taşır. Giddens ve Pierson (2001, s. xxviii-xxix) modern olmayı “*kendini geçmişin yerine ikame eden bir dünya, günümüz toplumunun tarihini karakterize eden geleneklere, adetlere ve alışkanlıklara, ritüellere, beklentilere ve inançlara bağlı olmayan bir toplum olarak sosyal düzenleme*” olarak tanımlar. Bu tanımlamadan hareketle modernliğin rasyonellik, rasyonelleşme, bireycilik, özelleşme hatta ilerlemeci gibi karakteristik özelliklerinin hakim bir paradigma ürettiğine ve bu paradigmanın toplumsal anlamda inancın ve duygunun, geleneklerin gerilemesi ile dine karşı verilen mücadelenin bir başlangıcı olarak okunabilir. Aydınlanma dönemi Rönesans ve Reform gibi Avrupa tarihinin dönüşümüne ivme kazandıran devrimler bilginin hakimiyet yönünü belirmemiş ve bilgi meşruluğunu artık din ya da dini kurumlardan değil, akıl ve bilimden dolayısıyla pozitivism ile almaktadır. Bilimsel bilgiye ve bilime güvenin artması ile dinin görünür gerilemesi birlikte gerçekleşmiştir (Kolakowski, 1999, s. 329). Rönesans ve Reform’dan sonra modernleşmenin güçleri vasıtasıyla kutsalın egemenliği sekülerleşme ile sona ermiştir (Hadden, 1989, s. 19).

Bütün bu dönüşümsel yapı Avrupa’daki toplumsal yapının inşasında öncü olurken, sosyal yapı artık rasyonel, bireyci, özelleşmiş bir oluşum içindedir. Bütün bu oluşum din ve geleneklerin toplumsal tabandan dışlanacağı hatta Weber’e göre “*dünyanın büyüünün bozulacağı*” Comte göre pozitivist aşamaya geçildiğine ya da Durkheim’e göre organik dayanışma temeliyle

oluşmuş bir toplumsallığın var olduğun vurgu, modern döneme atfedilen anlamlarla ilgilidir. Bütün bu anlamlar ile açıklanmaya çalışılan sekülerleşme tezi, aydınlanma döneminin ve modernliğin karakteristik özelliklerinden bağımsız değildir, bir anlam da ifade etmeyecektir. Aydınlanma felsefesi ve onun ürettiği rasyonel dünya görüşü, modern toplumları doğüstü olan inançların köklerini aşındırarak hatta ortadan kaldıracak kadar geçersiz kılarak oluşturmaktadır (Norris & Inglehart , 2004, s. 7). Modern toplumlar, rasyonelliğin araçsallaştığı toplumsal yapıda oluşan dönüşüm ile kutsal ve gelenekselden ayrıışan modernleşmiş bir toplum modeli üretir. Bu model modernleşmenin sekülerleştirileceği tezine dayanır (Köse A. , 2014, s. 72). Dolayısıyla modernleşme ile sekülerleşme arasındaki bağ aydınlanma dönemi ve o döneme ait fikir dünyaların anlaşılmasını gerekli kılmaktadır.

Aydınlanma felsefesinin ilerlemeci paradigmasını temel alan klasik sosyologlar, insan zihninin ileriye doğru gelişmesini yansıtan toplumsal evrim sürecinde dinin yerini bilimin alacağı konusunda birleşmektedirler. Sosyoloji kurucu ismi olarak anılan Aguste Comte'nin insanlık tarihini üç aşama ile açıkladığı dolayısıyla modernleşme sürecinde sosyal evrimin teolojik ve metafizik dönemlerini geride bıraktığı, insanlığın doruk noktasına ulaştığı bilimsel pozitivizm çağında (Wernick, 2001, s. s. 81-115), dinin yerine sosyoloji bilimi ile dolacağına yaptığı vurgu seküler dünyanın erişilecek bir dönem olarak vurgulandığını göstermektedir.

Yine klasik dönem düşünürlerinden Durkheim (2006, s. 207.), tarihsel bir gerçek olarak, dinin toplumsal hayatın giderek daha dar bir alanını kapladığını öne sürer. Ona göre ilk başlarda toplumsal alanın büyük bir kısmını dolduran din, zaman içinde siyasi, ekonomik, bilimsel işlevlerin önüne geçerek kendi başına var olan bir dünyevi nitelik kazanmaya başlar. Başlangıçta her insan ilişkisinde bulunan Tanrı, zaman içinde daha geri planda yer almaya başlar.

Bir diğer klasik dönem sosyologlarından Weber (1986, s. 150) modern dönem ile dünyanın rasyonel bir döneme geçtiğini ve bu sebeple “büyüsünü yitiren bir dünya” olarak var olduğunu “demir kafes” kavramsallaştırması ile aktarmaktadır. *İnsan hayatının bütün yönlerinde geleneksel normlara veya karizmatik duygudaşlığa başvurmayı saf dışı bırakan genel kurallara ve talimatlara dayanarak hesaplılık ve sistematik denetim şeklinde kendini gösterdiği* (Turner B. S., 2001, s. 201) rasyonelliğin bu demir kafesi yarattığını ifade eder. Ona göre hayatın hesaplılığı özgürlük değildir, bir *demir kafestir*. Ona göre kamusal alan mutlak ve yüce değerlerden arındırılmış, rasyonel ve entelektüelite ile harmanlanmaktadır.

Kısacası Weber (1985, s. 93) için sekülerleşme rasyonelleşme ve bunun neticesinde *dünyanın büyüden arınması* olarak değerlendirilir. Dünyanın büyüden arınması, temizlenmesi ile kurtuluşun ancak rasyonellik ile büyü-

nün dışarıda kalması şeklinde yorumlayan Weber, sekülerleşme kavramını açıklarken doğüstü alana ve doğanın dini içerikten arındırılmasına yaptığı vurgu ile açıklamaktadır. Weber'in sekülerleşmeye yönelik söylemleri hem rasyonelleşme hem de büyüden arınma olarak ikili süreç ile tanımlanır. Dolayısıyla Weber sosyolojisinde sekülerleşme hem süreç hem de onun neticesidir (Ritzer, 2005, s. 681). Burada özellikle belirtmek gerekir ki **sekülerlik, sekülerleşme ya da sekülerizm aynı** muhtevaya sahip değildir. Seküler bir durum, sekülerleşme süreç, sekülerizm ise bir ideolojidir (Kirman, 2005, s. 52). Dolayısıyla sekülerlik ile bir durum sekülerleşme ile bir süresin konu edildiği anlaşılmalıdır.

Sekülerleşme Üzerine: Tanımlar, Süreçler ve Teorik Yaklaşımlar

Sekülerlik tartışmalarında sekülerleşme tezinin ne ortaya koyduğuna değinmekte fayda vardır. Zira sekülerlik kavramının ya da sekülerleşme kavramının mahiyeti açısından değişik tanımlamalar söz konusu olmakla birlikte, sekülerleşmenin gerçekleşmesinin kaçınılmaz olduğundan (belli alanlarla ilintili olarak, belli istatistikler çerçevesindeki veriler ışığında detaylandırılır) veya deseküler bir sürecin yaşandığına dair ifadeler yanı sıra kutsal ile profanın birlikte var olabildiği yeni bir toplumsal uzama atıf yapılmaktadır (Wilson, 1969; Berger P. L., 1967; Bruce, 2002; Martin, 2005; Bell, 1977; Luckmann, 2005; Casanova J. , 1994; Taylor, 2007).

Sekülerleşme çalışmalarının temel zorluğu, sürecin ve kavramların tanımlanmasındaki zorluktur. Bu nedenle sunulan kavramların farklı bağlamlardaki kullanımlarını göz önünde bulundurmamak, konunun daha iyi anlaşılması açısından son derece önemlidir (Hill, 1973, s. 228).

Sekülerleşme ile ilgili olarak kullanılan farklı kavramlara göz attığımızda çoğunluk olarak *kutsaldan uzaklaşma*, *ayrışma* ya da *tamamen kutsal dışı* anlamlarına gelen; Weber'in ifadesi ile *dünyanın büyüünden arınması*, *özerkleşme*, *bireyselleşme*, *rasyonelleşme*, *görecelileşme*, bu dünyaya ait olma, inanmama, kilise dindarlığının çöküşü, kilisesizleşme vb. birtakım kelimeler ile açıklanmaya çalışılmıştır (Hadden, 1989, s. s. 13-4). Ama temelde bakıldığında yukarıda üzerine detaylı durulan ve ifade edilen yönüyle sekülerleşme merkezinde *“rasyonelleşme”*, *“farklılaşma”* ve *“bu dünyaya ait olma”* şeklinde üç ana kavram ile açıklanmaktadır (Kirman, 2005, s. 54).

Sekülerleşme tartışmaları dinin kurumsal yapısı ile bireysel inanç düzeyi arasındaki görünürlük konusundaki farklı tartışmaları barındırdığı gibi konuya metafizik alanı dahil ederek daha geniş bir çerçeve sunan Ertit (2019, s. 47), sekülerleşme kavramını *“belli bir toplumda belli bir zaman dilimi içerisinde doğüstü alanın, yani dinin, dinîmsi yapıların, halk inançlarının ve diğer tüm doğüstü öğretilerin bireysel ve toplumsal düzeydeki prestijlerinin ve gündelik yaşamı şekillendirme güçlerinin azalması”* olarak tanımlamaktadır. Bu tanımlamadan da hareketler doğüstü olarak ifade edilen alanda bulunan

dinin, diğer yapılar ya da inançlardan daha baskın olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla sadece din ile açıklamadığı doğa üstü alanın merkezinde dinin olduğunu ifade etmektedir (Ertit, 2019, s. 50).

Yukarıda bahsi geçen tanımlamalara ek Berkes (2002, s. 15), seküler terimi “dünyevi” olarak ifade edilirken, sekülerleşme terimi için ise “dünyevileşme” veya “çağdaşlaşma” terimleri kullanılmıştır. Sekülerleşmenin nitel ya da niceliğine yönelik vurgu da karımıza çıkmaktadır. Bir inanç ve bağlanma şiddetini gösteren dindarlığın nicel manada açık bir şekilde azalma/gerileme süreci ile nitel manada varlığını devam ettirdiğine yönelik süreç sekülerleşmenin nitel ve nicel şekilde yorumlanmasına neden olmaktadır (Kirman, 2005, s. 24). Bu yönüyle kurumsallaşmış dinden ziyade bireysel tarafıyla meselenin değerlendirildiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Diğer taraftan sekülerleşmeyi “açık” ve “örtük” olarak tanımlayan Amman, bu tanımlamalar ile gündelik hayatı dini pratik ve sembollerden bağımsız olarak dizayn eden, inançsız ya da dine ilgisiz, bireysel hayatlarında dinin kurallarını umursamayan, modernleşmeden etkilenen ve buna bağlı olarak dine ilgisiz, az dindar ya da din karşıtı olanları, dine karşı hassasiyeti kalmayan ya da azalmış kişiler ya da çevreleri açık seküler grubuna dahil eder. İnanç, pratik ve sembol boyutlarında dini hassasiyetleri yüksek olan toplum kesimlerinde gözlemlenen sekülerleşme, gündelik hayatta İslam dini değerlerine dayanmasına rağmen, bu kesimin, dinin öğretilerine aykırı davranışlar sergileyerek dinamikleri zorladığını ifade eder. Bu durum, modernleşme ile birlikte ortaya çıkan, dindar olarak tanımlanan bireylerin, dine uygun olmayan davranışları benimseyerek yeni bir tür sekülerleşme olarak, örtük seküler tanımıyla yorumlanır (Amman, 2010, s. s. 41- 70).

Başka bir ifade de Beger (2000, s. 168)’in “*Kutsal Şemsiye*¹ diye isimlendirdiği kitabında, sekülerleşme, kültür ve toplum alanlarında dini kurumların ve sembollerin etkisini azaltan bir süreç olarak tanımlanır. Yine sekülerleşmeyi dinin çözülmesi, toplumsal anlamda dinin önemini yitirmesi olarak ifade edene Wilson (1969, s. s. 14-15), kiliseye katılımın düşüşü ve kilisenin toplumsal etkisinin azalması ile modernizme karşı dinin gerilediğini savunuyor. İstatistiklere göre, dini katılımın azalması ve Papaz okullarına katılımın düşmesi, kilisenin insanların düşünce ve davranışları üzerindeki etkisinin azaldığının bir göstergesidir. Ayrıca, ona göre, dini kitapların satışlarının azalması ve dini yayınların yerini seküler içeriklerin alması da dinin toplumsal etkisinin azaldığını göstermektedir. 19. yüzyılda kilisenin medya üzerindeki etkisi yüksekti, ancak bu etki zamanla azalmıştır. Günümüzde din hala varlığını sürdürse de etkisi büyük ölçüde azalmıştır.

1 “Kutsal şemsiye” terimi, insanların günlük yaşamlarını, deneyimlerini ve toplumsal ilişkilerini düzenleyen bir dizi inanç, değer ve normlarla bağlantılıdır. Bu kutsal şemsiye, dini ve manevi bir bakış açısına dayanır ve toplumun düzenini ve bireylerin davranışlarını yönlendiren önemli bir etken olarak işlev görür. Berger, bu kavramı kullanarak dinin toplumsal işlevlerini ve sosyolojik etkilerini incelemektedir. Bu nedenle, “kutsal şemsiye” terimi, dinin insanların yaşamlarına nasıl etki ettiğini anlamak için temel bir kavramdır.

Wilson (1982, s. 149)'ın dinin toplumsal düzlemindeki değişen rolünü ve bu değişimin nasıl gerçekleştiğini açıklarken, toplumsal düzen içinde dinin konumunun ve dini kurumların yapısının zaman içinde değişeceğini öngörür. Ona göre değişimin ilk yönü dini kurumların, dini eylemlerin ve bilinç durumunun sosyal öneminin azalmasıdır. Sosyal değişikliklerin dini alandaki değişikliklere yol açtığını ileri sürer ve sekülerleşmenin anahtar noktasını sosyalizasyona bağlar. Kısaca Wilson (1969, s. 154)'a göre din, toplumun evrimiyle değişir ve sosyalleşme, bu dönüşümün merkezinde yer alır. Din, kişisel ilişkilerin yanı sıra anonim ilişkilerle de şekillenir.

Berger (1967, s. 107) ise Batı'da sekülerleşmenin kilise-devlet ayrımı, kilise mülklerinin kamulaştırılması gibi olaylarla gerçekleştiğini belirtir. Bu süreç, toplumsal, kurumsal, kültürel ve düşünsel alanları etkileyerek bilimin yükselişine yol açmıştır. Sekülerleşme, bireylerin dini açıklamalara daha az başvurduğu, dünyayı ve kişisel yaşamlarını seküler bir bakış açısıyla yorumladığı bir dönemi işaret eder. Özellikle Berger (1967, s. 109), ilk dönemlerinde, sosyal sekülerleşmenin temelde ekonomik süreçler, özellikle kapitalizm tarafından şekillendirildiğini savunur. Sekülerleşme, rasyonelleşme süreçlerini içerir, ancak Ona göre kapitalist ve endüstriyel dinamiklerin etkisi de göz önüne alınmalıdır. Modern endüstriyel toplum yüksek düzeyde rasyonelleşmeyi gerektirir ve bu durumda bilimsel ve teknolojik personel varlığına gereklilik oluşturur.

Sekülerleşme teorisyenlerinden Bruce (2002, s. 16), sekülerleşmeyi toplumsal farklılaşma merkezli bir bakış açısıyla açıklar. Bu bakış açısına göre, toplumsal yaşamın farklı alanları giderek daha fazla farklılaşır, bu da tarihsel bir eğilimi yansıtır. Sosyal ve kültürel farklılık, seküler bir devletin gelişiminde önemli bir rol oynar. Ona, sekülerleşme, yönetimin yanı sıra toplumsal kurumların ve kamusal alanın dini etkilerden arındırılmasını içerir. Kısaca, sekülerleşmeyi dinin toplumsal kurumlarının ve yaşam tarzlarının zayıfladığı, dini inanç ve davranışlardaki değişimlerin toplumsal yapı ve kültürel değişimle açıklanabileceği bir sosyal durum olarak tanımlar. Sekülerleşme, dinin önemini kaybettiği, devlet ve ekonomi gibi kurumların işleyişinde dini etkilerin azaldığı bir süreci ifade eder (Bruce, 2002, s. 4-5). Bu etkinin azalmasının klasik teorisyenler ve Wilson ve Berger gibi düşünürlerden esinlenerek ortaya koyan Bruce, modernitenin başlangıcı ile geleneksel dini yaşam biçimlerinin gerilemesi arasında zorunlu bir ilişkinin bulunduğu vurgu yapar. Ona göre, dinin modern dünyadaki doğasını ve konumunu değiştiren anahtar, bireyselliğin ve rasyonelliğin yükselişidir.

Bruce (2002, s. 36), rasyonelliği dinin amaçlarının birçoğunu ortadan kaldıran bir kavram olarak ve dini inançları da akla yani rasyonelliğe uygun olmayan bir şekilde tanımlar. Ona göre bireysellik de dini inanç ve davranışların toplumsal temelini tehdit eder. Dolayısıyla Bireysellik ve rasyonellik bir arada, modern kültürel anlayışın temelini oluşturur.

Parsons (1963, s. 54) ise, dinin basitçe gerilemediğini savunarak farklılaşma ve uzmanlaşma kavramlarını birleştirir. Ona göre, din geleneksel işlevlerini kaybetse de özellikle özel alandaki geleneksel değerler aracılığıyla toplumsal dayanışmanın sağlanmasında önemli bir rol oynar. Bu, din ile ahlak arasındaki bağlantı sayesinde inançlar, normlar ve değerlerin toplumsal eylemler üzerindeki etkisinin ve öneminin, toplumsal değişime rağmen devam edeceğini gösterir. Başka bir deyişle, din, özel dini formlar içinde özelleşirken, toplumsal kontrol sürecinde önemli bir rol oynar. Din modern toplumda kamusal alanda daha az işlev görebilir, ancak aile yapısının özel alandaki önemini artıracak öne sürülür. Modern toplumda din ve seküler alanlar arasındaki farklılaşma sadece dinin toplumsal alandaki azalması anlamına gelmez; aynı zamanda dine toplumsal alandaki yeni bir rol atfedilir. Bu yeni rol, din ile seküler unsurlar arasındaki dengeyi sağlamayı içerir. Dolayısıyla, modern toplumlar, dinin rolünü yeniden tanımlarken dinin kamusal ve özel alanlar arasındaki ilişkiyi şekillendirir. Din, modern toplumda değişen toplumsal ihtiyaçlara yanıt vermek için farklı bir rol üstlenir.

Sekülerleşme Dinamikleri ve Eleştiriler

Sekülerleşme kavramının teorik zemini, tarihsel olarak bakıldığında ilk sosyologların ortaya attıkları fikirler, aydınlanma felsefesi ve modernite perspektifinden yapılan tarih okumasının bir sonucu olarak değerlendirilen teorik bir yaklaşımın olduğu gibi, Hadden (1989, s. 19)'in ifadesiyle sekülerleşme bir teoriden ziyade aslında bir önerme belki de bir temennidir. Bu noktada modernliğe yönelik belli eleştiriler söz konusu olmuştur. Özellikle kutsal olan ve akılcı olan arasındaki geçişi tanımlayan yaklaşımlar ile modernliği tanımlayanları “*basitleştirici evrimcilik*” olarak ifade eden Tourain (2000, s. s. 339-341), artık bu söylemlerin kabul görmediğini belirtmektedir. Dolayısıyla sekülerleşme kavramı klasik dönem sosyologları için salt bir şekilde bir tanımlama ile karşılaşmamıştır. Buradan hareketler sekülerleşme tartışmalarının bir diğer kısmında yer alan yani aslında sekülerleşmenin mutlak bir sonuç olmadığını, tarihsel anlamda zorla kabul edilen bir ideoloji ya da temenni algısı ile üretilen söylemsel bir düşünceye yönelik ifadeler de değinmekte yarar vardır. Zira sekülerleşme kavramı nasıl tanımladığı ve nasıl izah edildiği yanı sıra, sekülerleşmenin hangi coğrafya ve şartlara bağlı olarak geliştiğine yönelik söylemler de kendi içerisinde eleştirileri beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla ilk olarak sekülerleşmenin bir ideoloji olduğu hususuna vurgu yapan hatta sekülerleşme kavramının sosyal bilimler içerisinde çıkarılması gerektiğine ilk başından beri karşı çıkan ve sekülerleşmenin ideolojik ve polemik içerikli işlevlere sahip olduğunu ifade eden Martin (1991, s. 465)'in görüşlerine yer vermek oldukça önemlidir.

Sekülerleşme, Martin (2005, s. 19)'in eleştirisine göre, tarihle uyumsuz ve içinde çelişkili düşünceleri zoraki bir şekilde bir araya getirilen bir ideolojidir, tarihi bir gerçeklik değil. Ona göre, sekülerleşme, zihinsel olarak çelişkili olan

fikirlerden oluşur. Kısmen akıl sürecinin ilahileştirilmesine, bireyin özgürlük ve gerçekliğe yükselişini temel alan tarihî diyalektik sonucunda sınıfsal toplumda marksist bireyin özgürlük ve gerçekliğe ulaşmasına dayanan, tarihsel bir ideolojik yansımadır. Bu yaklaşım, sekülerleşmenin sadece dini değil, aynı zamanda toplumsal, felsefi ve ideolojik bir olgu olduğunu vurgular.

Martin (2005, s. 2)'e göre, sekülerleşme tezindeki en büyük sorunun, din ve sekülerleşme ilişkisini sadece Batı toplumlarındaki Hristiyanlıkla ilişkilendirilen sekülerleşme süreci olarak algılanması, anlaşılması ve teorileştirilmesidir. Bu yaklaşım, modernleşme projesinin toplum teorisi olarak diğer toplumların modernleşmesine zorunlu bir özellik olarak aktarılmasını ve dinler arasındaki farklılıkların göz ardı edilmesini gerektirir.

Martin gibi, sekülerleşmenin farklı perspektiflerden tanımlandığı, rasyonelleşmenin salt bir sekülerleşme sürecine götürmeyeceğini ifade eden düşünürlerden Bell (Bell, 1977), meseleyi kutsalın yeri dönüşü ya da vazgeçilmezliği şeklinde izah etmeye çalışmıştır. Ona göre din vazgeçilemez bir unsurdur. Son iki yüzyılı içeren süreçte farklı toplumlar inançsızlığa tanıklık etmiş olsa da bu dinin doğasında ve inanç boyutunda mutlak bir daralma anlamına gelmez. Çünkü din, temelde bir ideoloji veya toplumun düzenleyici bir unsur olmayıp, insanların varoluşsal sorularına yanıt bulduğu ve varoluşlarını anlamlandırdıkları vazgeçilmez bir deneyimdir (Bell, 1977, s. 423).

Bell (1977, s. s. 423-427), sekülerleşme tezinin Weber'in rasyonelleşme kavramından hareketle geliştirilen açıklamalarını eleştirir. Ona göre, modernleşme, dinin kamusal hayat alanlarında otoritesinin azalmasına ve dinlerin müntesipleri üzerindeki otoritesinin sadece özel alanda sınırlanmasına yol açmıştır. Weber'in ifadesiyle dünyanın büyüsunü kaybetmesi, sadece sekülerleşme ve rasyonelleşmeye bağlanamaz; asıl nedenler farklıdır. Ona göre rasyonelleşmenin teknolojik ve ekonomik gelişmelerin bir sonucu olduğunu belirtmek yanlıştır. Sekülerleşme sürecinin temel nedenlerinden biri, ona göre dinin kurumsal otoritesinin siyasi alandan uzaklaştırılması gibi politik faktörlerdir.

Ayrıca Bell (1977, s. s. 442-443), İngiltere'deki din araştırmalarının ve rillerine dayanarak dinin tamamen ortadan kaybolmayacağını savunur. Sekülerleşme tezinin eksik ve güvenilmez verilere dayandığını belirtir. Ayrıca, dinin varlığını sürdürmesi, insanların varoluşsal arayışlarını gösterir. Bu durumu ABD'de Evanjelikler, İngiltere'de Metodistler arasında yaşanan canlanma, insanların varoluş arayışları örnekleri ile açıklamaya çalışır. Ona göre dinin yok olması sadece sekülerleşmeyle açıklanamaz.

Sekülerleşme konusunda yeni bir bakış sunan düşünürlerimizden bir diğeri Luckmann'dır. Luckmann (2005, s. s. 78-19) dinin toplumsal değişim sürecini "*dinin gerilemesi*" yerine "*dinin dönüşümü*" olarak adlandırmanın daha uygun olduğunu savunur. Sekülerleşmenin yalnızca yayılma olarak gö-

rülmesinin hatalı olduğunu belirtir ve bunun yerine bu süreci “dinin öznel formunun ortaya çıkması” olarak tanımlar. Din, toplum içindeki rolünü tamamen kaybetmek yerine, yeni bir öznel form kazanmıştır. Din dönüşerek varlığını sürdürmüştür.

Dinin dönüşerek var olması, modern toplumlarda dini çoğulculuğun önemli bir gerçek olmasına neden olmaktadır (Luckmann, 1967, s. 82). Modern endüstriyel toplumlarda dini bilincin öznel hale gelmesinin ve kültürel çoğulculuğun iki temel toplumsal koşulla belirlendiğine dikkat çeker. Bu iki koşul, modern toplumsal yapıların içinde bireysel işlevlerin öznel hale gelmesine dayalıdır ve birbiriyle bağlantılıdır. Yani dini inançlar ve pratikler, bireylerin kendi öznel deneyimlerine dayandığı ve toplumda farklı dini yaklaşımların ve görüşlerin varlığına izin verildiği bir ortamda gelişir. Bu, dinin kişiselleştiği ve toplum içinde dini çeşitliliğin kabul edildiği modern toplumların bir özelliğidir (Luckmann, 1967, s. 101).

Luckmann (1967, s. 101). ‘ın sekülerleşme sürecine “görünmeyen din” söylemiyle yeni bir bakış getirdiği doğrudur. Ona göre, dinin modern toplumlarda kaçınılmaz bir şekilde yok olması yerine, geleneksel toplumsal ve kamusal işlevlerini yitirmesi, dinin daha özelleşmiş ve marjinalleşmiş bir alanda varlığını sürdürmesi daha sistematik bir şekilde gerçekleşir. Luckmann, bu yeni türü kurumsallaşmamış haliyle “görünmez din” olarak adlandırmaktadır.

Sekülerleşme tezine karşı Casanova’ da göre, modernite dini inanç ve uygulamalarda kaçınılmaz bir gerilemeyi içermeyeceğini ve dinin özel alana sıkıştırılması gereken bir zorunluluk olmadığını vurgular. Casanova (1994, s. 19), sekülerleşmeyi *yapısal farklılaşma, dini inanç ve uygulamalardaki gerileme ve özelleşme* olmak üzere üç aşamaya ayırır. Yapısal farklılaşma döneminde, seküler dünya dini kurumların kontrolünden giderek bağımsızlaşır ve bu farklılaşma, sekülerleşmenin özünü ve modern toplumların kaçınılmaz bir özelliğini temsil eder. Sekülerleşme tezinin ortaya koyduğu bu farklılaşma düşüncesi, dini inanç ve pratiklerde, hatta dinin bireyselleşmesinde zorunlu bir gerilemeye yol açmayabilir. Bu, toplumların kendi yerel koşullarına bağlıdır. Casanova (1994, s. 3)’ya göre sekülerleşme süreci tarihsel olarak mümkün olabilir, ancak her toplum kendi özgül koşullarından bağımsız değildir. Dini inanç ve pratiklerdeki gerileme, Avrupalı toplumlarla ilişkili tarihsel bir eğilim olabilir. Dinin özel alanda gerilemesi yapısal bir eğilim değil, tarihsel bir tercih ve iradedir. Dolayısıyla her toplumsal yağı kendi iç dinamikleri ve değişim süreçleri ile özel olarak dönüşüm geçirebildiği gibi, farklılaşma düşüncesi ile her toplum mutlak bir surette seküler bir düzene geçeceği ve dinin bireyselleşmesinde bir gerilemenin söz konusu olacağı tezine karşı çıkmaktadır.

Seküler Çağ kitabının yazarı Charles Taylor (2007, s. 2-3), moderniteyi sekülerleşme ile birleştiren bir görüşe sahiptir ve modern çağı “seküler çağ” olarak tanımlar. Bu görüşüyle, sekülerleşmenin her yerde ortaya çıkabilen

ve benzer bir süreç olduğunu savunur. Taylor, sekülerliği kamusal alanlarla ilişkilendirir. Kamusal alanlar, Tanrı'dan arındırılmış kabul edilen yerlerdir. Çeşitli faaliyet alanlarında uygulanan normlar, ilkeler ve değerlendirmeler genellikle bireyleri Tanrı'ya yönlendirmez. Bu alanların her biri kendi içsel mantığına sahiptir. Örneğin, ekonomideki mantık maksimum kazanca odaklanırken, siyasetteki mantık insanların en fazla faydasını görmeyi amaçlar. Taylor'a göre, bu farklı alanlardaki rasyonalite, dini inançlardan bağımsızdır. Bu nedenle, sekülerlik, kamusal alanlarda Tanrı'dan arındırılmanın bir sonucu olarak ortaya çıkar.

Taylor (2018, s. 1-13)'ü rasyonellik üzerinde açıklamaya çalıştığı sekülerlik kavramı, Weber'in araçsal akıl olarak ifade ettiği ve bu yolla "*büyük bozumu*" olarak ortaya çıkan ve bireyi bir demir kafese hapseden dönüşümü, insanın karşı karşıya kaldığı ufuk daralması, dünyanın büyüsunü kaybetmesine yol açan temel olgu olarak görülür. Bu büyüü kaybetme sürecinde, öncelikle araçsal akıl olarak adlandırılan mantıklı düşünce tarzı öne çıkar. Toplumsal düzenlerin yerini alan bu araçsal akıl, insanın varlığını yönlendiren eski normların ve değerlerin geri plana itilmesine katkıda bulunur. Toplumun manevi temellerinin ortadan kalkmasıyla birlikte, sosyal düzenlemeler ve eylem tarzları artık ilahi buyruk temeline dayanmaz. Bunun yerine, bireylerin mutluluğu ve iyiliği doğrultusunda kullanılmak üzere düzenlenir. Bu değişim, araçsal akıl öncelikli olduğunda her varlığın, varoluş zincirindeki konumunun önemini kaybettiği bir ortam yaratır. Çevremizdeki her şey, bireysel tasarıların hammadde veya araç olarak kullanılabilir hale gelir. Bu tür dönüşümler özgürleştirici olabilir, ancak aynı zamanda araçsal aklın alanını genişletirken insan hayatını ele geçirme tehlikesi taşır.

Araçsal aklın insan hayatının ele geçirilmesinden önce, rasyonelleşme sürecinin kutsal olana açtığı savaşı ve buna bağlı olarak tanrının ölümü ile sonuçlandığı bir tarihsel süreç seküler dünyanın kapısını aralayan söylemleri üretmiştir. Nietzsche (2003, s. 130)'nin "Tanrı öldü" ifadesi, Avrupa kültürünü ve medeniyetini dönüştüren bir tarihsel olayı simgeler. Bu ifade, modernleşme dinamikleri ve Aydınlanma projesinin etkisiyle, dini alanın tarihin sonuna geldiği ve seküler bir çağa doğru ilerlendiği dolayısıyla artık tanrının ölümü ile sonuçlanan yeni toplumsal yaşam rasyonel dinamikler ile inşa edilecektir. Nietzsche'nin tanrının ölümü kavramsallaştırması hem epistemolojik hem ontolojik anlamda metafiziksel öğelerin kaybolmasına atıf yapılı ve Foucault (1994, s. 499) bu "Tanrı'nın ölümü" kavramsallaştırmasını "*metafizikğin sonu*" olarak belirtilir. Foucault, insan bilimlerinin temelini oluşturan epistemolojik öznenin artık mevcut olmadığı sonucuna varır. Dolayısıyla Foucault (2004)'a göre, "İnsanın ölümü" olarak kavramsallaştırdığı söylem, sadece Nietzsche'in Tanrı'nın ölümüyle değil, aynı zamanda insanın kayboluşuyla ilgilidir. Dolayısıyla, bu iki kavram hem birbirine benzerdir hem de birbirlerinin nedenleridir. Tanrı öldüğü için insan da aynı zamanda kaybol-

muştur. Foucault insanın ölümü ile araçsal rasyonel hâkim olduğu modern dünya içerisinde insanın özne olarak var olması önündeki engelleri ifade ederek, varoluşsal anlam krizlerine de vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla insanın ölümü aslında insan hayatını ele geçiren araçsal aklın ürünüdür.

Tanrı'nın ölümü düşüncesi, postmodern düşüncenin önemli bir dönüm noktasıdır. Bu düşünceye göre Tanrı, tarihin anlamını ve yönünü belirleyen nihai bir gerçeklik olarak kabul edilir. Nietzsche'ye göre, değerler gerçeklikle ilişkilidir ve bu değerler kirlendikçe Tanrı'nın gücü zayıflar. Eğer ilahi, dünyayı aşamıyorsa, kutsal deneyimlerimizde ifade edilir. Postmodern düşünce, Tanrı'yı artık bir "meta-anlatı" olarak kabul etmez. Bu nedenle teolojik mesele aniden toplumsal ve tarihsel bir sorun haline gelir. Tanrı'nın ölümü düşüncesi, modernitenin etkisi altındaki dinin yitirilen merkezi otoritesini yansıtır ve bu, postmodern düşünceye göre, insanların değer ve anlam arayışlarında yeni ve farklı bir yaklaşım gerektirir. Din, artık toplumun bir parçası olarak değil, tarihsel bir olgu olarak ele alınır ve bu, dinin rolünün yeniden düşünülmesine yol açar (Murphy, 200, s. 129). Dolayısıyla postmodern dönem, modernitenin getirdiği insan ve değer anlayışına geliştirdiği göreceli perspektifler ile hakikatin parçalanması ve buna bağlı olarak dine yönelik toplumsal algının farklı noktalarda değerlendirilmesine sebep olmuştur. Aslında Cox (2013, s. s. xiv-xv)'a göre bu yapısal değişim ya da dinsel anlamda bir dönüşüm değildir. Hep var olanların gün yüzüne çıkmasıdır. Ancak bu tekrar ortaya çıkış, insan varlığının metafiziksel boyutu ile entegre olarak yeni formlarıyla bugün tekrar ortaya çıkmaktadır. Ona göre bugün artık "Tanrı'nın ölümü"nden bahsetmek yerine "tanrılar ve tanrıçaların" tekrar doğuşunu izlemekteyiz (2013, ss. xiv- xv).

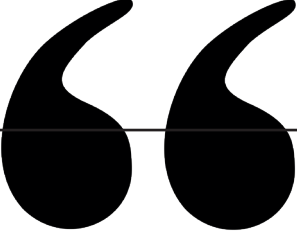
Tüm bu tanımlamalar ile postmodern dönemde, postsekülerlik kavramı popülerlik kazanmıştır. Postsekülerlik, dünyevi olanla dini olanın, profanla kutsalın bir arada var olduğu bir dönemi ifade eder (Chadwick, 1976). Taylor'a göre, sekülerlik hala mevcuttur ve seküler olan ile dini olan hala etkileşim halindedir. Ancak bu post-sekülerlik anlamına gelmez. "*Seküler ve dini olan aynı zaman ve mekânı paylaşsa da yaşamları ayrıdır* (Taylor, 2007, s. 300)." O halde zaman ne mekâna aynilik oluşmuş olsa da seküler ve dini olan alanlar ayrı şekilde varlıklarını devam ettirebilmektedir. Dolayısıyla sekülerleşme konusu her dönem içerisinde kendi bağlamı ile ele alınmalı, hem de mekânsal anlamda getirebilecek farklılıklar göze alınarak değerlendirilmelidir.

Sekülerleşmenin tarihsel süreci, her biri farklı coğrafyalarda ve farklı zaman dilimlerinde geliştiği için, bağlama göre farklı modellere ve sonuçlara sahiptir (Casanova J. , 1994, s. 24). Bu, sekülerleşmenin evriminin yerel koşullar, kültürel faktörler ve toplumsal dinamikler tarafından büyük ölçüde etkilendiği anlamına gelir. Dolayısıyla, sekülerleşme tarihini anlamak ve yorumlamak için bu çeşitliliği göz önünde bulundurmak önemlidir.

KAYNAKÇA

- Amman, M. T. (2010). Türkiye'de Ailenin Açık Ve Örtük Sekülerleşmesinin Sosyolojik Analizi (Ss. 41-70). M. F. Bayraktar içinde, *Aile Ve Eğitim*. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Bell, D. (1977, Aralık). The Return of the Sacred? Argument on the Future of Religion. *The British Journal of Sociology*, 4(28).
- Berger, P. (2000). *Kutsal Şemsiye Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*. (A. Coşkun, Çev.) İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Berger, P. L. (1967). *The Sacred Canopy, Elements of A Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor.
- Berkes, N. (2002). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul : Yapı Kredi Yayınları.
- Bruce, S. (2002). *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Pres.
- Chadwick, O. (1976). *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Pres.
- Cox, H. (2013). *The Secular City Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. . Princeton: : Princeton University Press.
- Durkheim, E. (2006). *Toplumsal İşbölümü*. (Ö. Özankaya, Çev.) İstanbul: Cem Yayınları.
- Ertit, V. (2019). *Sekülerleşme Teorisi*. Ankara: Liberte Yayınları.
- Foucault, M. (1994). *Kelimeler ve Şeyler/ İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*. (M. A. Kılıçbay, Çev.) Ankara: İmge Kitabev.
- Foucault, M. (2004). İnsan Öldü mü? *Felsefe Sahnesi* (I. Ergüden, Çev., s. 31-37). için-de İstanbul: Ayrıntı Yayınlar.
- Giddens, A., & Pierson, C. (2001). *Modernliği Anlamlandırmak*. (M. Sağlam, & S. Uyrukulak, Çev.) İstanbul: Alfa Yayınlar.
- Hadden, J. K. (1989). Desacralizing Secularization Theory. *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*(3).
- Hill, M. (1973). *Sociology of Religion*. London: Heinmann Educational Boks.
- Köse, A. (2014). Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye'de Din ve Modernleşme. A. Köse içinde, *Kutsala Dönüş* (s. 171-181). İstanbul: Timaş.
- Kirman, M. A. (2005). *Din ve Sekülerleşme Üniverste Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*. Adana: Karahan Kitapevi.
- Kolakowski, L. (1999). *Modernliğin Sonsuz Duruşması*. (S. Ayaz, Çev.) İstanbul: Pınar Yayınları.
- Luckmann, T. (1967). *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: MacMillan Publishing Company.

- Luckmann, T. (2005). Religion and Morality in Modern Europe Compared to the Religious Situation in The United States of America . B. Giesen, & D. Suber içinde, *Religion and Politics Cultural Perspectives*. Boston: : Brill Leiden.
- Martin, D. (1991). The Secularization Issue: Prospect and Retrospect. *Journal of Sociology*(42), 465- 474.
- Martin, D. (2005). *On Secularizatidn Towards a Revised General Theory*. USA: Ashgate.
- Murphy, J. W. (200). *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*. (H. Arslan, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Nietzsche, F. (2003). *Şen Bilim*. (L. Özşar, Çev.) Bursa: Asa Kitabevi.
- Norris, S., & Inglehart , R. (2004). *Sacred and Secular, Religion and Politics Worldwide*. NewYork: Cambridge University Press.
- Parsons, T. (1963). Christianity and Modern Industrial Society (New York: Free Press. 1963): 33-70;. E. A. Tiryakian içinde, *Sociological Theory, Values and Sociocultural Change: Essays in Honor of Pitrim A. Sorokin*. (s. 33-70). New York: Free Pres.
- Ritzer, G. (2005). *Encyclopedia of Social Theory*. London: Sage Publications.
- Taylor, C. (2007). *Secular Age*. Cambridge: Belknap Pres.
- Taylor, C. (2018). *Modernliğin Sıkıntıları* (3. basım b.). (U. Canbilen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Touraine, A. (2000). *Modernliğin Eleştirisi*. (H. Tufan, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi.
- Turner, B. S. (2001). *Max Weber ve İslam*. (Y. Aktay, Çev.) Ankara: Vadi Yayınları.
- Weber, M. (1985). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. (Z. Aruoba, Çev.) İstanbul: Hil Yayınları.
- Weber, M. (1986). *Sosyoloji Yazıları*. (T. Parla, Çev.) İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Wernick, A. (2001). *Auguste Comte and the Religion of Humanity The Post-Theistic Program of French Social Theory*. USA: Cambridge University.
- Wilson, B. (1969). *Religion in Secular Society, A Sociological Comment*. Baltimore: Penguin Boks.
- Wilson, B. (1982). *Religion in Sociological Perspective*. Oxford:: Oxford University Press.



Bölüm 5

SİYASAL KÜLTÜR DEĞİL, KÜLTÜREL SİYASET

-TÜRK SİYASETİNİN KRONİK HALİ-

Metin GÜLTEKİN¹

¹ Doç. Dr. Fırat Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü, ELAZIĞ.
e-posta: mgultekin@firat.edu.tr ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1686-3073>

1. Giriş

Modern siyaset, özünde rasyonel prensiplere göre işleyen modern süreçlerin bir ürünüdür. Modern Batı toplumu önce bilime dayalı rasyonel bir dünya görüşü benimsemiştir, sonra teknik ve ekonomik ilerleme eşliğinde rasyonel prensiplerine göre şekil alan bir toplumsal işleyiş kazanmıştır ve siyasal düzenlemelerini de ona uygun hale getirerek yeni (modern) düzenini şekillendirmiştir. Weber'in yaklaşımıyla bakılacak olursa, modern toplum yasal/rasyonel otoritenin egemen olduğu bir toplumdur. Yani modern toplum kendi pozitif koşullarından kaynaklanan sorunlarını aklın rehberliğinde çözmeye odaklı bir toplumdur, siyasal düzenini de aynı mantık gereği kurar ve uygular. Modern siyasetin başlıca görevi toplumu biçimsel olarak organize etmek ve geleceğe yönelik ilerlemeci bir programa dâhil olmaktır. Modern toplum genel karakteri bakımından değerden arındırılmış bir toplumdur, modernite değer odaklı yani özcü bir toplum vazetmez. Hiçbir özel inanç toplumun işleyişini ve hedefini belirleme rolü üstlenemez. Modern toplum bugüne ve geleceğe odaklıdır. Ancak bugün ve gelecek aklın ve bilimin konusu olabilir. Geçmiş, bu günkü zamanı önceleyen kutsallar varsa ancak anlamlı olabilir. Geçmiş söz konusu olduğunda aklın ve bilimin toplum için rehberliği anlamını yitirmiş olur. İşte modern toplum aklın, verimliliğin ve refahın; modern siyaset ise akılcı bireyler konsensusunun yani demokrasinin alanıdır. Koşul olarak, refah düzeyi arttıkça bireyin hukuksal özgünlüğü, tanımlanabilir hakları ve demokrasinin işlerliği artacaktır. Modern toplum kesinlikle her şeyiyle ileriye doğru akış halinde ve gelişmeye odaklı bir toplumdur. Demokrasi bireyin ve toplumun önünü açan, kendi kültür üretimine de bu koşullar altında alan açan bir yönetim tarzıdır.

Batılı siyasetin dünyası, bireysel ve sınıfsal temelli sosyal güç alanlarının oluşturduğu çatışma ve düzenin dünyasıdır. Bir tarafta farklı düşünceler, farklı çıkarlar ve öteki tarafta birlikte yaşama zorunluluğu ve bu ikisini bir arada tutan rasyonalitenin imkanları... Rasyonaliteyi bir pratik haline getiren ise bilim, teknik, ekonomi gibi yine rasyonel olarak organize edilebilir olguların varlığıdır. Üretilebilir ve çoğaltılabilir bu somut kazanımlar hem asimetri üretme potansiyeli olan hem de paylaşılabilir kaynaklar olmaları bakımından demokratik konsensusu işlevsel hale getirmiştir. Aksi halde süreç, verili inançlar etrafında takılı kalacak ve bu uzlaşamaz gerçeklikler demokratik müzakere ve konsensusa elverişli olamayacaktı. Oysa bilim, teknik ve sermayenin imkanları zaman içinde toplumsal/bireysel alanı genişletmiştir. Demokratik gelişme hem bu genişleme sürecinin bir sonucu olarak ortaya çıkmış, hem de yeni söylem ve pratiklere dayanan fırsatlar çokluğu yaratarak özgün bir özne inşası yolunda sürekli yeni kanallar açmıştır. Bu kanallar çokluğu, modern kültürün olduğu gibi demokratik kültürün de kurucu altyapısı olarak işlev görmüştür. İşte modern demokrasi, yeteneğini bu rasyonel olguların kinetik enerjisinden almıştır, kültürel olanın ya da sabit dünya görüşle-

rinin potansiyel enerjisinden değil.

Modern siyaset bir düzenleme ve çözüm *aracı*dır. Siyasetin çözüm aracı olabilmesi için somut gerçeklere tekabül etmesi gerekir. Bu da ancak rasyonel parametrelere dayalı olarak çalışan bir toplumda mümkün olabilir. Somut verimlilik dünyası Batı içinde önce çatışma ve ardından yönetilebilir çatışma yani uzlaşma sağlamıştır. Ancak en temel sorunsal Batı ve Batı dışı toplumlar arasında seyretmiş, oluşan güç asimetrisi ve gelişmeyi yakalayamama problemi, Batılı olmayan toplumların demokratikleşme sürecini problemli hale getirmiştir. Osmanlı-Türkiye ve benzeri toplumlar kendi take off'unu gerçekleştiremedikleri için kendi *geçmiş*i ile modern gelişmelerin etkilediği *şimdi* ikileminden kendisini kurtaramamışlardır. Bu gerilimli ortam tüm siyasal çözüm önerilerini mevcut reel koşulları yöneten bir araç değil, o koşulları idealize edilen yönde değiştirmesi beklenen bir amaç halinde soyutta bırakmıştır.

Soyut değerlere odaklanması doğası gereği siyaseti çözüm üretmez bir yapıya sokar. Dahası siyasetin kendisi ve her tür siyaset yapma biçimi bir tür *ilkeye* dönüşür ve tüm toplumsal aktörlerden bağımsız olarak toplumsal sistemi ve süreçleri belirler ve içine alır. Ortaya çıkan durum bir tür *arapsacı* metaforu üzerinden açıklanabilir; çözmek zorunda olursunuz, bir yandan sorun çözerken bir yandan sorunu düğümlemiş olursunuz ama sorunun bir parçası olduğunuzu bilemeyebilirsiniz. Böylece tüm toplumsal dinamikleri siyaset yani iktidar ilişkileri alanına kurban etmiş olursunuz. Bu çalışma, Osmanlı modernleşme süreçleriyle başlayan gerek geleneksel gerek modern ancak rasyonel temellerinden yoksun Türkiye siyasetinin bir yöntem olarak *çözüm* üreten bir siyaset olma yerine, soyut bir amaç olarak *değer* üreten kültürel bir kategoride kendisini konumlandığını ve bir siyasal kültürün oluşmasının önünde bir engel olduğunu göstermeye çalışacaktır.

2. Osmanlı Modernleşmesi: Tanzimat

Türkiye gecikmiş modernleşmenin en bariz semptomlarının yaşandığı bir laboratuvara benzer: Osmanlı Batıya komşudur ama sürekli onunla çatışma halindedir. Batının Hıristiyan değerlerine karşılık İslami değerleri temsil eder. Bir başka açıdan Osmanlı; diğer Doğu toplumlarına özgü dinselliği, geleneği, dayanışmayı ve düzeni Batı; akli, değişimi, gelişmeyi, bireyi ve çatışmayı temsil eder. Bir zamanlar tarihin en güçlü imparatorluğu iken Batı modernitesine yenik düşer. Osmanlı Batıya hem çok yakındır, hem çok uzak.

Osmanlı, gerileme yıllarından itibaren varlığını sürdürmek için yine çözümlü, tüm dünyayı yavaş yavaş etkisine alan Batı modernitesinde bulmuştur. Modernite yukarıda vurgulandığı gibi doğası gereği geçmişe, geçmişin idealize ettiği statikoya karşıtlığı içinde barındırır. Doğal olarak bu dinamik ondan etkilenen Osmanlı için de söz konusu olmuştur. Daha başta, devletin çöküşünü ve yıkılışını engellemek için gerçekleştirilen her düzenleme ve is-

lahat, ister istemez farkında olunsun ya da olunmasın kadim yapının içsel çöküşüne ve modern olana geçişe dönük bir dönüşüm olarak tezahür etmiştir. Osmanlı kalınmak istense dahi, sistem içerik olarak modernize olmaya başlamıştır artık.

Modern dinamik süreçler zaman içinde statik yapılara karşı baskın gelmiştir. Osmanlı artık modernleşme yoluna girmiştir. Osmanlı modernleşmesi, geç başlayan ve moderniteyi var eden özgün koşullardan beslenmeyen, özellikle de politik aktörlerin planlaması kapsamında gerçekleştirilen bir süreç olduğu için, toplumsalın diğer boyutlarıyla eşgüdümlü ilerlemeyen, aksine toplumsal kökü geride kalan bir süreç olarak ortaya çıkmıştır. Bu yüzden, toplumsal alan üzerinde yapısal bir gerilim üretmiştir. Böylece hep bir ayağı devlette bir ayağı toplumda, bir ayağı geçmişte bir ayağı gelecekte, bir ayağı statikoda bir ayağı değişimde, bir ayağı dinde bir ayağı dünyevilikte olan içsel çatışmalara dayalı bir ortam ortaya çıkmıştır. Bu gerilimli durum, toplumsal dinamikleri “toplumsal” olmaktan çıkararak “politik” bir alana dönüştürmüştür. Toplumsallığa yer kalmayan bu ortamda, bireysel bilinç, irade ve beklenti varılmak istenen siyasal süreçlerin dışına itilmiştir. Her farklı politik tutum ya da ideoloji, kendi kendisini bu gerilim alanları çerçevesinde tanımlamıştır.

Osmanlı modernleşmesinin bariz kendine özgülüğünü “devleti kurtarma refleksi” belirlemiştir (Toker ve Tekin,2004:82). 1699 Karlofça yenilgisinden sonra ilk Osmanlı ıslahat girişimleri devleti modernize etmek ve tekrar canlandırmak amacıyla padişahlar tarafından gerçekleştirilmiştir. III. Selim ve II. Mahmut büyük yenilikçiler olarak karşımıza çıkmaktadırlar. *Nizam-ı Kadim* onlarla *Nizam-ı Cedit* (Yeni Düzen) olarak yer değiştirmiştir. Asıl amacı devleti askeri anlamda güçlendirmek olan ıslahat çalışmaları, devletin bürokratik örgütlenmesinin Batılılaştırılmasını da kapsamıştır. Dahası, III. Selim ve II. Mahmut’un gözünde Batı, bir *hedef* haline gelmiştir (Şeyhanlıoğlu,2014:292, Avcı,2000:77). Böylece ıslahatlar sadece birer teknik düzenleme olmaktan çıkmıştır; onlar *hedefe* ulaşmak için atılan adımlardır olmuştur. Artık Osmanlı modernleşme/Batılılaşma yönünde dönüşü olmayan bir yola girmiştir, ne yapılacaksa o hedefe ulaşmak için veya o hedefin belirleyiciliğine dayalı olarak yapılacaktır. Aslında Lale Devriyle Batının psikolojik üstünlüğü kabul edilmişti. III. Selim’le başlayan ıslahat Hareketleri, somut olarak devletin modern anlamda dönüşümünü ve artan merkezileşmesini getirmişti. Ardından Tanzimat (=Düzenlemeler, Reformlar) kapsamında modernizasyon süreçleri hem hızlanmış hem de canlı bir aktör/otorite olarak padişah tarafından değil, aksine padişahın yetkilerini kısıtlamayı da içine alacak şekilde bürokratik elitler öncülüğünde (Zürcher,2009:83) bütün bir düzeni yenileme/modernize etme adına gerçekleştirilmiştir. Tanzimat, Osmanlı siyasal düzeninin modern anlamda genel bir dönüşüme tabi tutulmasını ifade eder.

Osmanlı geleneksel yönetim düzeni, güçlü bir biçimde merkeziydi. Dahası devletin ve liderin Doğu toplumlarında ve Türk-İslam kültürünün hâkim olduğu toplumlarda kutsal bir anlamı vardı. Ancak otoritenin geleneksel olduğu toplumlarda, halk ile yönetim erki arasında geleneksel değer ve normların otonom konumundan dolayı politik olmayan sivil boşluklar bulunmaktaydı. Osmanlı siyasal düzeni çevreye özerklik tanıma bakımından ayrıca özgün bir konuma sahipti. 1830'lara kadar "Osmanlı İmparatorluğu, her birinin kendi kimliği, belli bir kültürel, dini özerkliği ve yönetimi olan bir cemaatler topluluğu idi" (Karpas,2006:428). Yönetim merkezî, fakat topluma karşı gevşek bağlarla bağlı bir siyasal düzendi. Modernleşme süreci çevreyi bürokratizasyon aracılığıyla bütünselleştiren sosyo-politik bir ortam yaratmıştır. Böylece çevre merkezle bütünleşmiştir (Köker,2004:120), fakat merkez-çevre ayrımı yeni bir boyut kazanmıştır.

Şerif Mardin de Osmanlı-Türk geleneksel ve modern sosyo-politik düzenini merkez-çevre ikilemi çerçevesinde çözümler. Mardin'e göre Tanzimat fermanı ile başlayan modernleşme hareketleri yeni bir merkezileşme durumu olarak o sıralar Avrupa'da yeni ortaya çıkmış bir idare sistemi olan kameralizmden etkilenmiştir. Ona göre, Tanzimat dönemi Osmanlı modernleştiricileri, Batının sadece askeri üstünlüğe sahip olmadığını, bunun yanında onu ayakta tutan güçlü mali kaynakların, vergi toplama disiplininin ve sonra teb'anın verimliliğini daha da arttıracak mülkiyet haklarının ve eğitimi halka yaygınlaştırma stratejilerinin farkına varmışlardır. Kameralizm, toplumla kurulacak bağların sıkılaştırıldığı, feodal "cep"lerin temizlendiği daha modern bir siyasal tavır olarak ortaya çıkıyordu. Mardin'e göre Tanzimatçıların kameralizmden en büyük beklentisi, yönetimin teb'ası üzerindeki siyasal bağlarının güçlendirilmesiyle, Osmanlı İmparatorluğu gibi dağınık bir ülkeye birleştirici bir etki yapması yani daha fazla kültür birimlerinin "Osmanlılık" altında ortak bir potada eritilebileceği inancıydı (2004:12). Böylece dağılma süreci içine girmiş olan devlet yapısı içinde bütünleştirici bağlar güçlendirilecek, üstelik de Batılı ölçülere dayalı daha rasyonel bir yönetim, vatandaşlık ve mülkiyet ilişkileri düzeni ortaya konulabilecekti.

Tanzimat, Osmanlı aydın ve bürokratlarının İmparatorluğu kurtarmasının ve bütünlüğünü sağlamanın artık Avrupai tarzda reformları başlatmakla mümkün olacağı inancının bir parçasıydı fakat, aynı zamanda Avrupalı güçlerin Osmanlı iç düzenini kendi politik ve ekonomik çıkarları lehine dönüştürme isteğinin de bir sonucuydu (Zürcher,2009:85-92). Nitekim merkezileşme stratejileri farklı unsurları bir potada eritmek yerine, tam da Batılı güçlerin beklentileri yönünde sonuçlar vermiş, ayrı ayrı bu unsurların kendi içsel bütünlüklerini güçlendirmiş ve siyasal otoriteye karşı ayrıştırıcı bir etki yapmıştır. Üstelik gelişmeler, Batılı müdahaleyi meşrulaştıran bir süreci başlatmıştır (Zürcher,2009:106). Tanzimatçıları açısından gelişmelerin sıkıntısı özellikle gayrimüslim unsurların İmparatorluktan birer birer kopmaları ile somut olarak hissedilse de yapabilecek ikinci bir yol yoktu.

Öncelikle bir kanunlaşma süreci olarak başlayan Tanzimat, Osmanlı'da adeta geleneksel otoriteden yasal otoriteye geçiş sürecini simgelemektedir. Kanunların ve pek çok pratiğin büyük oranda pozitive edilmesi, Osmanlı toplumunun ana unsuru olan müslim kesim söz konusu olduğunda da sorunlara neden olmuştur. Geçmişteki yönetim ve toplum anlayışının etkin aktörü olan ulema ile modern resmi örgütlenmenin savunucuları ve yürütücüleri olan bürokratlar arasında ve tabii değişim rüzgarını arkasına alan bürokratlar lehine bir kopma yaşanmıştır. Bu, aynı zamanda eski-yeni, ileri-geri, İslamcı-Batıcı ayrımlarını da yaratan politik içerikli bir kopmanın ayak izleri anlamına gelmektedir. Gelgelelim söz konusu kopmaya dair politik gelişmelerin ötesinde daha derinden kaynaklanan sosyo-kültürel odaklı ilk gelişmeler Osmanlı toplumunda çok daha önceden; Lale Devrinde başlamıştır. Mardin'in ifadesiyle Lale Devrinde "Batı uygarlığının kişinin refahına yönelik değerleri Osmanlı idareci sınıfına sızmıştır. Bu yaşayış tarzını bir üst kesitin imtiyazı ve aynı zamanda mahalli kültürün kösteklenmesi olarak algılayan İstanbul'un alt ve orta sınıfları, devletin bu sırada ortaya çıkan zaafı karşısında yeniçerilerle ve sadrazamın düşmanlarıyla birleşerek ayaklanmışlardır (Patrona İsyanı). Batı'yla kurulan ilişkileri halkın yararlarının unutulması olarak değerlendiren, Osmanlı toplumunun içinden kaynaklanan bu itiş cumhuriyet devrine kadar sürecek olan Batılılaşma ile birlikte gelen bir etki-tepki mekanizmasının ilk örneğini teşkil eder" (2004: 12-13).

Kanunlaştırma üzerinden gerçekleştirilen biçimsel modernizasyon süreci, doğal olarak beraberinde yönetimde bürokratizasyonu da getirmiştir. Öyle ki Berkes'e göre "Tanzimat rejiminin kendisi eski Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezîyetçiliğini de aşan bir bürokrasi devleti" (1996:244) biçiminde ortaya çıktı. Mardin'in ifadesiyle laik bürokrasi, bu dönemde "değişimi başlatabilecek bir güce ulaştı" (1993:44). Merkezden bağımsız bir yaşantı artık olanaksızdır. Mantiği gereği bürokratizasyon kenar-merkez ilişkilerini düzenli ve sürekli bir biçimde aktif tutan ve dönüştüren bir temel etkidir ve de, neden olduğu politik katılma artışı hem politik bütünleşme hem de politik ayrılaşma biçiminde iki yönlü bir etki oluşturur (Kalaycıoğlu, Sarıbay, 2009:34). Bürokratikleşme çevreyi merkeze güçlü bir biçimde bağlayan, çevrenin her birimiyle devletin temas etmesini sağlayan bir etki yaptığı için bir yandan da toplum-devlet ikiliği/ayrılığı kendisini üretmiştir. Pek çok özerk parçalardan oluşan Osmanlı toplumsal sistemi göz önüne alındığında tepeden, bir iktidar aygıtından beslenen bu iki yönlü dinamiğin kendine özgü sonuçlar doğuracağı açıktır.

Tanzimatla yaygınlaşan kanunlaşma ve merkezileşme süreci öte yandan nispi olarak teb'aya bireyler olarak güç vermiş, onların gözünde iktidarın kutsallıktan arınması ve daha da seküler hale gelmesi yönündeki görüşünü tetiklemiş (Kalaycıoğlu, Sarıbay, 2009) ve politik beklentilerini yükseltmiştir. Bu, toplumsallık düzleminde bir dönüşümü ifade edebilecek çok önemli bir gelişme

anlamına da gelir: Kadim kültürde birey, kendisini ait olduğu değerler dünyası içinde diğerleriyle birlikte bütünleştiği bir yapı içinde bulmakta ve biraradalığı garanti eden iktidarı kutsamaktaydı. Oysa şimdi, değişmek isteyen, kendisini *var etmek* isteyen, toplumsal sistemde rol almak isteyen, kısaca özne olarak kendisini toplumsalın merkezinde görmek isteyen birey algısı gündeme gelmiştir. Fakat ne çare ki, bu politik tavıralış, Osmanlı toplumsal sisteminde bireylerin kendilerini modern gelişmelere özgü dinamikleri bütüncül olarak üretebilecekleri yeterli felsefi, bilimsel, teknik, ekonomik, sanatsal, kültürel ve politik fırsat alanlarından uzaktı ve o da iktidar tarafından domine edilmekteydi. Onun için, önü açılan bireyleşme temayülü, Tanzimat ikliminin neden olduğu otorite-birey ikilemi içinde kendisini üretebileceği dar bir çizgiye mahkûm olmuştur. Bireyselleşme süreci bu dar alanda, politikanın yapısal *yöneten-yönetilen* düzeninin uzantısı içinde, güçlü iktidar alanının karşısında, *edilgen* bir yerde konumlanmış, nihayetinde bireyleşme süreci katılma değil, *talep etme* ya da gelenekten gelen *tabi olma* bandında somutlaşmıştır. Sonuçta *toplumsalın politizasyonu* koşulları altında *uyarılan* ve *baskılanan* eksik ya da *yarı-bireysel*lik olarak nitelendirilebilecek bir durum kendisini göstermiştir.

Toplum dinamiğinden değil, siyasal tavandan kaynaklanan kanunlaştırma süreci, Osmanlı politik koşullarında siyasal katılımı, birey temelli demokratik katılım biçiminde değil, zaten halihazırda var olan grup temelli beklentilerden kaynaklanan tek yönlü *talep* biçiminde yapılandırmaya itmiştir. Oysa demokrasinin mantığı gereği bireylerin özgür iradeye dayanan talepleri bir değer taşır. Bu da bir kamuoyuna, çoğunluğa ve nihai anlamda milli iradeye denk gelir. Sonuçta hem özgür bireylerden oluşan toplumun hem ona dayalı iktidarın önünü açan karşılıklı bir denge ve çıkar sistemi oluşur. Oysa Tanzimatla gelen değişimler, asırlardır merkezi bir yapı olarak işleyen siyasal sistem karşısında, tıpkı diğer azınlıklar için olduğu gibi otonom çevre-deki seçkinler için farklı bir fırsat alanı yaratmıştır. Kalaycıoğlu ve Sarıbay'ın ifade ettikleri gibi “Tanzimat’ın uygulandığı bölgelerde yarattığı tepkinin her fırsatta, merkezin nüfuzuna karşı koyma biçiminde ortaya çıktığı görülmektedir. Örneğin yerel meclislerin varlığı böyle bir fırsat temin etmiş ve yerel nüfuz ve servet sahipleri meclislerde egemen olmuş ve statikoyu korumak için orada faaliyet göstermişlerdir” (2009:18). Kanunlaştırma/kurumlaşma süreci yeni politik alt alanlar açmıştır. Ne ki bu alanlar, bireyler için bir politik katılım alanı değil, cemaat ya da grupların nüfuz alanı olmuştur. Özelde, yerelde nüfuzu fazla olan seçkinlerin güç kazanma fırsatları oluşmuştur. Bu, demokrasi prensiplerinin mantığına aykırıdır ve süreç potansiyel olarak, gelecek için hedeflenen demokrasi yolunda bireyin demokratik katılımıla bağlantısını kesen yeni bir kültürel ortam anlamına gelir. Böylece her modernleşme/demokratikleşme fırsatına cemaatsel yapılar tarafından el konulmuş ve olması gereken kamuoyu alanları, yine cemaatsel yapıların varlıklarını sürdürmeleri için yeni bir lokalizasyon alanı olarak doldurulmuş olur.

Bu süreçte, söz konusu belirtiler somut olarak gerçekleşmiş, farklı güç odakları, yani ayan ve ağalar ile dini önderler olan ulama, nüfuz ettikleri halk kitleneleri ile birlikte yenilik eğilimleri karşısında geleneksel statikoya ait değerlerin -belki çıkarların savunucusu olmuşlardır (Kalaycıoğlu, Sarıbay, 2009:18, Berkes,2005:245). Cemaatler doğası gereği kendilerini *ortak bir kimlik* üzerinden inşa ederler ve siyaset yapma mecburiyeti hasıl olduğunda bu bütüncül bakış açısı üzerinden siyaset yaparlar. Bu dayanışma toplumunun refleksidir. Her ne kadar söylemsel olarak modern birey perspektifi dillendirilse de, baskın tutum birbirlerini koruyup kollayıcılarla yol alma psikolojisidir. Burada bireysel bilinç yerini bir tür kolektif bilince terk etmiş olur ve demokrasi söz konusu edildiğinde, kendi ya da ait olduğu *çıkarcı grubunun* çıkarlarını gözeten birey kavramı yerine, -demokrasi oyununu bozacak şekilde- *ait olduğu* cemaatsel yapının özsel amaçlarını önceleyen, demokrasiye vekaleten katılan bir bireysel tutum ortaya çıkar. Ortaya çıkan sonuç, iktidar modern, toplum cemaatsel; ama gerçekte, iktidara özgü bireyselleştirici dinamiklerin cemaatsel birlikteliklere nüfuzu ve cemaate özgü dayanışmacı dinamiklerin rasyonel iktidar olgusuna nüfuzunun sonucu olan her ikisinin iç içe geçmiş, fakat istikrara ulaşma olasılığı olmayan özel bir biçimi... Cemaatsel yapılardan oluşan bir toplumun iktidarı kaçınılmaz olarak bu yapılara özgü stratejilerle konumlandıracağı için, etkileşim sürecinde onunla benzeşeceği gibi, iktidarın o yapılara demokratik kanallarla kendisini açmasıyla da iktidar alanı, cemaatsel/toplulukçu yapıların rekabet alanına dönüşür. Bu noktadan itibaren iktidar devrimci/değişimci gücünü yitirmiş, değiştirmek istediği toplumsal sistemin bir parçası halinde yapılanmış olur.

Genel anlamda tüm modernleşme süreçlerinin olduğu gibi Osmanlı modernleşmesi de sadece siyasal modernleşmeyle sınırlı değildir. “1838-1841 yılları arasında büyük Avrupa devletleriyle olan serbest ticaret anlaşmalarından sonra, Osmanlı ekonomisinin kapitalist sistemle olan bütünleşmesi eskisinden hızla ilerledi” (Zürcher,2009:102). Batılı kapitalist ekonominin zorlamaları, içeride ekonomik modernizasyon süreçlerini de beraberinde getirmiştir. Osmanlı, hem devletin çevre üzerindeki denetimini arttırmak hem de devamlı azalan gelirlerini yükseltme amacı (Kazancıgil, 2009:221) güderek bu sürece girmiştir. Bu açıdan Tanzimat, aynı zamanda bir ölçüde kapitalist Batı ekonomisi ile eklemlenen bir ekonomik modernleşme sürecidir de. Ancak bu süreç üretim odaklı değil, vergilendirme politikalarına dayalı bir tavidir. O yüzden ekonominin bu pasif pratiği, merkez-çevre ayrımını besleyen ve de yukarıda vurgulandığı gibi çevre seçkinlerinin özelinde cemaatsel/grupçu tepkisini, dolayısıyla siyasal tavıralarını besleyen ilave bir etken olmuştur. İlaveten “bütün bu dönem sırasında patrimonyal bürokrasi, Osmanlı toplumunun sınıfsal tabakalaşmasının Pazar güçlerinin değil de siyasal-bürokratik öğelerin aracılığı ile oluşmasını, yani statü düzenini şaşırtıcı bir başarı ile sürdürmüştür. Tanzimat seçkinlerinin toplumsal grup olarak amaçları, statü düzeninin devamı ve toplumsal güç ve pozisyonların dağıtımının bürokrasi-

nin tekelinde yapılanması idi” (Kazancıgil, 2009:221). Böylece devlet katında da, çevre (toplum) katında olduğu gibi, eski statü düzenini kurumsallaştıran, yeniden üreten bir siyasal süreç modernize edilerek devam ettirilmiştir. Değişimin ajanı olarak Saltanattan sonra bu defa da bürokrasi, statiko alanına çekilmiş, muhafazakar bir pozisyon içine girmiştir. Bu durum değişim aktörü olarak iktidarın tercih edilmesinin doğal bir sonucudur.

3. Osmanlı Siyasal Düşünce Akımları

Osmanlı modernleşmesi değişim zorunluluğunun yönlendirdiği bir hareketlenmedir. Bu etki doğal olarak değişimi zorlayan dış dinamikler ile ona muhatap olan iç dinamiklerin karşı karşıya gelmesidir. Değişim zorunluluğu, ister değişime taraf olan kesimler isterse ona karşı olan ya da şüphe ile bakan kesimler nezdinde olsun siyasal tavıralışlara neden oluşturmuştur. Bu siyasal tavıralış kaçınılmaz olarak bir toplumsal yeniden örgütlenme, hatta kimliklenme algısını da beraberinde getirmiştir. Tersinden bakılacak olursa, değişime yön verme ve kimlik olarak toplumu içeriklendirme süreci ancak bir iktidarın egemenliğinde mümkün olacaktır. Fıdıkoğlu'na göre de, Osmanlıda kendini ortaya çıkaran yeni dini ya da seküler ideolojiler, yeni kimlikler, yeni etnisiteler, yeni kültürel talepler, yeni vatandaşlık algısı ve onların da ötesinde yeni bir “benlik” arayışı içinde seyretmektedir (Kalaycı,29-30). Klasik kimlik artık son bulmuştur, Osmanlı yeni kimlik arayışları karşısında yeni bir sürecin başlangıcını yaşamaktadır. Değişim güzergahındaki bu dini ya da seküler formülasyon arayışları ne olursa olsun “modern”dir ve tüm toplum için yeni bir siyasal, toplumsal ve kültürel yolculuğa karşılık gelmektedir.

Değişim sürecinde, Osmanlı toplumsal ve siyasal dünyasına görünümünü kazandıran şey, iki ana hatta kendisini göstermektedir: değişim taraftarları ve değişime şüpheli yaklaşanlar. Tanzimatın hızlandırdığı gerilimli modernizasyon çabaları, bu iki dünya görüşünü giderek kristalize etmiştir. Kalaycıoğlu ve Sarıbay'ın belirttikleri gibi “gerek ‘Modernleşme’ gerek ‘Statiko’ taraflılarının düzenli, sürekli ve farklı almaşıkları içerecek politikalara kaynaklık oluşturabilecek birer grup görünümü tanzimatla başlamış” (2009:20) “ve sözkonusu kalıp II. Meşrutiyet dönemiyle birlikte büsbütün geniş bir kapsam kazanmaya başlamıştır” (Kalaycıoğlu, Sarıbay,2009:19). Derinden beri gelen “statiko ve değişim” geriliminin neden olduğu siyasal yapılanma, bu niteliğiyle Cumhuriyet ve sonrası siyasal ayrımlaşmanın genetiğini oluşturmuştur. Gelgelelim bütün modernleşme çabaları gibi siyasal düşünce biçimleri de “devleti kurtarma” Şengül,2007:68 vs. ve doğal bir sonuç olarak yeni bir şekil altında topluma devamlılık sağlama ile ilgili ortak refleksten kaynaklanmışlardır. Artık aynı Osmanlı olarak kalmak mümkün görünmemektedir. *Var olmak için değişmek* ya da *değişerek var olmak* iki uç -ve fakat birbirine de çok yakın tercih seçeneği olarak kendini tarihsel kaderimize dayatmıştır. Bu siyasal yaklaşım ve oluşum biçimlerini başlangıçta Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük, Batıcılık adı altında görmekteyiz.

Modern Osmanlı düşünce akımlarının ilki Osmanlıcılıktır. “Fransız İhtilali sonrasında ortaya çıkan milliyetçi akımlar Osmanlıyı ziyadesiyle etkilemiş ve buna karşı çeşitli tutumlar geliştirilmiştir. Bu kapsamda Tanzimat döneminin sonlarına doğru bazı Osmanlı aydınları tarafından *Genç Osmanlılar Cemiyeti* ismiyle bir örgüt kurulmuştur (Karataş,2013:6-7). “Bu örgüt etrafında bir araya gelen Yeni Osmanlılar, milliyetçi kalkışmaları durdurup ülkenin bütünlüğünü korumak amacıyla devletin sınırları içinde yaşayan bütün milletleri Osmanlılık düşüncesi etrafında toplamak istemişlerdir” (Karataş,2013:6-7). “Aslında Osmanlı Devletinin kuruluş felsefesinde var olan Osmanlılık düşüncesi, II. Mahmut döneminde devletin merkezileşmesi ile birlikte yeniden gündeme gelmiştir. II. Mahmut “Ben tebaamın Müslüman’ını camide, Hristiyan’ını kilisede, Musevi’sini havrada fark ederim, aralarında başka bir fark yoktur” sözü Osmanlılık düşüncesinin temelini oluşturur” (Acar,2019:417). Bu düşünce 1864 Tabi’yet-i Osmaniyye Kanunu ile yasal niteliğe kavuşmuştur. (Çilliler,2015:53). Meşrutiyet döneminde daha da güçlenen bu düşünce akımı Türk ve Türk olmayan bütün milletler arasında ırk, din, mezhep, farklılıkları yok sayarak herkesi Osmanlı olarak tanımladı (Acar,2019:417). Osmanlılık fikri, “esasen, merkezi hükümetin, hem Müslümanları hem de Gayrimüslimleri kapsayan ve onlara Sultan adına eşit vatandaşlık hakkı başta olmak üzere çeşitli haklar bahşederek birleşmiş bir Osmanlı milleti yaratma isteğinin sonucuydu.” (Karpat, 2009: 43-44). Ancak Osmanlılık yaklaşımı alt birimleri bir arada tutmak ve bir kimlik inşa etmek noktasında verimli olamamıştır. Bunun yerini dinin birleştirici gücünden yararlanmak adına İslamcılık düşüncesi almıştır.

İslamcılık düşüncesi Batılılaşma ideolojisine karşıtlık da içeren yerel çözümlere sahip olduğu için daha fazla önem kazanmıştır. Bilim, akıl, teknik ve siyasal olarak anayasacılık, parlamento, demokrasi gibi modern çağa özgü temel değerleri İslam’ın da bünyesinde barındırdığı ve kültürel olarak da geniş toplum kesimlerinin inancını temsil ettiği için, ayrıca “Batılılaşmak” zorunluluğu bulunmadığı savı, İslamcılığı bir düşünce olarak gerekçelendiren nedenlerden olmuştur. Fakat bundan önce, “Batı sömürgeciliğinin yoğun olduğu bu dönemde İslamcılık, Osmanlı toprakları dışında Batı emperyalizmine karşı bir tepki olarak gelişmiştir. Özellikle Hindistan’da 19.yüzyılın ortalarında şekillenmiş, ... müslümanların hilafet düşüncesi etrafında toplanarak Batı sömürgeciliğine karşı mücadele etmesi gerektiğini savunan bir düşünce akımıdır” (Acar,2019:418). Osmanlı açısından bunun anlamı İslam (hilafet) çatısı altında devleti tahkim etmek, toplumu yeniden yapılandırmak, Batıya karşı siyasal ve kültürel ayakta kalma mücadelesini sürdürebilmektir. Karpat konuyu değişim/modernleşme sürecinin bir parçası olarak ele almıştır. Ona göre, Osmanlıda geleneksel düzenin çöküşünün sosyal dokuda yol açtığı parçalanma, yeni bir dayanışma ve kimlik arayışı bağlamında İslami kimliğe çekilmeyi ve merkezle bu biçimde bütünleşmeyi koşullandırmıştır

(Karpat,2006:327). Fakat bunun yukarıda da vurgulandığı gibi, genel anlamda öteki siyasal akımlar söz konusu olduğunda da benzer şekilde geçerli olduğunu söylemek gerekir. İslamcılık, “II. Abdülhamid tarafından I. Meşrutiyetin ilanından sonra, Osmanlı tarihinde ilk defa 1876’da hazırlanan Kanun-u Esasi yoluyla resmi bir politika haline gelmiştir” (Şeyhanlıoğlu,2014:294). İslamcılık, İslam inancı temel olmak şartıyla, Batının bilim ve tekniğinin alınması, İslami siyasal düzenin siyasal çatı olarak tanımlanması ve kültürel unsurlarının korunması fikrini benimser.

İslamcılık fikrinin Müslüman olmayan unsurların da belli düzeyde ulusalcılık duyarlılığı içinde Osmanlıdan kopma süreçleri nedeniyle başarısızlığı, yerini daha modern karakterli bir siyasal tasarım olarak Türkleri hatta Osmanlı dışındaki Türkleri de kapsayacak Türkçülük akımına bırakmıştır. Türkçülük akımı daha Batıcıdır ve daha laikdir. Fakat kültürel olarak Türk kültürünü ve İslam dini inancını merkeze alır. ““Dil” gibi Türklük ile ilgili kimlik öğelerinin daha erken dönemlerde oluşmasına rağmen, Türkçülüğün başlangıcına dair tespitler genellikle 20. yüzyıl başlangıcını işaret etmektedir” (Çilliler,2015:58). Balkan Savaşları sonrasında ayrılan etnik grupların İmparatorluğu dağılma noktasına getirmesi, devleti yeni baştan kurmak amacıyla Türkçülüğü siyasi bir mücadele boyutuna sokmuştur (Acar,2019:418). En son II. Abdülhamid’i tahttan indiren İttihat ve Terakki Partisi (Genç Türkler), siyasi birliğin sağlanması, halk desteğinin alınabilmesi ve zaten benimsedikleri siyasal ideolojiyi resmileştirmek adına ortak bir ulusal kimlik tanımının acilen gerekliliğini kavramıştır (Çilliler,2015:58). “Türkçülük, iki farklı bakış açısıyla yorumlanmaktaydı. Bunlardan Ziya Gökalp’in Türkçülüğü, “farklı etnik kategorilerden -Türkmen, Kürt, Çerkez...- oluşan” tebaayı, din ve kültür birliğine dayanan homojen bir millet haline getirmek isteyen bir proje iken (resmi milliyetçilik); Yusuf Akçura ise Osmanlı Türklerini, dünyadaki bütün Türkleri kucaklayan Türk milletinin parçası (etnik milliyetçilik) olarak görmekteydi” (Çilliler,2015:58). Türkçülük fikrinin savunanlara göre, Türklük unsuru merkezde olmak üzere “Batı’nın bilim ve tekniği alınmalı ama sosyal yaşantıları ve kültürü taklit edilmemeliydi” (Acar,2019:418)

Baştan beri büyük değişim sürecinin ana güzergahını teşkil eden Batılılaşma, II. Meşrutiyetle birlikte “Batıcılık” adını almıştır. “Bazı aydınların iyisiyle kötüsüyle Batı’nın herşeyinin alınması gerektiği konusundaki söylemleri ise, bu fikrin temellini oluşturmuştur” (Şengül,2007:69). Batıcılık, Batılılaşmanın yeni ve evrensel bir dünya görüşü olarak bütüncül bir gerçeklik olduğunu savunanların oluşturduğu ve “Osmanlı Devletinin kurtuluşunu teknik, kültür, sosyal ve siyasal bakımdan Batıya benzemekte bulan düşünce akımıdır” (Acar,2019:419). “Batıcılar, Celal Nuri ve Abdullah Cevdet in Batılılaşma görüşleri çevresinde iki gruba ayrılmışlardır. Bunlardan Celal Nuri gibi düşünenlere Kısmi Batıcılar, Abdullah Cevdet ile aynı düşünceleri taşıyanlara da Tam (Bütüncü) Batıcılar adı verilmiştir” (Şengül,2007:70). Diğer

düşünce akımları içinde zaman içinde baskın hale gelen Batıcılık akımı; Batıcıların içinde de Batılılaşmayı evrensel bir gerçeklik olarak gören topyekün Batıcılar kesimi olmuştur.

Batıcılık fikrini teknik olarak Batılılaşmadan ve öteki fikir akımlarından farklı kılan onun felsefi bir arka plana sahip olmasıdır. Osmanlı-Türk Batıcılığı temellerini Fransız pozitivismi üzerine yükseltmiştir. Pozitivizm metafizikten uzaklaşma anlamında tarihsel bir ilerleme durumudur ve olgularla aklın bağlantısı bir kez kurulduktan sonra tarihin kaçınılmaz olarak bu yönde evrileceği düşüncesi üzerine kuruludur. Bir bilinçlenme hali bu süreci doğal olarak başlatıp sürdürecektir. Böyleyken, pozitivist düşüncenin ve ideallerin siyasal bir otorite eliyle yerleştirilmeye çalışılması ve bir siyasal projeye dönüştürülmesi kendi felsefesinin mantığıyla örtüşmemektedir.

Osmanlı siyasal fikirlerinin siyasal hedefleriyle kültürel hedefleri arasında teorik bir uyumsuzluk olması ve toplumsal içeriği -karşılıklı olarak- politizasyona tabi tutmaları hususu onların genel karakteristiğini yansıtmaktadır: Örneğin 150 yılı aşkın bir süredir Batılılaşma günümüzdeki anlamıyla modernleşme yolunana girmiş olan sürecin, “Batıcılık” diye bir siyasal ideolojiyle adlandırılması kendi içinde bir sorun olarak nitelendirilebilir. Zira halihazırda zaten Batılılaşma uzun bir süreç halinde ilerleyen bir olgudur. Buna rağmen böyle bir gerçekliğin siyasal bir ideoloji haline dönüşmesi, tarihin doğal akışına politik bir müdahale anlamı taşımaktadır. Fakat aynı şey öteki siyasal akımlar için de aynı ölçüde geçerlidir. İslamiyetin egemen din olmasına rağmen “İslamcılık”, Türklerin idaresinde bir devlet olmasına rağmen “Türkçülük”! Bunların her biri sosyokültürel olgulardan beslenmekte ve siyasal bir otoriteyi gerektirmektedir. Bu durumda örneğin İslamcılık “siyasal İslam” ise; pekala Türkçülük “siyasal Türklük”, Batıcılık “siyasal Batıcılık” olarak nitelendirilebilecektir. Sosyal olgular bu halleriyle politik bir kategoriye dönüştürülmüş olmaktadır. Bu haliyle özgün bir Batılılaşma, Türklük veya Müslümanlık değildir söz konusu olan, onlar bir tür tavıralıdır. Onlar olgusal değil, kendilerini birbirlerine karşı üreten yapay/soyut kavramlardır ve bu yüzden bu kavramlar teorik olarak kendi gerçekliklerini bunalıma sokarlar, kendilerini pratikle mesafelendirirler ve doktrine ettikleri hedefleriyle aralarında ulaşılması imkansız kopmalar yaratırlar. Özünde bu kavramların üçü de oluşan yeni sürecin olgusal parçalarıdır ve ayrıştırılmaları imkansız gerçekliklerdir. Olmakta olan, Türklerin ve müslümanların ekseriyette olduğu bir toplum Batılılaşma/modernleşme yoluna girmesidir.

İlginç bir biçimde bu siyasal fikirler *kadimci* değil *ceditçidirler* ve *kadim düzenin karşısında* olmak gibi bir ortak noktada birleşmektedirler. Bu gözlerden kaçan önemli bir noktadır. Öyle ki “Osmanlının ilk siyasî hareketi olan Yeni Osmanlılar, liberalizme ve İslamcılığa kaynaklık ettiği gibi İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin doğmasına da kaynaklık etmiştir” (Şeyhanlıoğlu,2014:296). Hatta Batıcı-İslamcılar ve Batıcı-Türkçüler olarak anılan grup-

lar dahi oluşmuştur (Avcı,2000:79). Varoluş nedenleri batmakta olan koskoca bir İmparatorluğun çöküş sürecindeki kaotik psikolojiden besleniyor olmaları ve büyük projeler önermeleri ve acil çözüm arayışlarıdır. Onları birbirine yaklaştıran ve aynı şekilde birbirinin karşıtı olarak konumlandıran bu ortak noktalarıdır. Bu -izimler iç ve dış dinamiklerinin polarize ettikleri politik kategoriler olsa da tam olarak formüle edilmiş bağımsız ideolojik içeriklere sahip değildirler.

4. II. Abdulhamit Dönemi ve Meşrutiyet

Tanzimat süreci modern siyasetin daha belirgin bir biçimi olan Meşrutiyetle sonuçlanmıştır. Ancak II. Abdulhamit'in güçlü bir siyasal figür olarak varlığı dolayısıyla meşruti yönetim son bulmuş, Onun 33 yıllık iktidarı döneminde saltanat düzeni etkinliğini daha baskın olarak sürdürmüştür. Bu sürede başta modernleşmenin öncüsü olan saltanat, modernleşme sürecinin yenilikçi eğilimleri karşısında net bir biçimde muhafazakarca bir görünüme bürünmüştür. Abdulhamit, reformcu eğilimleri Osmanlının siyasal istikrarı için tehdit olarak algılamış, reformcular ise ona karşı artan bir direnç göstermişlerdir. Bu yüzden Abdulhamit dönemi siyasal akımların daha da belirginleştiği ama her şeye rağmen özellikle "hürriyet ve eşitlik" sloganı altında bireyci/değişimci talepler noktasında bu akımlar Abdulhamit'e karşı ortak çizgide birleşmişlerdir.

II. Abdulhamit Batı karşıtı bir ideolojiyi benimsemiş olmasına rağmen, en çok onun döneminde atılan modernleşme adımları, özellikle laik okullar ve eğitim faaliyetleri daha çok yaygınlaştırıldı. Bu okullar çoğunlukla kendi düşüncelerini benimsemeyen, tam da istibdada karşı hürriyet talepleriyle bilmiş aydınları ve sivil ve askeri bürokrat kesimi yetiştiriyordu. Onlar aynı zamanda Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşunda da rol oynayan reformcu kişiliklerdi (Zürcher,2009:101; Tokar ve Tekin,2004:83). Okullaşma nihayetinde Batıcı düşüncenin işine yaramıştır. Bu durum iki şeyi göstermektedir: İslamcılık modernleşme karşıtı değildir, modernleşme sürecinde Osmanlı iktidar yapısı statiko ve değişim dinamiklerinin etkisi altındadır ancak rüzgâr modernleşme/Batılılaşma yönünde esmektedir.

Abdulhamit, İslamcı bir politika izlemekle aynı zamanda Batıcı aydın ve politikacılara karşı tepki duyan yerel seçkinleri ve halkı yanına almıştı. Abdulhamit'in hal'inden sonra siyasal alana egemen olan İttihat ve Terakki Partisi döneminden itibaren ise, günümüze kadar, siyasal ve toplumsal yapılanmada İslamcı düşünce ile birlikte toplumsal çevre, "çevre" olarak karşı kutba itilir, Batıcı pozitivist siyasal perspektif ise "merkez"e yerleşir. Son tahlilde siyasal düşünce çizgisi "İslamcı ve Batıcı olarak iki ana akım şeklinde ortaya çıkmış" (Şeyhanlıoğlu; 2014:298) olur.

II. Abdulhamit iktidarının sonunu simgeleyen II. Meşrutiyet yılları aynı zamanda çok partili demokrasi yılları olur, ancak arzulanan demokrasinin

maalesef bir kültürden de ne derece yoksun olduğunu gösteren yıllar olur. Bu dönem demokrasi uygulamalarını simgeleyen en bariz şey, “hükümet istikrarsızlığı” olmuştur. 1908-1913 arası beş yıllık sürede her altı aya bir hükümet düşecek şekilde toplam dokuz hükümet değişikliği olmuştur. Abdulhamit’e karşı demokrasi, özgürlük, eşitlik taleplerine ve cesurca mücadelelerine rağmen İttihat ve Terakki Cemiyeti, tam anlamıyla antidemokratik bir parti görünümüne bürünmüştür. Israrla uygulanmasının istendiği 1879 Anayasasının içeriğinden çoğunlukla bihaber olunmaması, 1912 sopalı seçimleri, 1913 Babıalı baskını (darbesi), dar kadroculuk ve onun kötü bir sonucu olarak koskoca imparatorluğun 3-4 kişilik bir ekibin kararıyla I. Dünya savaşına sokulmuş olması söz konusu tutumun işaretlerinden bazıları olmuştur (Günel,2016:152-154). Şevket Süreyya Aydemir’in “halktan geldiler. Fakat kısa zamanda halktan koptular. ... İstibdada karşı ayaklandılar. Fakat getirdikleri de bir nevi istibdat oldu” (Günel,2016:152-154) sözleri, dönemin trajik halini yansıtmaktadır.

Daha önce olduğu gibi Meşrutiyet döneminde de politik olaylar sosyal ve ekonomik olayların yönünü belirlemiştir. Oysa politik olayların sosyal olaylarda tayin edici bir rol oynaması hayatın doğal akışına aykırı olması nedeniyle birçok toplumsal sorunların da oluşmasına neden olmuştur (Acar,2019:416). Bu dönemde de birçoğu Batı toplumuna ait olan hukuki metinler ve yaşam tarzı örnekleri aynen veya çok küçük değişikliklerle uyarlanmaya çalışıldı. Bu nedenle Batı kaynaklı yenileşme faaliyetlerinin birçoğu topluma yabancılaşmış, üstlendikleri işlevleri yerine getirememiştir (Acar,2019:416) “Oysa Batı toplumuna benzetilmeye çalışılan ülkemizin büyük bir çoğunluğu, Batı kültüründen farklı geleneklerin ve kültürün mirasçılarıydılar. Özellikle kırsal kesimde yaşayanlar, Batı geleneklerini ve kültürünü yadsıtmaktaydı” (Acar,2019:419) lar. Batılılaşmanın “kültür” ve “yönetim” ile ilgili yönlerine verdikleri bu temel kıymete rağmen Batıcılar, II. Meşrutiyet devrinde de görüleceği üzere iktisada çok fazla önem vermemişlerdi (Aksanyar,1999:236). Teknik ve ekonomi gibi somut sosyal koşullar Batıcıların yakından ilgilendikleri ve tartıştıkları bir konu olmamıştır. Bu durum söylem ve heyecan düzeyinde sınırlı kalan bir Batılılaşma çizgisini ifade etmektedir.

5. Cumhuriyet ve Tek Parti Dönemi

Cumhuriyetle varılan en büyük sonuç, “egemenlik kayıtsız şartsız milletindir” ilkesine dayalı demokrasi yönetimidir. Bütün Batılılaşma, modernleşme, demokratikleşme çabaları nihai hedefine ulaşmıştır. “Devlet nasıl kurtulur” sorunu da son bulmuş, yeni devlet, halk egemenliği prensibine dayalı cumhuriyet olarak kurulmuştur. Fakat belki sorunun çok daha büyüğü ile karşı karşıya kalınmıştır. Bu, devletin Batılılaştırılmasından daha zoru olan toplumun Batılılaştırılması sorunsalıdır. Bu çözümü zor bir iş olacaktır.

Atatürk bırakalım Osmanlıya ait geleneksel realiteleri, modernleşmeye ait Osmanlıda izleri görülen bütün ikilikleri silmek istemiştir. O yüzden O Osmanlı modernleşme süreçlerini de hatalı ve yetersiz görmüş ve yeni Cumhuriyet için bir altyapı, bir temel saymamıştır. Ondandır açık bir birikim ve tecrübe olarak da yararlanmak istememiştir. O gerçekleştirmek istediği düşüncelerini zamana bırakma, sürece dönüştürme metodu izlememiş, uygun koşulları gözeterek ani ve kesin kararlar vermiştir. Zira aydınlanmacı görüş her türlü karanlık noktayı geride bırakmayı ilerleme mottosunun bir gereği sayar. Aynı şekilde ilerleme gibi yüce bir ideal adına her türlü siyasi ve askeri müdahaleyi normal bulur. Cumhuriyet değerlerinin üstünlüğü her türlü tartışmanın üstündedir.

Mustafa Kemal Paşa için “Osmanlıdan kopuş muhakkak gerçekleşmesi gereken bir şarttır” (Vatandaş,2016,75). Hem pozitivist bir toplum için uygun koşullar yaratmak, hem de pragmatik bir politik strateji olarak kötü olan eskiden, yani Osmanlıdan koparak bir *tabula rasa* ile yola çıkmak (Kılıçbay, 2009:240) yeni devleti kuranlar için temel bir yol olmuştur. Zaten pozitivist bakışaçısından tarihten gelen gelenek ve inanç gibi veriler anlamını yitirir ve aşılması gereken bir sorun olarak algılanır. Siyasal, toplumsal ve kültürel bütün inkılapların gerisindeki temel motivasyonun bu olduğu açıktır.

Osmanlı Batıcılarında olduğu gibi Cumhuriyeti kuran kadrolar açısından da medeniyet demek Batı medeniyeti demektir. Bu güçlü bir argümandır: Batı bilimden yola çıkarak güçlü ve gelişen bir medeniyet kurmuştur ve bizi de kendisine boyun eğdirmiştir. Bu anlayışa göre Batılılaşma bir tercih değil, olması gereken bir zorunluluktur. O bir taklitçilik olamazdı (Vatandaş,2016:74-75). İnsanlığın geldiği en üst çizgiye dahil olma çabasıydı. Bu, övülmesi gereken bir çabaydı ve herkes bu sürece dahil olmalıydı. Devletin özellikle kurucu kadronun en temel görevi, devletin kendisini ve toplumu bu gidişata uygun olarak dizayn etmeye çaba göstermesiydi. Fakat halk henüz çağdaş Batı medeniyeti kriterlerinden uzak, geçmişten beslenen değerlere bağlı olduğu için toplumu çağdaş düşünceye sevk etmek ve geçmişle olan bağlarını koparmak biçiminde beliren iki temel sorun bulunmaktaydı. O yüzden devleti kurmakla eşgüdümlü olarak ona uygun toplumu kurmak/inşa etmek varılmak istenen hedefin kaçınılmaz bir yöntemi olmuştur. Cumhuriyet modernleşmesi, modernleşmenin devlet-millet bütüncülüğünü simgeleyen çok özel bir versiyonudur. Sorunu bu biçimde ele alma biçiminin kaynağı, Osmanlıdan beri gelen Batılılaşma kavramının daha saf bir hali olan pozitivist düşüncedir. Bu yüzden süreci daha iyi analiz etmek için gelişmeleri pozitivist perspektifin yansımalarıolarak irdelemekte fayda vardır.

Yeni Cumhuriyet için Doğan Özlem’in de dikkat çektiği şey pozitivist genekte görülen sürekliliktir. Özlem’e göre, Osmanlı pozitivismi ile Cumhuriyet pozitivismi arasında bir kopuştan çok aralarında bir süreklilik bulunur (Aytekin,2013:319). Pozitivismi cumhuriyetle birlikte daha anlamlı kılan Os-

manlının son bulmasıdır. Osmanlı artık fiilen yok olmuştur. Yeni bir devlet ve yeni bir toplum için yeni bir sürecin başında bulunmaktadır. Pozitivist aydınların ve siyasi elitlerin gözünde pozitivism zaten bir çağdan çıktığımızı, yeni bir döneme girdiğimizi imlemektedir. Cumhuriyet, düşünsel dinamiklerini geçmişten gelen bir sürekliliğe borçlu olsa da, yapısal olarak Osmanlı İmparatorluğu'ndan çok farklıdır. Medeniyetin topyekün Batılılaşmak olduğu fikri için uygun koşullar oluşmuştur. Yapılan inkılapların temel fikri eski olanı silmek ve yepyeni olanı tesis etmektir.

Gelgelelim bu biçimde “Batının bütünüyle bir model olarak benimsenebileceği ve dolayısıyla Batılılaşmanın topyekün bir biçimde gerçekleştirilebileceği fikri, Batı denen bütününün kültüralist olmayan bir temelde düşünülmesini gerektirir. Bunun anlamı, Batının ... kültürel geleneklerin dünyası olarak değil, prensip olarak evrenselleştirilebilir bir ilkedden, yani akıldan hareketle kavranmasıdır. Böylelikle Batı ile aynı geçmişi paylaşmayan, aynı kültürel geleneklerden gelmeyen, aynı *ethos*'a sahip olmayan toplumların da Batı toplumlarındakine benzer bir siyasal ve toplumsal düzeni tesis edebileceğini ileri sürmek mümkün hale gelmektedir (Toker ve Tekin, 2004:83). Akıllı ve pozitif olanın gerçekliği üzerine temellenen pozitivism kendisini evrensel ve genel geçer bir doğru olarak sunar. Pozitivism dünyaya bu biçimde bakan bir felsefe biçimidir. Ancak o bir felsefe olarak bireyler dünyasında tartışmaya açık bir konumdadır. Onun siyasal bir proje olarak alınması, sözgelimi yüzyıllardır devam eden bir Osmanlı geleneğinin bir siyasal proje marifetiyle, yine Batıda yüzyıllarca süren bir sekülerleşme sürecinin en saf biçimi olan pozitivismin ilkelerine tabi tutulması anlamına gelir. Bu, felsefi bir Batı algısıdır ve Batılılaşmanın, pozitivismin, somut sosyo-tarihsel bir olgu olarak değil bir *ilke* olarak alınmasıdır. Bu, bir ilkenin siyasal bir proje, dahası bir siyasal doktrin haline getirilerek dondurulmasıdır. Özlem'in de vurguladığı gibi “Comte pozitivismi, kendi içerisinde sürekli değişerek/gelişerek Batı'da yeni akımlara dönüşmesine rağmen, Osmanlı-Türk modernleşmesi açısından pozitivism hep Comte'taki haliyle sınırlı kalmıştır.” “Pozitivism, Osmanlı'da zaten var olan dogmatik dinsel geleneğin yerine yepyeni bir pozitivist dogma şeklinde Osmanlı-Türk modernleşmesinde yerini almıştır” (Aytekin,2013:320).

Görülmektedir ki, Osmanlı geleneksel düzeni ve modernleşmesi süresince hep domine edici konumunu sürdüren *iktidar*, böylece modern Cumhuriyetin kodları içinde de aynı dip sürekliliği devam ettirmiş olmaktadır. Bunun yanında tam da pozitivist felsefeye aykırı bir biçimde, pozitivist felsefe bir iktidar biçimi olarak *dogmatik* ve Heper'in kavramsallaştırmasıyla *aşkın/metafizik* bir noktaya itilmiştir. Gelgelelim Atatürk ve diğer kurucu elitlerin gözünde pozitivismin idealleri siyasi bir proje olarak ulaşılması istenen sonuçları yaratacaktır. Oysa bu idealler bir iktidar aracılığıyla elde edilmeye çalışıldığı için, *iktidarın idealleri* olarak dönüşecek, kapanacak ve özündeki felsefi itkiyi gerçekleştiremeyecektir. Mardin'in yaklaşımıyla, “Batıcılık'ın

akla yaptığı vurguya ve akli Batı medeniyetinin merkez kavramı olarak teşhis etmesine rağmen, Cumhuriyet döneminde uygulamaya konan topyekün Batılılaşma programının belli bir felsefi temelini olmaması dikkat çekicidir (Toker, Tekin, 2004:83).

Bu durum tümüyle aklın kullanımının bireyler yerine iktidar denilen soyutlamaya devredilmiş olmasında yatar. Soyutlama, çünkü iktidar da ancak bireylerin aktif katılım ve iradelerinin simgesi ise bir olgu olarak somut değer taşır, aksi halde soyut bir kavram olarak kalır. Bağlamından koparılmış bir akılcılaştırma yine bağlamından koparılmış bir iktidar aracılığıyla icra edilmeğe girişilmektedir. Bunun sonucu olarak İktidar yetkileri ve kontrolü merkezileştiren bir eğilim olarak güçlenecek, fakat idealize ettiği sonuçları realize etmek bakımından akılcı bireylerden gereksinim duyduğu pratik katılım dinamiklerini bloke edecektir. İktidar, genel akli merkezleştirirken, aslında o rasyonaliteye varlık ve dinamizm kazandıran özel/bireysel akli kendisini kapatacaktır. Şimdiye kadar Kemalist ideoloji için yapılan en bariz eleştiriler bu yüzden onun total eğilimlerine olmuştur.

Bu bakış açısı sosyal ve tarihsel dinamiklerinden bağımsız bir *ilkeye* bağlanıp kalmayı gerektirmiştir. “Böylece Batılılaşmanın Batı siyasi düşüncesi içinde ortaya çıkmış olan “doğal hukuk” ve “halk egemenliği” denilen ilkelere uzak kalmasına yol açmıştır (Toker, Tekin, 2004:83-84). Zira Batıda akılcılık biçiminde kendini gösteren Aydınlanma zamanı içinde felsefi tartışmalar ve toplumsal çalkantılar eşliğinde toplumsal dinamikleri dikkate alan bir evrilme yaşamıştır. Hatta demokrasi, bu dinamikleri dengeleyen konsensus temelinde bir vizyonu benimseyen bir yönetim olarak benimsenmiştir. Cumhuriyet idealleri, özel çıkarları olan *bireyi* ve sivil alanı değil, doğrudan idealize edilmiş olan genel çıkarlara odaklanan *toplumu* öngörür. Bu açıdan devletin ruhuna uygun bir ulus yaratmada “halkçılık” kavramının tanımlayıcı bir çerçeve olarak alınmasında şaşırtıcı bir durum yoktur.

Halkçılık kavramının pozitivismle yakın ilişkisi vardır. Bu açıdan siyasi fikirleri bakımından akraba oldukları vurgulanan Jön Türkler ile Kemalizmin en önemli ortak öğelerinin pozitivism ve halkçılık olması dikkat çekicidir (Köker,2004:136). Osmanlı-Türk Batıcıları için pozitivism ve Aydınlanmacılık algısı, Kılıçbay'ın da vurguladığı gibi Rönesans tabanına dayanmadığı için, hatta Aydınlanma sonrası süreçleri hesaba katmadığı için, resmi devlet doktrini biçiminde ortaya çıkmak durumunda kalmıştır (Kılıçbay,2009:239-240). Bu sonuç doğal olarak pozitivist prensipler yönünde endoktrine edilmiş bir toplumu gerektirmiştir. Geçmişle arasına mesafe koyan, topluma yepyeni bir düzen sunan inkılapların temel esprisi de bu değil midir... Saltanatın, hilafetin kaldırılması, Cumhuriyetin ilanı, yeni anayasalarının kabulü, İslam devleti prensibi yerine laik devlet prensibinin kabul edilmesi, devletin yapısını belirleyen inkılaplar iken; öğretimin birleştirilmesi, Şer'iyye mahkemelerinin kaldırılması, tekke ve zaviyelerin kapatılması, kılık

kıyafet düzenlemeleri, İsviçre medeni kanununun kabulü, uluslararası takvim, saat, rakamların ve Latin alfabesinin kabulü, kadınlara seçme-seçilme hakkının verilmesi vb. gibi pek çok öteki inkılaplar, toplumun sosyo-kültürel düzlemde köklü değişikliklere tabi tutulduğunu ifade eder.

Her şeyiyle projelendirilmiş bir toplum siyasal terminolojiyle bir “halk” anlamına gelir. Gerçek de odur ki Cumhuriyeti kuranlar halkçı bir düzen yaratmaya çalışmışlardır. Halkçıların gözünde (C.H.P. 25. Yıl kitabından) “hiçbir imtiyaz iddiasında bulunmayan ve umumiyetle kanun nazarında mutlak bir müsavata kabul eden bütün fertler halktandır” (Avcı,2000:224). Bu tanımlama içinde ailevi, dinsel, zümrevi, sınıfsal ayrıcalıklara veya bölünmelere yer yoktur. Halk, iktidar tarafından domine edilmiş, biçimselleştirilmiş yekpare bir bütündür. Halkçı proje ile Tanzimatla başlayan siyasal merkezileşme süreci toplumsala uzanan bir biçimselleştirme olarak sonuçlanmıştır. İktidarı kullananlar, toplumun istenilen yönde bir forma sokulmasını başarı olarak görmüşlerdir, ancak daha geniş anlamda bunu, aynı zamanda *iktidar* olgusunun temellendirdiği bir çerçeve olarak algılamayı öngörememişlerdir. Atatürk’ün arkaik olan her şeyden arındırmak ve yerine yeni/çağdaş olanı ikame etmek adına kurmaya çalıştığı toplum modern iktidar koşulları altında daha radikal bir merkez-çevre gerilimine maruz kalmıştır.

Toplumun iktidar eliyle Batılılaşma olarak nitelendirilen doğrultuda dönüştürülmesi bir hedef iken bir başka, belki en büyük hedef milli egemenlik ilkesi yani demokrasi meselesidir. Demokrasi söz konusu olduğunda, Osmanlıdan sonra daha da pekiştirilen merkez-çevre ikiliğine dayalı bir ayırım karşımıza çıkmaktadır. Karşımıza çıkan şey, iktidar ve halk, Batıcı ve İslamcı, değişimci ve muhafazakar, laik/pozitivist ve dindar ayrımlarıdır. Halihazırda Batıcıların merkeze yerleşmiş olduğu, çevre olarak Osmanlı dinsel, tarihsel ve geleneksel sisteminin bir parçası olan İslamcılarının ana akım bir muhalefet olarak konumlandığı bilinmektedir. Bunlar, siyasal iktidarın baskın politikası ile geri plana itilebilecek konular olsa da Cumhuriyetin milli egemenliği şiar edinmiş olması, hatta “Osmanlı’nın kul anlayışından Cumhuriyetin özgür vatandaşına” söylemi altında bayraklaştırılmış bir alternatif olarak sunulması, bahsedilen *çevrenin* siyasi arenanın gerçek aktörleri olmasını kaçınılmaz kılmıştır. Ancak bir gerçek var ki, çevreyle merkezin siyasal bir yarış içinde olması demokrasi prensiplerine uygun değildir; uygun olan çevredeki-lerin merkeze yerleşme çabasına dayalı demokratik yarışıdır. Mardin’in merkez-çevre ayrımının Tanzimatla başlayan tanımı, Osmanlı patrimonyal merkez-çevre ayrımı değildir. Bu tam olarak -Foucaultcu yaklaşımla- doğrunun ne olduğuna dair söylemi elinde bulunduran *iktidar* ile iktidar dışı alanlar/çevre ayrımıdır. İktidar ile onun dışındakilerin ilişkisine dayalı bir rekabet koşullarından milli egemenlik prensibinin ortaya çıkamayacağı açıktır.

Daha meclisin ilk açılış dönemlerinde mecliste saltanat ve hilafete dayalı eski devlet düzeninin devamı isteyenler (II. Grup) ile milli egemenlik ilkesi-

ne dayalı yeni devlet yanlıları (I. Grup) biçiminde kökleri Osmanlıdan beri gelen İslamcı-Batıcı hattında şekillenen bir ayrımlaşma söz konusu olmuştur. Ama artık yeni bir devletin kurulması yönünde genel bir uzlaşma sağlanmış olsa da, asıl köklü ayrışma kurulmakta olan yeni devletin niteliğiyle ilgili tartışmalarda “katılımcı” bir yol izlenmemesi ve Mustafa Kemal Paşa'nın yetki toplulaştırmasına karşı milli egemenlik ilkesini hatırlatarak muhalefet etmiş olmalarıdır. Daha sonra Atatürk ve arkadaşları kurdukları Cumhuriyet Halk Fırkası eliyle ülkede modernleşme adımlarını ne pahasına olursa olsun hızla gerçekleştirme yoluna gitmişlerdir. Bu süreçte, içinde Kurtuluş Savaşı'nın önemli paşalarının da olduğu bir grup, daha önce II. Grupta olanların düşündüğü gibi değişikliklerin zaman içinde ve çok partili bir ortamda yapılmasını istemişlerdir. Ardından bu kişiler tarafından kurulan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası derin görüş ayrılıkları nedeniyle kapatılmıştır (Günel,2016:156-158). Daha o zaman “bir ülkenin kültür geçmişinin olduğu gibi ortadan kaldırılamayacağı” (Mardin,1993:31) fikri Terakkiperver Cumhuriyet Fırkasının programında ve bazı aydınlarca savunulmuştur. İkinci parti kurma denemesini bizzat M. Kemal Paşa istemiştir, ancak o da benzer nedenlerden dolayı kapatılmıştır. “Terakkiperver ve Serbest Fırka deneyimlerinin kurulu iktidarı tehdit eder boyutlar kazanması görüldüğünde ise, halkın yeni rejimi benimsemesi için daha bir süre hazırlanması gerektiği düşünülmüştür” (Köker,2004:138).

Böylece aşılması gereken dinsel ve kültürel değerlere bağlı çevre alanının güçlü bir muhalefet alanı olarak varlığını koruduğu görülmüş ve artık onun tümüyle aşılabilmesi için demokratik süreçlerin önü uzun bir zaman için kapatılmıştır. Bundan sonra inkılapların yerleştirilmesi ve bir ulus yaratma hedeflerin gerçekleştirilmesi yoluna girilmiştir. Milli egemenlik prensibi sürecin bir yerinde olmalıdır. Fakat iktidarın toplumu dönüştürme ve bütünleştirme ve bunu da devrimsel bir yöntemle gerçekleştirme ideali baskın çıkmış, henüz buna yetkin olmadığı, hatta süreci geri götürme ihtimali düşünülen toplumun egemenlik sürecine katılımı tereddüt yaratıcı bir durum olmuştur.

Zaten Atatürk'ün aklında mutlak olarak milli egemenliğine dayalı bir demokrasi modeli bulunmamaktaydı. O, TBMM'de yaptığı bir konuşmasında yeni yönetim biçimimizin ne demokrasi, ne sosyalizm olmadığını, halk iradesinin bize uygun koşullarının tezahürü olarak “halk hükümeti” olduğunu dile getirmiştir (Avcı,2000:139). Atatürk'ün gözünde TBMM de, bilinen anlamda bir çok sesli parlamento değil, çağdaşlaşma ideallerini paylaşan temsilcilerden oluşan ortak iradenin hükümet aracı olarak anlam taşır. Yine Onun cumhuriyet fikrinde egemenliğin bir kısmı halkta bir kısmı devlet başkanlığı makamındadır (Heper,2006:112). Egemenlik devlet ve millet arasında paylaşılır. Devleti, siyasal olandan eğitim, miras, giyim-kuşam ve gündelik pratikler gibi tüm kültürel alana uzanan geniş bir yelpazeyi kapsayan inkılaplarla temsil edilen çağdaşlaşma yönelimini temsil etmektedir.

Yeni devlet bir çatı kurum olma özelliğinin ötesinde toplumu belli bir hedefe doğru yönlendiren bir idea olma özelliği ile de kendini donatmıştır. Devlet aynı zamanda zora dayalı bir iktidarı kullanma yetkisinin ötesinde bir *iyiyi* temsil etmektedir. Bu aşkın bir devlet anlayışı anlamına gelmektedir (Heper,2006:41). Tüm sosyo-kültürel alana yön verme ve dönüştürme girişimleriyle onun sahip olduğu iktidar, sadece gücüyle değil belki daha önemli olarak kapsayıcılığıyla karakterize olmaktadır. İktidarın gücü, siyaset biliminin konusuyken kapsayıcılığı, onu sosyolojik analizin konusu haline getirir. Bir bütün olarak toplum söz konusu olduğunda iktidar, hem değişimin motoru hem de etkinliğinin gücü ve kapsayıcılığı dahilinde statikonun da aracı haline gelmiş olur, her ne kadar iktidara sahip olanların sadece onun gücüne ve değiştirci dinamiğine odaklanmış olmalarına rağmen. Nitekim iktidarın daha da tekelleşmesi süreci net bir biçimde bu sonucu doğurmuştur.

Çok parti denemelerinin başarısızlığı ve beraberinde çağdaşlaşma/Batılılaşma yönündeki çabalara olan artan gereksinim, devleti yekpare bir bütün haline getirmiş ve iktidar olgusunu güçlendirmiştir. Heper'in ifadesiyle, Cumhuriyete Osmanlı'dan aşkın bir devlet anlayışı miras kalmıştır. Cumhuriyet döneminde de bürokratik seçkinler aşkın devleti, topluluğu bir arada tutabilmek için vazgeçilmez görmeye devam etmişlerdir (2006:41). 1930'lara gelindiğinde CHP bir parti olmanın ötesinde devlet partisi haline gelmiştir. Çok partili hayata geçiş dönemine kadar devlet-parti bütünleşmesi devam etmiş, devlet başkanı partinin genel başkanı, içişleri bakanı parti genel sekreteri, valiler de CHP il başkanı olmuşlardır. Tek parti yönetimi planlanan reformların uygulanmasında büyük oranda iç işleri bakanlığı bürokratlarından yararlanmış, bu dönemde iç işleri bakanlığı diğer bakanlıklara kıyasla çok güçlü bir konuma yükselmiştir (Tataroğlu,2016:193). Bu durum inkılapları benimsetme ve onu koruma görevinde bürokratlaşmaya ve bürokratik aygıtlara duyulan gereksinimi göstermektedir. Taşradaki yöneticilere geniş yetkiler verilmiştir. "Cumhurbaşkanlarının tarihsel kişiliği ve karizmaları, muhalefetsiz politika, tek parti hegemonyası ve cumhuriyeti kuran sivil-asker bürokratların sınırsız iktidarı, toplumu olduğu kadar parlamentoyu da büyük ölçüde vesayet altına koymuştur" (Tataroğlu,2016:193). Devlet bütüncül olarak bürokratik bir yapıya dönüşmüştür. Her türlü zümrevi ve sınıfsal ayrıcalığı reddeden halkçı perspektif, bürokraşiyi yeni bir zümre olarak ihdas etmiştir. Bürokrasini güçlenmesi onu kendi kendisini merkezileştiren bir tutuma sevk etmiştir. Bu dönemde demokratik alanlar büyük oranda daraltıldığı gibi, bürokraşinin rejimin yerleştirilmesi için yüklendiği hassas görev, onların ekonomik verimlilik gibi sivil boyutlu konuları bile tali işler olarak algulamalarına yol açmıştır (Tataroğlu,2016:193).

6. Çok Partili Hayat Sonrası Gelişmeler ve Genel Değerlendirme

Tek partili hayatın uzun süre devam etmesi, halk egemenliği prensibinin gerçekleştirilmesi beklentisi, halkın pek çok bürokratik baskı ve ekonomik sıkıntıya maruz kalması, halk tarafından da CHP içinde de bir muhalefete

yol açmış ve artık demokrasiye geçilmesi yönünde talepler dillendirilmeye çalışılmıştır. Türkiye'nin II. Dünya savaşı sonrası Batılı devletler içinde yer almayı istemesi ve Birleşmiş Milletler Teşkilatının kurulması amacıyla San Fransisco'da yapılan toplantıda Batılı devletlere çok partili hayata geçileceği yönünde söz verilmesinin ardından çok partili hayata geçiş süreci başlamıştır. Hükümet içindekilerinin bir kısmının bunu istememesine rağmen Cumhurbaşkanı İsmet İnönü CHP iktidarının gücüne de güvenerek bu kararı vermiştir (Günel,2016:159). Burada dikkat çekici olan bir durum; bu süreçte İnönü'nün ordu yetkililerine de danışması ve çok partili hayata geçişin Atatürk'ün reformları açısından bir tehdit oluşturmayacağı yönünde onları ikna etmiş olması ve yeni kurulacak demokratik sistemin koruyuculuğunu siyaset üstü bir güç olarak orduya emanet etmiş olmasıdır. Heper'e göre "ordu daha o tarihten itibaren kendini Cumhuriyetin ilkeleri ve Atatürk reformlarıyla özdeşleştirmeye başlamıştır" (2006:102). Demokrat parti bu gelişmelerin sonucunda Celal Bayar, Adnan Menderes, Fuat Köprülü ve Refik Koraltan önderliğinde kurulur.

DP, 1950'de yapılan ilk demokratik seçimlerde büyük bir oy oranıyla 28 yıllık tek parti dönemini kapatarak iktidar oldu. Bu olaydan sonra cumhuriyetin milli egemenlik prensibi işlerliğini kazanmış oldu. Resmi ideolojinin ve bürokratik vesayet etkisi dışında kalan geniş -çoğunlukla dindar- halk kitleleri bu anlamda iktidar olmuştu. Kadim Batıcı-İslamcı, merkez-çevre bölünmüşlüğü'nün güncel adı olan "sağ" iktidar olmuştu. Bu süreçte tek parti döneminde gerçekleştirilen, başta ezanın Türkçe okunması gibi halkın değiştirmek istediği pek çok düzenleme demokratikleşme sürecine tabi tutuldu. Ekonomide gelişmeler yaşandı ve halkın hoşnutluğunu kazanacak daha liberal uygulamalar hayata geçirildi. Fakat özellikle ekonomide başarısızların yaşandığı ileriki dönemlerde DP, CHP döneminden kalma tek parti ideolojisinin bakiyesi olan kanun ve düzenlemelere sarıldı ve bunu muhalefeti bastırarak kendisini daha da güçlendirmek ve dokunulmaz kılmak için yaptı. DP halktan aldığı halk desteği ve bu yasaların gücü aracılığıyla adeta sadece iktidara değil devlete de sahip olma fikrini elde etmiş oldu. Böylece millete dayanmış olma söylemini dillendirmiş olsa da kendisi de, devletleşmiş parti mantığına dayalı bir yönetim anlayışına yönelmiş oldu. Fakat daha başta 1945'li yıllarda CHP içinde çok partili hayata geçiş ve ayrı bir parti kurma çabaları açığa vururken bir yandan da eski rejimin yasalarında hiçbir değişikliğin yapılmaması ilginçtir. Bu, İnönü ve çevresinin oluşturmaya çalıştığı çok partili sistemin çoğulcu ve rekabetçi bir sürece geçiş değil, muhalefet partilerinin sadece görünüşte var olduğu "hegemonyacı parti" rejimi oluşturmaya dönük olmasına bağlanmaktadır (Kara İncioğlu,2009: 308).

Bu ilginç bir deneyimdir. Geçmiş bir tarafa bırakılacak olursa, halk egemenliği prensibinin işlerlik kazandığı bir süreçte, üstelik halkın bastırılan değerlerinin/taleplerinin siyasal hayata yansıtılmasını politika edinen ve daha

demokratik bir hayat vadeden bir siyasal hareketin tekrar devleti sahiplenme saikini ön plana çıkardığı bir döngü ile karşılaşmıştır. Bu defa da “halkın egemenliği” teknik bir argüman olmaktan çıkarılarak, söz konusu partiye oy veren çoğunluğun adına ve onların değerlerinin idealize edilerek yeni bir iktidar temin etme durumu açığa vurmuştur. Devlete/iktidara sahip olmak... Aynı amaç CHP’den devralınmıştır, ancak farklı argümanlarla... Aslında bu amaç Osmanlı modernleşmesinin içine içkin bir biçimde yerleşmişti ve Cumhuriyetle birlikte daha da ileri boyutlar kazanmıştı.

Devletin resmi ideoloji çizgisini saptıran bir iktidarın eline geçmesi, dahası onu hoyratça kullanması, kendisini söz konusu resmi ideolojinin bekçisi olarak gören ordunun müdahalesini gerektirmiştir. Devletin özel bir çizgisinin olduğunun ve onun takipçi ve koruyucularının olduğunun gösterilmesi; rejimin taşlarının yerine oturtulması ve daha güvenilir ellere teslim edilmesi gayesiyle 27 Mayıs 1960 askeri darbesi gerçekleştirildi. Böylece Türk siyasal hayatının yeni görünümü *devlete sahip olmak* veya *devleti korumak* biçiminde döngüsel bir pratikler silsilesi olarak somutlaşmış oldu. İlerleyen yıllarda günümüze kadar sık sık yaşanan askeri darbelerle bu yaşandı. Bu bir vesayet düzeniydi. Geriye düşük yoğunluklu demokratik koşullar kaldı. Ancak sağ ve sol, devletçi/elitist kesimlerle toplumcu/milletçi kesimler arasındaki rekabet iktidar olmayı mümkün, muktedir olmayı imkansız kılan, iktidar olmanın reel koşullarını yok eden bir ortam yarattı. Böylece her iki yakanın demokratik koşullarda bir araya gelip potansiyel olarak bir konsensüse ulaşmalarının önünde durmuş oldu. Bu durum, Osmanlıdan beri gelen, devletten topluma inen bir siyasetin mümkün olmamasının koşullarını sürekli hale getirdi. Her şey ancak devleti elde etmekle mümkün olacaktı ve her sorunun çözümü olan devlet, savunulan ideallerin somutlaştığı yerd. Heper’in tanımlamasıyla “aşkın devlet” -aşkın- değerlerin mekanı olarak anlam bulmuştur.

Uzun yıllar Türk demokrasisi darbelerle, ekonomik sorunlarla ve kısa ömürlü koalisyonlarla yönetildi. 12 Eylül gibi büyük bir darbeden sonra Türk siyasetinin en liberal yılları olan ANAP’lı yıllar ve ardından tekrar darbeler ve koalisyonlu 90’lı yılları görmekteyiz. Ak parti iktidarı Türk siyasal hayatının önemli bir dönemecini ifade eder. Geniş muhafazakar çevrenin merkeze/ iktidara gelmesini simgeler. Toplumu temsil eden bu çevre devletçi kesimlere karşı milli egemenliğin tesisini ifade eder. Uzun süre devam eden iktidarı, milletle birlikte milli egemenliğin iktidarını simgeler. Darbelere karşı direnç ve vesayetin bertaraf edilmesi bu dönemde sonuçlanmıştır. Sistemin demokratikleşmesi, ekonomik gelişmeler ve dış politikadaki özellikle Batılı güçlü devletler karşısındaki kişilikli tutum bu süreci taçlandırmıştır. Adeta devlet toplumuyla buluşmuştur.

Belki daha önemli olan rejimin halkın dine dair taleplerinden kaynaklanan tehdit algılarının anlamsız olduğunun anlaşılması olmuştur. Örneğin bir zamanlar siyasal bir simge hatta rejime karşı bir tehdit olarak algılanan ba-

şörtlüsü yasağı kaldırıldı, serbest bırakıldı ve hiçbir tehdit potansiyeli içermediği görüldü. Belki bu niyetle icra edenler dahi söz konusu ideallerinin gerçekleştirilemezliğini anladı. Belki bir siyasal simge olan şey, elde edilmesiyle simgesel özelliğini yitirdi. Bu Cumhuriyet tarihi boyunca elde edilen bütün sağ ya da sol siyasal kazanımlar için söylenebilir. Zira, demokrasi doğası gereği herhangi bir değer ya da inancın özgün haliyle bir iktidar biçimine dönüşmesine izin vermez. Çünkü demokrasi özünde somut pratiklerin oylandığı bir rekabet ve konsensus alanıdır. Bu konsensus demokrasi koşulları altında bırakalım farklı partiler söz konusu olduğunda, aynı parti veya topluluk için dahi söz konusu olamaz. Çünkü değerler yukarıdan birleştiren bir yapıya sahiptir, aşağıdan yukarıya mutlak uzlaşmaya dayalı bir değer için ortak bir uzlaşmayı yakalamak mümkün olmaz. Zaten demokrasi yönetimi mutlak uzlaşmanın yerine -çözüm olarak da- ancak çoğunluğa dayalı genel bir uzlaşmanın yerleştirilmesi prensibine dayanır. O halde demokrasi sonuna kadar işletilmelidir, özcü yaklaşımlarla işlerliğine müdahale edilmemelidir.

Ülkemizde demokrasinin bu doğası çok anlaşılmamıştır. Devletin yönetimi ile toplumun yönetimi birbirine karıştırılmıştır. Demokrasi sadece bir yönetim biçimidir ve bir yönetim biçimi olarak anlam taşır ve çözüm üretir. Demokrasi bir yönetim biçimi olarak örgütsel geçerliliği olan rasyonel alanlarda işlev görür. Değerler alanı aklın ve organizasyon alanının dışında bireylerin ve genel olarak toplumun kültür olarak nitelendirilen irrasyonel boyutuna denk düşer. Bu kamunun özel alanıdır ve toplum bununla birlikte bir bütün olarak var olur. Yönetim bu bütünün bir kısmına den düşer. Yönetimin toplumun kültürel değerleri içinde özümsemesi onun toplumun sorunları için bir çözüm ihtiyacını karşılamasıyla gerçekleşir. Yönetimin bir değer vaatmesi uzlaşmanın imkansızlığını getirir.

Türk siyasallığı genel yapısı itibarıyla demokrasinin mantığının tersine çevrildiği bir düzeni ifade eder. Bu nedenle siyasetin sorun çözenin bir odağı olması mümkün olmamıştır. Buna karşılık demokrasinin işleyişinin bir kültür olarak -özgür iradeyi sergileyen- bireyler arasında canlanması da mümkün olmamıştır. Siyaset bireyi öncelememiş, tümel bir biçimde kendi topluluğunu iktidar bağlamında konsolide etmenin çabası içinde olmuştur. Bu sorun biraz önce demokrasi yolculuğumuzdaki yerinden bahsettiğimiz Ak parti için de -diğerleri için de- aşılabilmiş değildir. Giderek reformist çabalardan uzaklaşması, kendi değerleriyle giderek mesafelenmesi, daha çok tehdit ya da öteki algısıyla kendisini merkezileştirerek bir statikoyu koruma konumuna düşmesi, demokratik rasyonaliteyle ve demokratik kültürle uyuşmayan bir tutum olarak kendini göstermektedir.

KAYNAKLAR

- Acar, Ünal (2019). Meşrutiyet Dönemi Düşünce Akımları ve Günümüze Yansımaları. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 23 (2), 413-424.
- Aksanyar, Necati (1999). Türk Toplumunda Batıcılık Akımı. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 229-244.
- Avcı, Nazmi (2000). *Türkiye’de Modernleşme Açısından Din, Kültür, Siyaset 1839-1960*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Aytekin, Arif (2013). Osmanlı-Türk Modernleşmesinin Düşünsel, Ekonomik ve Bürokratik Kodları. *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 30 313-329.
- Çilliler, Yavuz (2015). Modern Milliyetçilik Kuramları Açısından 19. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu Fikir Akımları. *Akademik İncelemeler Dergisi (Journal of Academic Inquiries)* 10 (2), 45-65.
- Günel, Erdoğan (2016). Türkiye’de Siyaset. *Dünden Bugüne Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*. Memet Zincirkıran (Editör). Bursa: Dora Yayıncılık.
- Heper, Metin (2006). *Türkiye’de Devlet Geleneği*. Nalan Soyarak (Çeviren). Doğu-Batı Yayınları.
- Kalaycıoğlu, Ersin ve Sarıbay, Ali Yaşar (2009). Tanzimat: Modernleşme Arayışı ve Politik Değişme. *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay (Editörler). Bursa: Dora Yayıncılık.
- Kara İncioğlu, Nihal (2009). Türkiye’de Çok Partili Sisteme Geçiş ve Demokrasi Sorunları. *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*. Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay (Editörler). Bursa: Dora Yayıncılık.
- Karataş, Mehmet (). Türkiye’nin Kimlikler Siyaseti ve Sosyolojisi. *Akademik İncelemeler Dergisi (Journal of Academic Inquiries)*, 8 (2), 1-44.
- Karpat, Kemal (2006). *Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*. Dilek Özdemir (Çeviren). Ankara: İmge Kitabevi.
- Kazancıgil, Ali (2009). Türkiye’de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm. *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay (Editörler). Bursa: Dora Yayıncılık.
- Kılıçbay, Mehmet Ali (2009). Atatürkçülük ya da Türk Aydınlanması. *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*. Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay (Editörler). Bursa: Dora Yayıncılık.
- Köker, Levent (2004). *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Şerif (1993). *Türkiye’de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Şerif (2004). *Türk Modernleşmesi*. Mümtaz’er Türköne, Tuncay Önder (Derleyenler). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Şengül, Tuba (2007). Siyasi Düşünce Akımları ve Tarih Ders Programlarındaki Düşünsel Değişim (1908–1930). *Ankara University, Journal of Faculty of Educational Sciences* 40 (1), 63-97.
- Şeyhanlıoğlu Modernleşme Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Siyasal Sistemi ve Gelişen Siyasi Düşünce Akımları. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 42, 289-300.
- Tataroğlu, Muhittin (2016). Cumhuriyetten Günümüze Türk Bürokrasisi. *Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*. Memet Zincirkıran (Editör). Bursa: Dora Yayıncılık.
- Toker, Nilgün ve Tekin, Serdar (2004). Batıcı Siyasal Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce -Modernleşme ve Batıcılık*. Tanıl Bora, Murat Gültekingil (Editörler). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Vatandaş, Celalettin (2016). Kapsam ve Yöntem açısından Türk Modernleşmesi. *Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*. Memet Zincirkıran (Editör). Bursa: Dora Yayıncılık.
- Zürcher, Erik, Jan (2009). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. Yasemin Somer (Çeviren). İstanbul: İletişim Yayınları.



Bölüm 6

YİYECEKLERİN SEMBOLİK ÖNEMİ ÜZERİNE KEŞİFSEL BİR YOLCULUK

Gülsüm HEKİMOĞLU¹

¹ Doç. Dr. Gülsüm HEKİMOĞLU
Batman Üniversitesi
ORCID: 0000-0003-1372-1088

GİRİŞ

Son dönemde sosyolojinin hak ettiği akademik ilgiyi geç de olsa göstermesiyle yemenin, toplumsal olarak ŐekillendiĐi ve yankılandığı keŐfedilmiŐtir. Bununla beraber yiyecek nesnelерinin kendisi sosyologların gözünden kaçmaya devam etmektedir. Çok az sayıda sosyolojik çalışma yiyecek nesnelерini inceler. Bu bölüm, bu akademik gereksinimi gidermek üzere; besin maddelerini sosyolojik aksiyomla sorgulamaktadır. Bununla beraber, bireylerin yeni kimlikler oluşturmak ya da kimliklerini sürdürmek için yeme nesnelерini iŐaretleyici olarak nasıl kullandıklarına dikkat çekmektedir.

Çalışmada yiyecek; kültürel, ekonomik, dini, tarihsel, politik edimlerin içine gömülü, sembolik değeri olan bir iletişim aracı olarak ele alınmaktadır. Yiyecek maddeseldir ancak aynı zamanda güçlü Şekilde semboliktir. Yemeğin sosyoloji için önemine değinildiğinde, yemeğin ürettiği sembolizasyona da değinmek gerekir. Çünkü semboller sosyal teoride (Ritzer'e göre, 2013, s.230) etkileşimi, iletişimi ve anlamı inşa eden unsurlar Şeklinde kavranır.

Sembol ve sembolizm hakkında kucaklayıcı bir tarif vermenin kolay olmadığı söylenebilir. Sanat eleŐtirmenleri, antropologlar, felsefeciler, edebiyatçılar ya da ilahiyatçılar son derece sofistike tarifler geliştirmişlerdir. Ancak genel olarak sembollerin soyut Şeyleri somut Şekillerde temsil ettiği söylenbilir. Semboller muhatabına bir değer, bir mesaj, bir anlatı taşır. Yiyeceğin bir temsil olması da tam bu noktada sosyolojik ilgiyi hak eder. Çünkü gerek ilkel gerekse uygar topluluklarda yiyecek, damak tadını ya da karın doyumayı aşan temsillerle örülüdür. Yiyecek sadece vitamin, enerji, mineral ya da biyolojik değerler değil aynı zamanda sosyolojik anlatılar taşır.

Yemenin içmenin geçirdiği dönüşüm dikkatli araştırmacılar için tarihsel bir malzeme gibidir. Mn, toplumları yansıtır. Neyin yendiği, neyden kaçınıldığı, nasıl ve nerede yendiği, gıdanın nasıl üretildiği, tedarik edildiği, saklandığı, ikramı, her türlü mutfak gereci ve sofra adabı, içinden çıktığı topluma dair sosyolojik bir analizin konusu olur. Sembollerle donanmış olan yemek, basitçe biyolojik bir ihtiyaç olarak açıklanamaz. O, hayatı anlamlı hale getiren bir iletişim ve sosyal bir etkileşim aracıdır. Bu etkileşim sürecinde bireyler çeşitli toplumsallaşma deneyimleri paylaŐır; temsilleri anlar, aktarır ve biçimlendirir. Toplumsal olmanın iini böylece doldurur. Bu yüzden Geertz çalıŐmalarını; insanın bilişsel ve epistemolojik benliğinin çeşitli sembollerle biçimlendiği ve bu bilişsel benliğin kültür nosyonuyla ilişkisi olduğu savı üzerine yapılandırır. Ona göre (2010: 65) kültürel stereotipler, anlamlı sembollerin gtl dizgeleridir.

Yemek yeme, sadece besin maddeleri sağlamaktan öte taşıdığı iŐaretlerle sembolik, sosyal deneyimler sunar. Yemek 'Őeimi' ve tüketicisi 'tercihleri' gibi fikirler üzerine yeniden düşünmek gerekir. Çünkü bu 'Őeimler' daha geniş toplumsal yapılarla güçlü ve karşılıklı bağlantılar içinde Şekillenir. Söz

konusu yapılar bazen dine, sınıfa, toplumsal cinsiyete, ırka ve/ya etnisiteye, coğrafyaya içkindir. Bu çalışmada söz konusu yapılar, yemek gibi dinamik ve karmaşık bir alanı keşfetmek için kuramsal çerçevenin yapılandırılmasına rehberlik edecektir.

‘Kim’in Tabacağı

Hayatta kalmak için sergilediğimiz yemek yeme davranışı, karmaşık gıda sistemlerini, değişmekte olan ve mevcut sosyal yapıları, kökleşik kültürel dinamikleri anlatan bir iletidir. Bireyler kendilerine özgü kişisel özellikleri ve ait oldukları toplumsal grupları tanımlarken bir sosyal kimlik oluşturur (Howard 2000). Sosyal kimlik, insanların kendilerini ait olduklarını düşündükleri grup üzerinden tanımlamalarıdır. Bu açıdan, bir bireyin birden çok kimliği olabilir. Örneğin bir kişi kendini hem bilim insanı, hem anne, hem seküler hem de vegan olarak tanımlayabilir. Sosyal kimlikler resmi bir protokol gerektirmez. Örneğin vegan ya da anne olmanız için bir tür özel yaka kartına ihtiyaç yoktur. Üstelik bu kimliklerin önemi yaşamsal süreçte dalgalanır durur.

Bu süreçte yiyecek nesnesi, kimliğin önemli bir bileşeni olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla “ne yersen osun” şeklindeki yaygın deyiş, sadece basit bir beslenme tavsiyesi olarak algılanmamalıdır. Bu söz birey ve toplumsal yapı arasındaki karşılıklı etkileşimi anlatan en iyi örneklerden biri olarak kavranmalıdır. Neler yediğimiz, kiminle yediğimiz, nasıl servis ettiğimiz gibi sorular bu yüzden kimlik çalışmaları arasında yer bulur (Lupton 1996; Caplan 1997). Bazı yiyeceklere yönelerek, bazılarından özellikle kaçınarak, hangilerini sevip sevmeyeceğimizi ‘öğrenerek’ bir tür kimlik inşa ederiz.

Bu yüzden yiyecek üzerinden imlenen etnosentrizm türlerini ve yiyecek alışkanlıkları yoluyla tanımlanan “ötekilik” ifadelerini inceleyen bir literatür bulunmaktadır (Mennell ve diğerleri, 1992; Bordo, 1993; Lupton, 1996; Warde, 1999; Caplan, 1997). Bu çalışmalar kişisel, olağan, doğal gibi görünen yeme davranışlarımızın eko-politik, kültürel ve tarihsel yapılarla olan güçlü bağlantılarını inceler. Son derece dirimsel bir konu olan beslenme temasına sosyolojik aksiyomla bakmak bu sebeplerle önemli içgörüler sunar.

Fischler’e göre (1988) yemek, kimlik duygumuzda merkezi bir yer işgal eder. Aktüel dünyada bireyler kim olduklarını anlamak ve anlatmak için çeşitli kimlikler üstlenirler. Kimlik; ulus, sınıf, cinsiyet, din, yaş vb. gibi çeşitli topluluklara üyelikle ilgilidir. “Öteki” ile olan ilişkiyi tanımlayan kimlik, sabit olarak değil belirsiz olarak görülmelidir (Hall, 1990:16). Çünkü bireylerin günlük deneyimleri boyunca “ötekiler”, ilişkiler tarafından yeniden üretilir durur. Bu sembolik ve dinamik tanımlama sürecinde toplumsal aktörler adaptasyon, ayırım, direnç, mesafe, entegrasyon yaşarlar. Yemek bu noktada diyalojik bir anlamlaştırma üstlenir.

Yiyecek, kimliğimiz hakkında ipuçları sunarak bir sembol işlevi görür. Böylece biz-onlar dikotomisi damak tadında ve mutfakta somutlaşmış olur. Örneğin sıkça istakoz tüketiyorsanız orta veya üst sınıfa üyesinizdir. Ekmek ve şarap ikilisine özel bir anlam yüklüyorsanız Hıristiyan, özellikle de Katolik geleneklere bağlı bir dindar olduğunuz düşünülebilir. Genellikle salata gibi hafif yiyeceklere yöneliyorsanız kuvvetli ihtimalle kadınsınızdır. Gazlı içecek, şekerleme, tuzlu atıştırmalık gibi abur cubur yiyeceklerini sık tüketiyorsanız çocuk ya da gençsinizdir.

Anlaşılabacağı gibi yemek güçlü bir mesaj taşıyıcısı olarak önemli bir iletidir. Bu da yemeğin kimlikteki sembol gücünü artırmaktadır. Yemeğin kendisi, tedarigi, tüketilmesi, sunumu yaşamda kendi kodlarını üretir (Elias, 2000, s. 202). Yemeğin yenmesindeki tüm süreçler sosyal ilişkileri ve yapıları ortaya çıkaran anlam dizgeleri barındırır (The Cambridge, 2001, s. 1518-1519). Besinin kendisi ve beslenme şekli toplum içinde kendi temsilini yaratıp, anlam dizgeleriyle dolu önemli kodlar oluşturur. Yiyenin kim olduğunu, besinin kendisi ve yeme biçimi sembolleştirir. Bu semboller toplumdaki anlam kodlarıyla öğrenilir. Bu kodlara dair yapılacak derinlikli bir kazı, gündelik hayatta kolaylıkla görünmeyen sosyolojik dinamikleri gün yüzüne çıkaracaktır.

Soğan-Ekmek ile Havyar: Sınıfsal Bir Sembol Olarak Yiyecek

Sosyal sınıf ayrımlarının etkileri sıklıkla tabakta yankılanır. Fine dining bir restaurantta yemek yemek ile simit yemek arasında sembolik fark bulunmaktadır. Türkiye’de simit, alt sınıf üyelerinin tükettikleri bir yiyecek olarak sembolleştirilmiştir. Öyle ki, yetersiz maaşla, yoksulluk ya da açlık sınırında yaşayan vatandaşların durumuna dikkat çekmek için elindeki simitle meclis kürsüsünde söz alan parlamenter, tanıdık bir görüntüdür. Benzer biçimde “soğan-ekmek” ikilisi de alt sınıfı anlatan bir boldür ve ülkemizdeki şarkılarda bile bu temsille anılır. Oysa şampanya, istakoz ya da havyar gibi besinler yaygın olarak dünyanın birçok yerinde zenginliğin sembolü olarak temsil edilir.

Yenen yiyeceğin nereden alındığı ve saklama koşulları da sınıfsal temsiller taşır. Mahalle pazarından ve organik marketlerden temin edilen yiyecek nesnelere, farklı sınıfsal statülere ve farklı yaşam stillerine göndermede bulunur. Alınan bu yiyeceklerin nerede, hangi koşullarda muhafaza edildiği, sembolleşmiş bir başka olgudur. Tel dolapla, buzdolabı; buzdolabının markası ve boyutu, kullanıcıyı anlamlandırır. Türkiye’ye buzdolabının gelişi 1930’lara dayansa da 1950’lerde ancak yaygınlaşabilmiştir. O dönemde bu teknolojik alete bütçe ayırabilecek kadar varıl ailelerin, buzdolaplarını salonlarında sergiledikleri hatırlanırsa yemeğin sınıfsal açıdan güçlü bir gösteren olduğu kolaylıkla anlaşılabilir. Toplumsal sınıf, yiyecek kültürünün her aşamasında kendini etkili biçimde var eder.

Bourdieu, 1970'lerdeki Fransız toplumunu analitik bir biçimde çözümlediği 'Ayrım' isimli eserinde toplumsal sınıfla beğeni arasındaki kuvvetli bağı tartışır. Teorisyen ilgili çalışmasında alt-orta sınıf üyelerinin doyurucu ve lezzetli yemeklerle ilgilendiğini, üst sınıf üyelerinin ise benzerine az rastlanan, egzotik ve sağlıklı yemekler peşinde koştuğunu aktarır (2015, 127). Teorisyene göre masadaki yemeğin sadece estetikliği ya da orijinalliyi değil aynı zamanda yemenin üslubu da sofradaki sınıfların hudutlarını çizer. Halka özgü sofraya samimiyeti 'sofra adabı' endişesine yenik düşer. Örneğin "tabağa en son yemek alan beklenir ve yemek usulca alınır. Tüm yemekler sırasıyla yenir ve rosto, balık, peynir tatlarının biraradalığı önlenir ya da tatlı ikram edilmeden önce sofrada kalan her şey kaldırılır ve kırıntılar dahi süpürülür" (Bourdieu, 2015, 291). Bekleme, sıralı olma, uyumları yakalama ritimleriyle yemek üsluplaştırılır. Böylece saldırıcasına yemek izleniminden kaçınılır. Yemekle ilgili bu kuralsal ilişki kendini samimiyete bırakan 'avamlıktan' çok farklıdır. Koku denetimiyle, uygun sofraya mobilyalarıyla, oturma planıyla, yemeğin ikram edilmesi tarzıyla yemek yeme neredeyse törensel bir eyleme dönüşür. Bu eylem yemeği yalnızca estetize etmez ve bir yandan da masadakilere sessiz bir baskı uygular. Hiyerarşi ve sınıflar, sofraya üzerinden yeniden imlenir. Üst sınıf yemek hazzı için sabrederken alt sınıf anlık tatminlerle ilgilenir. Üst sınıf zaman ve maddi olanak gerektiren egzotik lezzetleri ararken alt sınıf karın doyuran hızlı yemekleri yüceltir. Üst sınıf yemek kültürünü vurgularken alt sınıf madde ve işlevi ön planda tutar.

Habitus, bunu açıklar. Bourdieu sosyolojisinin ana kavramsallaştırmalarından biri olan habitus toplumsal aktörlerin davranma, düşünme, algılama biçimleri olarak içselleştirdikleri toplumsal yapılardır. Gündelik hayattan siyasal alana, beğeniden konuşma tarzına kadar tüm pratikleri yapılandıran içsel yapılar, habitustur. Bireylerin pratiklerini mümkün kılan tarihsel ve yapısal kökler vardır (Bourdieu, 1999). Bourdieu bunu "şefsiz orkestrasyon yani düzenli doğaçlama" olarak tarif eder (Calhoun, 2007:62).

Sosyal sınıfın yiyecek yatkınlıklarını belirlemedeki gücünü kanıtlayan en güçlü sosyolojik tutamakların Bourdieu'ya ait olduğunu söylemek pek de yanlış olamayacaktır. Çünkü teorisyenin 'kültürel sermaye' teorisi de bu konuyu akademik olarak besler. İfade edildiği gibi sosyal sınıf ayrımları yiyecekte temsil edilir ve bireysel tercih gibi düşünülen yemek yatkınlıkları kültürel sermayeyle ilgilidir. Bourdieu, sosyal sınıfın bir kişinin yiyeceklere erişimi üzerindeki ve onlardan zevk alma yetisi üzerindeki tesirini vurgular. Ekonomik sistem, bireyleri farklı sosyal sınıf konumlarına ayırdıkça, bu konumlar da insanların kültürel sermayeye erişimini şekillendirir. Bireyler toplumsal pozisyonlarını sahip oldukları ekonomik ve kültürel sermayeye bağlı olarak kazanırlar (Bourdieu,1995:20-22).

Bu aksiyomla değerlendirildiğinde kültürel sermaye, ekonomik sermayenin eşi olarak bireylerin ve toplumların yemekle ilgili yatkınlıklarını, kültür-

lerini ve yeme davranışlarını etkileme gücüne sahiptir. Bol kepçe lokantalar ile fine dining restoranlara olan rağbet, söz konusu bu ekonomik ve kültürel tarihsel köklerden beslenir.

Ekmek ve Şarap: Dini Bir Sembol Olarak Yiyecek

Din, birtakım Ğretilemlerle ve kurullarla sadece toplumsal yaşamı değil diyetimizi de düzenler. Yiyeceğe ve içeceğe olan müdahalelerini sembolleştiren gerçekleştirir. Beslenmek için tükettiğimiz gıdayı kimi zaman dinsel ve ruhsal olarak sindiririz. Bazen günahlarımızdan arınmak için yeriz ya da günah işlememek için kimi gıda türlerinden ekiniriz.

Örneğin Müslümanlıkta ve Yahudilikte domuz eti yemek (atık ürün tükettiği ve leşil olduğu için trişiniz gibi ciddi hastalıklara sebebiyet verebileceğinden) haram kılınmıştır. Buna ek olarak Hindular da domuzu necis hayvan kabul ederler ve Hindistan’da bu hayvanı genellikle aborjinal insanlar yetiştirip tüketir. Yine Hinduizm sığır eti yemeyi yasaklamıştır ve bu yasak ineğin bu inançtaki kutsallık konumuyla ilgilidir. Hindistan’daki kast sisteminde üst tabakalardakilerin etten kaçınması ve vejetaryen olması gerekir (Beardsworth ve Keil, 2011, s. 339). Etten kaçınmayla ilgili dünya üzerindeki en ayrıntılı çalışmalardan birini yapmış olan Simoons (1961) daha az bilinen dini bir yasaklama olan tavuk ve yumurtaya dair tabuları da ele alır. Seylan’ın Vedaa halkı gibi topluluklarındaki yaygın inanış, kümes hayvanı yemenin ktu sonuçlar doğuracağı yönündedir. Örneğin kırsal Annamese halkı arasında tavuk etinin hamile kadınlar için zehirli olduğu inancı hakimdir. Hristiyanlığın tasfiye ettiği ve Paganlık’la yakından ilgili olan at eti yemek, Avrupa dahil birçok kültürde yasaklanmıştır fakat Müslümanlıkta kafa karışıklığı sürmektedir. Deve eti Müslümanlar arasında tüketilir fakat Uzakdoğu’da dini nedenlerle kaçınılır. Malezya’da yaşayan bir etnik grup olan Dyak halkı geyik karaca gibi hayvanları yemez. Çünkü bu toplumda geyik gibi totem hayvanların öldürülmesi uğursuzluk sayılır (Simoons, 1961, s. 117).

Dinin yiyecek ve beslenme üzerindeki buyurgan etkisi; kutsal metinlerle, dini önderlerle, dinsel mitlerle ve mevcut sağlık bilgilerinin dini yorumlarıyla pekişir (Beşirli, 2017, s. 80). Dinsel kaidelerin yeme pratikleri üzerindeki etkisi, mensuplarına bir ortak kimlik inşa etmesi işleviyle ilgilidir. Bu “dini ortaklık” kimliği yemekteki üretim ve ticaret uygulamalarına dönüşerek bugünkü beslenme davranışlarımızı etkileyebilmektedir.

Örneğin ABD’de yaklaşık kırk yıl önce kahve için normal ve kafeinsiz olarak iki almaşık arasında seçim yapılıyordu. Bugünse kahve satış noktalarında ek aromalar içeren kahvelerin yanı sıra çekirdeklerin yetiştirildikleri ya da kavruldukları yerler arasında da seçim yapılabilir. Bunun öncüsü, halk yoksulluğu için hayırsever çözümler üreten bir sosyal harekettir. Söz konusu sosyal hareket, dini topluluklardan gelen Avrupalı aktivistlerin ortak çaba-

sıyla biçimlenmiştir. Adil ticaret etiketiyle anılan harekete kahve çiftçilerinin de destek vermesi sonunda çiftçiler kooperatiflerini sertifikalandırarak ithalatçılardan ve kavuruculardan prim alırlar. Alıcılar aynı zamanda sertifikalı üretici kooperatiflerine ücret öderler. Kooperatifler hayvanların yaşam alanlarını iyileştirme ve pestisit kullanımını sınırlama gibi çevreci kriterleri karşılarlar. Ayrıca işçilere adil bir ücret ödeyip kooperatifi demokratik bir biçimde yönetmek gibi kıstaslara da uymak durumundadırlar. Bununla beraber kooperatif gelirin bir kısmını sivil halka fayda sağlayacak şekilde; alt yapı ve okul projeleri gibi ihtiyaçlara ayırırlar (Guptill, vd. 2013, s. 229). Adil ticaret hareketinden bu yana benzer gıda üretim ağları birçok ülkeyi kapsayacak şekilde genişlemiştir. Raynolds'a göre (2009) bu dini ortaklık, üreticiler ve alıcılar arasında sürdürülebilir ve onurlu bir sistem kurmasının yanında geleneksel sömürücü ilişkilere bir alternatif üretmiştir.

Benzer biçimde Müslümanlıktaki Ramazan Ayı' da sınıfsal eşitsizliklerin hafifletilmesini amaçlayan bir ortaklık kimliğiyle yeme pratiklerini etkiler. Bu aydaki yemek davranışlarımızı belirleyen unsurlar kimi ritüellerle düzenlenir. Ramazan çadırları, ücretsiz iftar sofraları, sahur ikramları ve yardım kolileriyle biçimlenen ritüeller, bireylerin dindarlığını ölçmesinin yanında, katılımcılarına ortak bir kimlik inşa eder.

Yiyeceklerin sembolik anlamları genellikle bu tarz ritüellerle oluşur ve sürer. Ritüeller bir şeyi temsil eden ve maddi çıktılardan çok ihtiva ettiği sembolizm için gerçekleştirilen toplumsal etkinliklerdir. Örneğin, Hristiyanların komünyon ritüeli, küçük bir parça ekmeği şarapla tüketmeyi gerektirir. Katolikler bu besinlerin transubstantiasyon şeklinde anılan bir süreçle tam olarak İsa'nın etine ve kanına dönüştüğüne inanırlar (Guptill, vd. 2013, s. 31). Diğer Hristiyan mezhebindekilerse bunların sadece sembolik birer temsil olduğuna inanırlar. Her iki durumda da ilgili ritüel bu din için son derece güçlü bir semboldür. Ağızdan alınan ekmeğin ve şarabın türü ve miktarı besleyicilik açısından değerlendirilmez, çünkü asıl amaç inancı sürdürmektir, bağlılığı yenilemektir. Üyeler, ritüele katılarak grubun değerlerini bir kez daha hatırlarlar ve yeni üyeleri topluluğa dahil ederler.

Örneklerdeki gibi dinsel ritüellerin sosyalizasyon sürecindeki etkilerini, dayanışmaya nasıl katkı sunduğunu ve bireye 'biz' olmayı nasıl öğrettiğini inceleyen önemli sosyologlardan biri Durkheim'dir (2005). Ritüeller net bir biçimde belirlenmiş etkinliklerdir. Tekrarlanan bu etkinlikler vasıtasıyla katılımcılarına geçmişteki üyeleriyle sıkı bir bağ hissettirir. Değerleri sürdürmenin, sosyalleşmenin ve grup kimliği sağlamanın etkin bir anahtarıdır. Bu ritüellerin yemek yoluyla devam etmesi, dışardakileri içerdekilere dönüştürür. Yiyecek ritüelleri, böylece toplumsal kimlikler yaratır ve toplumsal dönüşümler için yolaklar gösterir.

Şükran Günü Hindisi: Bir Ulus Sembolü Olarak Yiyecek

Kimliğin ulusal sınırları, ne yendiğine bağlı olarak çizilir ve korunur. Başka uluslara dair hissedilen iyi ve kötü Şeyler yemekle sembolleŐir. Yemek sembolleri nefret, korku, merak ve ilgi içerir. Örneğin Fransızlar İngilizlere “rosbifler” derler. İngilizler de Fransızlara “kurbağa yiyen” diye karşılık verirler. Avrupa’nın çoğuna sorsanız İtalyanlar “makarnacıdır”. Özbekler Afganistan’da “Őehriye yiyen” olarak anılır (Kanık, 2016, s. 88). İŞte yemek milliyetçiliği kavramı bunu anlatır. GloballeŐme sürecinde hem her yerden hem hiçbir yerden gelen yiyecekler önemli bir ticari metaya dönüşmüştür. Bu tecimsel fırtınada uluslar, yiyeceklerin taşıdığı sembollerle tutunmuŐlardır. Uluslararası alanda Türkler Döner kebabla, Japonlar suŐiyle, İtalyanlar pizzayla, Amerikalılar hamburgerle, Güney Koreliler kimiyle tanınır (Long, 2003, s. 376). Fransızlar Şarap içen, Hollandalılar sr içen ve İngilizler ay içenler olarak bu tatsal kategorilerde sembolik yerlerini almış olur. lkeler birbirlerine antipatik gelen yiyecekleriyle görünürler.

Beslenirken sadece biyolojik değil ulusal reseptörler de uyarılır. Bauman’a göre (2012, s.193) bir toplumun üyelerinin kendi uluslarını her zaman ahlaklı, akil, alıŐkan, vicdanlı gibi övgüye layık olarak nitelendirmesi medeniyet tarihinde oldukça yaygındır. Bu halde, besinler ve onların tüketim Şekillerini değerlendirirken etnosentrik tutumlar muhtemeldir. William Graham Sumner’in öncülüğünde kavramsallaŐan etnosentrizm (etnosantrizm) ifadesi, biz-onlar dikotimisine, ‘biz’in daima üstün olduğu düşüncesine dayanır. Değerleri, normları, inançları, tutumları, tarihleri, eğilimleri benzer kişiler ‘biz’i ifade eder. ‘Biz’in oluşması da bir ‘teki’nin varlığına işaret eder. Bireyler bağlı oldukları ulusal normları benimseyerek diğer yemek kültürlerine karşı ayrımcı, önyargılı, sarkastik tutumlar geliştirebilirler.

Etnosentrizm denince akla ilk önce göçmen karşıtlığı, ırkçılık, bağnazlık, totalitarizm gelebilir. Ancak bazen ‘kime karşı’ sorusunun yanıtı, yemek etnosentrizmi olarak karŐıımıza çıkabilir. Uluslararası arenada ülkelerin birbirleri üzerinde tahakküm kurlmalarının ve diplomatik mücadelelerinin izdüŐümü ulusların mutfaklarında yankılanır. Kalıp yargılar, peŐin hükümler, imtiyazlı ya da ayrımcı davranışlar bir yiyecek nesnesine yöneltiler. Çünkü algısal üstünlük diğer ulusların aŐaĐılayıcı biçimde kıyaslanmasını ve ulusal egemenliğe yönelmeyi yansıtabilir (Kosterman ve Feshbach, 1989: 271). Haviland ve diğerlerinden ilhamla; (2008: 802) her grup kendi kültürel mirasındaki yemeği korumak ve diğer gruplarla arasındaki farkları belirginleŐtirmek itkisiyle davranabilir. Fakat yemek milliyetçiliğinin etnosentrik davranışlara yol açmasının olağan bir durum olarak nitelendirilmemesi gerekir.

‘DiŐ gruba’ karşı ulusalcı motivasyonlarla ve yemek üzerinden geliştirilen bu mücadele, i grupta yerini birleştirici bir iŐleve bırakır. Uluslar bünyelerinde farklı etnik, kültürel, dinsel topluluklar barındırdığı için ‘biz’in kim oldu-

ğunu anımsatan ve yeni üyelere entegrasyon, sosyal uyum, aidiyet duyguları veren sembolik yemek ritüellerine sahiptir.

Bu ritüellerden biri ABD'nin ulusal bayramlarından biri olan, her Kasım ayının son Perşembe günü kutlanan Şükran Günü'dür. Bu bayramı; teolojik, sosyolojik ve tarihsel olarak inceleyen araştırmacıların olması yiyecek ritüellerinin ulusal kimlikteki tesirini de gösterir. Şükran Günü sofrasına katılmak, Siskind'e (2002: 42) göre, "bir grup göçmeni, ülkenin 'kuruluşuna' kadar uzanan kültürel bir tarihe bağlayarak Amerikalılara dönüştürür." İlkokul öğretmenleri, göçmen öğrencileri aileleriyle birlikte Şükran Günü'nü kutlamaları yönünde yöreklendirmiş, ders kitaplarında Şükran Günü'nün bir ulusal bileşen olduğu işlenmiş, vaizlerin vaazlarıyla ve okul gösterileriyle hemen her Amerikalının bu ritüele bağlılığı bir ölçüde garantiye alınmıştır (2002: 52). Böylece Şükran Günü'nde yenen geleneksel şekilde doldurulmuş hindi, yenen bir ulusal mirasa dönüşmüştür.

Hızla sanayileşen, kırdan kente doğru gittikçe parçalananan modern aileler, bu tarz yemek ritüellerinde birleşir. Üyeler, bayramlarını kutlamak için kök ailelerinin evlerine gider ve ebeveynlerinin ellerinden çıkmış sembolik yemekleri yerken bir tür 'ailevi etkinliğe' katılmış olurlar. Hem ailelerine hem de uluslarına bağlılığı bu yolla tekrar onaylamış olurlar. Aile güçlü bir toplumun temel harcı olarak yeniden kodlanırken, ulusal dayanışma pekişir. Bu, Benedict Anderson'un '*hayali cemaatleri*'dir. Aileler birbirini tanımayacak, birbirlerinden haberdar olmayacaktır ama yine de her birinin zihninde ulus imajı canlanacaktır.

Et mi, Salata mı? Cinsiyet Sembolü Olarak Yiyecek

Gıda çalışmaları içinde en verimli sorunsallardan biri de yiyeceklerin toplumsal cinsiyetle olan ilişkileridir. Bazı kültürlerde yiyeceklerin kadın ve erkek olarak tanımlanıyor olması dahi bu çalışma alanının ne kadar mümbit olduğunu gösterir. Örneğin Papua Yeni Gine'de besinler; koroko ve haker'a denen iki kategoriye ayrılır. Koroko dişil, hakera ise eril yiyecekleri anlatır. Dişil yiyecekler; doğurgan, ıslak, iridir. Eril yiyecekler ise; yavaş büyüyen, kuru, sert ve doğurgan olmayan besin türleridir (Counihan, 2003, s. 106). Güzellik ideolojisi ve ideal beden imgesi, kadınlara nasıl bir bedene sahip olmaları gerektiğini telkin eder.

Bu ve benzer ideolojik etkiler yüzünden kadın ve erkeklerin yeme davranışları da farklıdır. Örneğin "korfor yiyeceği" üzerinde çalışan Wansink, Cheney ve Chan (2003), erkeklerin rahatlatıcı yiyeceklerinin sıcak yemek ve kadınlarınkinin ise atıştırmalıklar olduğunu tespit etmişlerdir. Araştırmacılar bunu ev içi 'rollerle' ilişkilendirmektedir. Erkekler genellikle başkası (özellikle anne, büyükanne ya da eş gibi kadınlar) tarafından hazırlanan yemekleri yerken bakılma ihtiyaçlarını gidermiş olurlar. Ev halkını besleme rolünün verildiği kadınlar ise atıştırmalıkları bir çeşit şımartılma olarak görmekte ve

onları konfor yiyecekleri olarak seçmektedirler. Bu örneklerden dahi kolaylıkla anlaşılacaktır ki, yiyecekler, aynı zamanda toplumsal cinsiyete yüklenen anlamları içeren ve var olan toplumdaki cinsiyet normlarını yansıtan sembollerdir.

Beslenmek, biyopolitik müdahalelerin hedefindedir. Sağlık ve gzellekle ilgili mitlerle kadınların ve erkeklerin alanları çizilir. Güzellik ideolojisinin telkin ettiği ‘ideal beden’ imgesi kadın ve erkeklerin yeme davranışlarında tesirini gösterir. Bireyler toplumsal cinsiyete dair toplumsal algılarla donatılmış yeme normlarına uyduklarında iyi, uymadıklarında sapmış hissederek. İçselleştirilen yemek kuralları toplumsal cinsiyet kodlarının bir temsilidir. Araştırmalar, kadınların erkeklere göre incelik ve bedenleriyle daha ilgili olduklarını ve bunu yeme davranışlarına daha çok yansıtıklarını göstermektedir. Anorexia ve Bulimia gibi psikiyatride en fazla can kaybına neden olan durumların % 90’ının kadınlarda görülmesi (Vertanian ve ark. 2001, s. 712) bundandır. Kilo, güncel güzellik ölçütlerine göre, bir kadının sosyal statüsünü zedeleyecek bir tuzak gibidir. Bundan dolayı bilhassa kadınlar, halihazırdaki normlarla uyum içinde kalmaya ve ona uygun Şekilde beslenmeye çalışırlar.

Erkekler için de sosyal statüyü temsil eden yeme öğretileri bulunur. Örneğin Bourdieu’ya göre (2015) balık, Fransa’daki alt sınıf üyelerince erkekler için münasip olmayan bir besindir. Balık yemek kılçıklarından ötürü nazik ve yavaş olmayı gerektirir. Oysa erkeksilik ağız dolusu ve koca lokmalarla yemeyi gerektirir. ‘Erkek damağı’ için uygun olan, ettir. Pek çok kültürde et, erkeklikle özdeşleştirilir. Avlanma yaygın olarak erkeğe verilen bir arketip roldür. Avlanma ve et yeme Adams’a göre (2015) erkeğin doğa üzerindeki hakimiyetini sembolize eder.

Charles ve Kerr (1988), konuyla ilgili kapsamlı bir çalışma sunmuşlardır. Cinsiyet ve yaş temeline dayalı yeme değişikliklerini inceledikleri çalışmada araştırmacılar önemli bulgulara erişmişlerdir. İngiltere’de yapılan söz konusu çalışma erkeklerin kadın ve çocuklara kıyasla ‘yüksek statülü besinler’ tükettiklerini kanıtlamıştır. Yüksek statülü besin ettir ve çalışmada et; orta statülü (beyaz et), düşük statülü (sosis ya da hamburger eti) olmak üzere kategorilere ayrılmıştır. Çocuklarla birlikte kadınlar orta statülü etlere, meyveye ve tatlıya daha çok yönelmektedir.

Benzer sonuçlar, Fransa rneğinde Bourdieu’nun çalışmasında vücut bulmuştur. “Kadın için çok et yemek kanı bozar” Fransız sözü, damak tadını ve yeme davranışlarını çepeçevre cinsiyetle kuşatan ataerkil doktrini yansıtır. Et, yiyeceklerin içinde en gcls, en besleyici olanı, en çok kan retenidir ve bu yüzden erkeğindir. Fransa’da kadınların etten küçük parçalar alması beklenirken erkeklere bol kepçe ikram edilir. Benzer biçimde aperatif içkiler erkeklere servis edilirken ağzına kadar doldurulur. Küçük kadehler ve erezlerse kadındır. Sertlik derecesi yükseldikçe peynirler de erkeğe dşer, sala-

talarsa kadınlar içindir (Bourdieu, 2015, 278). Örneklerdeki bu beslenme ve servis biçimleri patriarkal ailedeki güç hiyerarşisini temsil etmektedir.

Yiyeceğin kendisi kadar, kim tarafından nerede ikram edildiği de bir dizi cinsiyet kodlarıyla döşenmiştir. Kanık (2016, s. 84) bunu “tencere yemeği” ve “şefin özel yemeği” imgeleriyle örneklendirir. Tencere yemeği daha çok; cinsiyete dayalı geleneksel işbölümünü çağrıştıran anne yemeğinin adı olmuştur. Şefin özel yemeği ise erkek bir gurme şefi akla getirir. Bu yemek tencere yemeğinden oldukça farklı olarak biriciktir, egzotiktir ve törenseldir. Ekonomik ve beslenme açısından daha yüksek statüdüdür.

“Ben Ölü Hayvan Yemem”: Bir Toplumsal Hareket Sembolü Olarak Yiyecek

Yiyeceğin dini bir temsil olarak irdelendiği daha önceki bölümde, et tüketmenin ya da belli et türleriyle mesafeli olmanın sembolik anlamlarla yüklü olduğu tartışılmıştı. Öyleyse et tüketmenin maksatlı bir şekilde başlı başına reddi de, bir sembolizm örneğidir. Dolayısıyla yiyecek nesnelere temsil güçlerinin irdelendiği bu yazıda elbette ki vejetaryenlik de kendine yer bulmalıdır.

Kimlik ve günlük beslenme rutini farklıdır. Örneğin, bazı insanlar et yemeyebilir ancak kendilerini vejetaryen olarak tanımlamayabilirler. Son yıllarda sığır eti tüketiminde azalma, bitki bazlı et ikamelerinin satışlarında artış gözlemlenmiştir, ancak bu artış, daha fazla insanın vejetaryen olduğu anlamına gelmeyebilir. Ancak bu beslenme biçiminin geleneksel besin sistemi içinde bir başka alternatif olduğu ve taşıyıcıları için ürettiği sembolik bir anlam dünyası olduğu açıktır.

İlkel uygarlıklarda et yemenin gönüllü reddedilişiyle ilgili bildiklerimiz, bu reddetme eyleminin güçlü sembolik anlamlar içerdiğini gösterir. Örneğin MÖ. 580 yılında doğmuş olan Pisagor, ruhun ölümsüz olup diğer canlıların bedenlerine girebileceği inancına sahipti. Bu halde yemek uğruna bir canlıyı öldürmek; tüm canlıların akrabalığını ve cinayeti ima ediyordu. Bu öğretinin, Zerdüştlükten, Hinduizm’den, Mısır ve Babil inanışlarından devşirme olduğu tartışılarsun bu durum Pisagor’un takipçilerinde kati bir vejetaryen hareket başlatmayı başarabilmiştir. Takipçileri, atletik başarı getireceğinden, bol miktarlarda et tüketmenin yaygın olduğu Antik Yunan’da bir tür çevreci hareketin ilk aktivistleri olmuşlardır. İlerleyen yıllarda Helenistik dünyanın ve Roma döneminin önemli karakterleri bu hareketin üyesi olarak karşımıza çıkmıştır. Örneğin Yunan biyograficisi Plutarch onlardan biridir. Et yemeyi, bir sorunsala dönüştürerek et yemekten vazgeçmeyle ilgili felsefi bir eser yazmıştır. Tamamen vejetaryenlik üzerine tematik bir eser yazdığı bilen diğer bir filozof Porphyry’dir. Antik dünyadan aşına olduğumuz bir diğer vejetaryen şahsiyet de Romalı Seneca’dır. Vejetaryenlik, Yunan ve Roma kültüründe elitler tarafından saygın kabul edilen bir öğretiye dönüşmüştür. Rönesans

dönemiyle birlikte klasik düşünürlerin fikirleri giderek daha tesirli olmaya başlamıştır. Fransız hümanist Montaigne, Hollandalı bilim insanı Erasmus, Rönesansın ikonik ismi Leonardo Da Vinci ve İngiliz devlet adamı Thomes More katı birer vejetaryendir.

‘Vejetaryenlik’ terimi ise ilk kez 30 Eylül 1847’de gerçekleşen toplantıda ne çıkararak ‘vejetaryen cemiyeti’ şeklinde kurumsallaşmıştır (Beardsworth ve Keil, 2011, s. 365-371). Artık vejetaryenliğin kitlesel bir olguya dönüştüğünden kolaylıkla söz edilebilir. Bugün dünyada 1,5 milyar vejetaryen olduğu tahmin edilmektedir, ancak bu istatistik insanların sahip olduğu diyet seçenekleri bağlamında ele alınmalıdır (Nezlek ve Forestell, 2020, s. 45).

Vejetaryenler genelde et yemeyen kişi olarak tanımlanmakla beraber, altında yatan sosyolojik dinamikler çok daha komplekstir. Bazıları evresel sklerle vejetaryen olmuşlardır. Hayvansal protein üretimini maksimize etmek için tropik ormanların talan edilmesi, zaten kurak olan alanların tahribatı ve tüm bunların uzun dönemdeki yıkıcı sorunları, çevreci kaygılarla vejetaryenliği ilişkili hale getirmiştir. Bazı vejetaryenlik düşünceleri sağlık meselesiyle ilişkilidir. Etten, sağlıklı kalmak isteğiyle uzak duranlar, etin insanın beslenme sisteminin ‘doğal’ bir parçası olmadığını savunurlar. Et, onlarca patojenik görülür ve hastalıkları önlemenin bir yolu da vejetaryen beslenmektir. Burada, insanın diş ve sindirim yapısının da et ile uyumlu olmadığı iddiası hâkimdir. Vejetaryenliğin bir diğer önemli sebebi de etik düşüncelerle ilgilidir. Beslenmek için hayvanların acı çekmesi gereken durumlar, sadece klasik dönem düşünürlerinin sorunu olmamıştır. Irkçılık, sınıfsal ya da cinsiyete yönelik ayrımcılıklar gibi insan dışındaki varlıklara karşı yapılan ayrımcılıklar da vejetaryen beslenmeyi cazip kılar. Bu noktada hayvan haklarını tartışmak için vejetaryenlik, ahlaki bir temel sunar. Vejetaryen fikrin manevi izlekleri ise çok eski dönemlere dayanır. Budizm, Hinduizm gibi büyük dinlerin yanında, Antik Yunan ve Ortaçağ düşüncesinde de vejetaryenliğin ayak izlerine rastlanır. Örneğin Ortaçağda etin maneviyat üzerindeki tahrip edici etkisi, etin hayvani arzularla ilişkilendirilmesi üzerinden kurgulanmıştır. Asketizm için etten feragat etmek, mistik bir motivasyonla vejetaryen olanlar için hareket noktasıdır.

Gelinen noktada etin; bireylerin değerlerini, ideallerini, dünya görüşlerini ifade ettikleri özel bir alan açtığı ortadadır. Adams (2015) ‘‘Hamburger veya fileto adı altında l hayvan yemekten daha heyecan verici, daha tatmin edici şeyler var.’’ diyerek et yemeyi sorgulayanların et besinini ‘l hayvan’ şeklinde sembolize ederek olumsuz bir temsil ürettiklerini söyler (akt. Knk, 2019, s. 83). Et yemeye karşı çıkanlar, kendileriyle benzer yeme pratiklerine sahip olanlarla toplumsallaşmaya meyyaldir. Bu noktada vejetaryenler, yemek davranışları üzerinden belli topluluklara bağlanarak kendilerine bir sosyal kimlik yaratmalarının yanı sıra, bu yönde bir toplumsal hareketin eyleyicisi de olmuşlardır.

Chuck, Fernandes ve Hyers (2016, s. 425), insanların beslenme tercihlerinin zamanla onların felsefi görüşlerini de etkileyen ve sonunda aktivizme dönüşebilen bir “taşma etkisi” taşıdığını vurgular. Yemek yeme genel olarak sosyal bir eylemdir ve kamusal alanda görünür. Bu durum, vejetaryenlerin kendilerini bir biçimde görmelerine ve başkaları tarafından da bu biçimde algılanmalarına neden olmuştur. Bu noktada kişinin kendini ‘vejetaryen’ olarak tanımlaması toplumsal bir temsil rolü görür.

Vejetaryenliğin çağdaş boyutlarını inceleyen az sayıdaki ampirik çalışma, bu beslenme tercihinin bir kimlik modeli önerdiğini ortaya koymaktadır. Örneğin Nezlek ve Forestell (2020), vejetaryenliğin oy kullanma davranışıyla olan güçlü bağlantısını keşfedebilmişlerdir. ABD’nin son başkanlık seçimlerinde etçil beslenenler, vejetaryen ve/ya veganlara olanlara göre muhafazakar politikaları ve Trump’ın kararlarını daha çok onaylamış, vejetaryenler ise liberal politikaları daha çok desteklemiştir. Araştırmacılar, etçil beslenen kimselerin otoriter ve muhafazakar olmaya daha eğilimli olduklarını tartışmışlardır.

SONUÇ

Bu bölümde beslenmenin sadece biyolojik bir eylem olmadığı aynı zamanda sosyolojik yapılardan oldukça etkilenen, sosyal bir eylem olduğu serimlenirken, yiyecekler yarattıkları temsil alanlarıyla da tartışılmıştır. Tüm canlı organizmaların davranışları dürtü ve ihtiyaçlarla ortaya çıksa da temelde toplumsal bir yön taşır. Sosyal sonuçlar doğuran ve sosyal nitelikli olan yemek yeme eylemi, yiyecek nesnelere atfedilen anlamlarla sembolik birer işaretleyiciye dönüşür. Bir kişi bir yiyecek nesnesini seçerken aslında geçmiş ve geleceği arasında ya da bireyselliği ve toplumsallığı arasındaki bir imgeleme yönelir.

Yiyecek, sembolik anlamlarından kolayca arınamaz. İnsanlar yiyeceğe özel anlamlar yükleyerek ve yemeği toplumsal etkileşimler aracılığıyla sergileyerek bir kimlik kurgularlar. Yemek yeme sadece bedeni değil zihni ve ruhu da doyurur. Bireyler yiyeceği; kültürel, etnik, dini, sınıfsal, ulusal, cinsiyetçi anlamlarıyla birlikte yer. Üstelik yemek sadece bunlar gibi makro yapıları değil; göçmenlik kimliği, mesleki kimlik ve hamilelik kimliği gibi yaşam döngüsündeki yeni eşiklerle ilgili bireysel bir kimliğe de içkin olabilir. Hatta bazı markalar ve ürünler bile yemek pratikleri için özel birer semboldür. Örneğin Oreo ve Coca Cola üzerine yapılmış çalışmalar bunu kanıtlar. Amerika’nın en bilinen ve sevilen bu markalarını tüketirken bireyler, birbirlerine benzer sembolik mesajlar iletirler. Bu mesaj; çocukluklarıyla ve aile imgeleriyle yüklü olan nostaljik kimlikleriyle ilgilidir.

Küresel tornadoda bireyler, kimliklerini sürdürme, anlamlı sosyal ya da bireysel kimlikler oluşturma sürecinde giderek zorlanmaya başlamışlardır. Topluluklarından giderek daha fazla kopan insanlar belli yiyecekleri tüke-

tirken; bedenleri, zihinleri ve kimlikleri üzerinde kontrol sağlayarak (Goffman'dan mülhem) bir lde izlenim yönetimi de yaparlar. Toplumlar giderek daha fazla tüketime dayalı hale geldiği için, bununla koŐut biçimde insanlar da giderek artan Şekilde tükettikleri ile tanımlanırlar. Yemek bu noktada tipik ve kritik bir yer işgal eder.

Tükettiğimiz yemek, onu kiminle, nerede, nasıl yediğimiz yarattığı temsil alanlarıyla sosyal kimlikleri işaretler. Bu sebeple yiyecek ve yeme, bireylerin yaşamlarında giderek daha farklı roller oynamaya başlamıştır. Dolayısıyla gıdalar ve yeme pratikleri, geçmişi okumaya imkan veren, makro ve mikro düzeydeki yapıları gösteren, toplumsal sistemleri, işleyişi ve toplumsal davranışları kayıt altına alan önemli bir tarihsel malzeme olarak değerlendirilmelidir. Yemeyi ve yiyeceği bu aksiyomla analiz eden yeni çalışmalar; sosyolojinin toplumu anlamak noktasında hareket alanını güçlendirecek bilimsel bir katkı sunacaktır.

KAYNAKÇA

- Adams, J. C. (2015). *Etin cinsel politikası* (M. E. Boyacıoğlu & G. Tezcan, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Beardsworth, A., & Keil, T. (2011). *Yemek sosyolojisi: yemek ve toplum çalışmasına bir davet*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Bauman, Z. (2012). *Sosyolojik düşünmek* (A. Yılmaz, Çev., 8. Basım). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal çalışma 1998 yılında yayımlanmıştır).
- Beşirli, H. (2017). *Yemek sosyolojisi: Yiyeceklere ve mutfığa sosyolojik bakış*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Bordo, S. (1993). *Unbearable weight: Feminism, western culture, and the body*. Berkeley: University of California Press.
- Bourdieu, P. (1995). *Pratik nedenler* (H. Tufan, Çev.). İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- Bourdieu, P. (1999). *Outline of a theory of practice* (R. Nice, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (2015). *Ayırım, beğeni yargısının toplumsal eleştirisi* (D. Fırat & G. Berkurt, Çev.). İstanbul: Heretik Yayınları.
- Calhoun, C. (2007). Bourdieu sosyolojisinin ana hatları. In *Ocak ve zanaat: Pierre Bourdieu derlemesi*, (s. 25-45). G. Çetin, E. Göker, A. Arlı & Ü. Tatlıcan (Der.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Caplan, P. (Ed.). (1997). *Food, health, and identity*. London: Routledge.
- Charles, N., & Kerr, M. (1988). *Women, food and families*. New York: St. Martin's Press.
- Counihan, C., & Kaplan, S. (Eds.). (1998). *Food and gender: Identity and power*. Amsterdam: Harwood Academic Publishers.
- Chuck, C., Fernandes, S. A., & Hyers, L. L. (2016). Awakening to the politics of food: Politicized diet as social identity. *Appetite*, 107, 425-436.
- Durkheim, E. (2005). *Dini hayatın ilkel biçimleri* (F. Aydın, Çev.). İstanbul: Ataç Yayın.
- Elias, N. (2000). *Uygurluk süreci* (E. Ateşman, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Fischler, C. (1988). Food, self and identity. *Social Science Information*, 27, 275-292.
- Geertz, C. (2010). *Kültürlerin yorumlanması* (H. Gür, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Guptill, A. E., Copelton, D., & Lucal, B. (2013). *Food and society: Principles and paradoxes*. UK: Polity Press.
- Hall, S. (1990). Cultural identity and diaspora. In *Identity: Community, culture, difference*, (pp. 222-237). J. Rutherford (Ed.), London: Lawrence & Wishart.
- Haviland, W. A., Prins, H. E. L., Walrath, D., & McBride, B. (2008). *Kültürel antropoloji* (İ. D. Erguvan Sarioğlu, Çev.). İstanbul: Kaknüs Yayınları. (Orijinal çalışma 1974 yılında yayımlanmıştır).

- Howard, J. (2000). The social psychology of identities. *Annual Review of Sociology*, 26, 367-393.
- Kanık, İ. (2016). *Gastro gösteri*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kosterman, R., & Feshbach, S. (1989). Toward a measure of patriotic and nationalistic attitudes. *Political Psychology*, 10(2), 252-274.
- Long, M. L. (2003). Symbol, food as. In *Encyclopedia of food and culture*, S. H. Katz (Ed.), (Vol. 3, pp. 232-240). Thomson Learning and The Gale Group.
- Lupton, D. (1996). *Food, the body and the self*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Mennell, S., Murcott, A., & van Otterloo, A. H. (1992). *The sociology of food: Eating, diet and culture*. London: Sage Publications.
- Nezlek, J. B., & Forestell, C. (2020). Vegetarianism as a social identity. *Current Opinion in Food Science*, 33, 45-51.
- Raynolds, L. T. (2009). Mainstreaming Fair Trade coffee: From partnership to traceability. *World Development*, 37(6), 1083-1093.
- Ritzer, G. (2013). *Modern sosyoloji kuramları* (H. Hülür, Çev.). Ankara: De Ki Basım Yayım.
- Simoons, F. J. (1961). *Eat not this flesh: Food avoidances from prehistory to the present*. Madison: University of Wisconsin Press
- Siskind, J. (2002). The invention of Thanksgiving: A ritual of American nationality. In *Food in the USA* (pp. 41-58). C. Counihan (Ed.), New York: Routledge.
- Kiple, K. F., & Ornelas, K. C. (Eds.). (2001). *The Cambridge world history of food* (Vol. 2). Cambridge: Cambridge University Press.
- Vertanian, L. R., Giant, C. L., & Passino, R. M. (2001). Ally McBeal vs. Arnold Schwarzenegger: Comparing mass media, interpersonal feedback and gender as predictors of satisfaction with body thinness and muscularity. *Social Behavior and Personality*, 29(7), 711-724.
- Warde, A., Martens, L., & Olsen, W. (1999). Consumption and the problem of variety: Cultural omnivorousness, social distinction and dining out. *Sociology*, 33(1), 105-127.
- Wansink, B., Cheney, M. M., & Chan, N. (2003). Exploring comfort food preferences across age and gender. *Physiology and Behavior*, 79, 739-747.



Bölüm 7

EKSEN ÇAĞI VE MODERNİTE: FELSEFİ TEMELLER VE TOPLUMSAL UYGULAMALAR

Ahmet Küçük¹

¹ Öğr.Gör.Dr. Ahmet Küçük, Düzce Üniversitesi Hâkime Erciyas YDYO,
ORCID: [0009-0008-3532-4116](https://orcid.org/0009-0008-3532-4116)

1. Giriş

1.1. Çalışmanın amacı ve kapsamı

Günümüz modern toplumları, bireysel özgürlük ve toplumsal dayanışma arasında giderek artan bir gerilimle karşı karşıya kalmaktadır. Bir yandan bireyselleşme süreçleri, kişisel özerklik ve kendini gerçekleştirme ideallerini ön plana çıkarırken, diğer yandan toplumsal bağların zayıflaması ve dayanışmanın azalması gibi sorunları beraberinde getirmektedir. Bu çalışma, söz konusu gerilimi ele almakta ve bu gerilimin çözümünde Eksen Çağı düşüncesinin potansiyel rolünü incelemektedir.

Bu bağlamda, çalışma özellikle Jürgen Habermas'ın Eksen Çağı'na yaklaşımını ve onun 2019 yılında yayınlanan "Auch eine Geschichte der Philosophie" (Felsefenin Bir Başka Tarihi) adlı eserinde Eksen Çağı'na yaptığı vurguyu merkeze almaktadır. Habermas'ın düşüncelerini temel alarak, Eksen Çağı'nın evrensel ahlak anlayışları, rasyonel düşünce gelenekleri ve transandantal fikirlerin günümüz toplumsal sorunlarının çözümüne nasıl uygulanabileceği araştırılacaktır.

1.2. Çalışmanın önemi

Çalışma, birkaç açıdan önem taşımaktadır. Öncelikle, günümüz toplumlarında giderek derinleşen bireyselleşme ve toplumsal dayanışma arasındaki gerilim, sosyal uyum ve demokratik işleyiş açısından ciddi sorunlar yaratmaktadır. Bu gerilimin çözülmesi, sağlıklı ve sürdürülebilir toplumların inşası için hayati önem taşımaktadır.

İkinci olarak, Eksen Çağı düşüncesinin bu soruna potansiyel çözümler sunma kapasitesi, tarihsel düşünce geleneklerinin güncel sorunlara nasıl uygulanabileceğine dair önemli bir örnek teşkil etmektedir. Bu yaklaşım, felsefe tarihinin sadece akademik bir ilgi alanı olmaktan çıkıp, pratik toplumsal sorunların çözümünde aktif rol oynayabileceğini göstermektedir.

Üçüncüsü, Habermas'ın çalışmaları, özellikle de "Auch eine Geschichte der Philosophie" eseri, Eksen Çağı düşüncesinin modern bağlamda yeniden yorumlanması konusunda önemli bir katkı sunmaktadır. Bu çalışma aynı zamanda, Habermas'ın yaklaşımını derinlemesine inceleyerek, onun düşüncelerinin güncel tartışmalara nasıl uygulanabileceğini göstermeyi amaçlamaktadır.

Dördüncüsü, bu araştırma disiplinlerarası bir yaklaşım benimseyerek felsefe, sosyoloji ve siyaset bilimi alanlarını bir araya getirmektedir. Bu entegre bakış açısı, karmaşık toplumsal sorunların daha kapsamlı bir şekilde anlaşılmasına ve çözüm önerilerinin geliştirilmesine olanak tanımaktadır.

Son olarak, bu çalışma küreselleşen dünyada kültürlerarası diyalog ve evrensel etik anlayışının geliştirilmesine potansiyel bir katkı sunmaktadır.

Eksen Çağı düşüncesinin farklı kültürlerde eşzamanlı olarak ortaya çıkması, günümüzde de kültürler arası ortak bir zemin bulma çabalarına ilham verebilir.

1.3. Habermas'ın Eksen Çağı'na yaklaşımı

Jürgen Habermas, çağdaş felsefenin en önemli temsilcilerinden biri olarak, Eksen Çağı kavramını kendi düşünce sisteminde önemli bir yere oturtmuştur. Özellikle “Auch eine Geschichte der Philosophie” adlı eserinde Eksen Çağı'na yaptığı vurgu, onun modernite, rasyonalite ve iletişimsel eylem teorilerine önemli bir tarihsel arka plan sağlamaktadır.

Habermas, Eksen Çağı'nı sadece tarihsel bir dönem olarak değil, aynı zamanda modern düşüncenin temellerinin atıldığı kritik bir dönüm noktası olarak görmektedir. Ona göre, bu dönemde ortaya çıkan evrensel ahlak anlayışları, rasyonel düşünce gelenekleri ve transandantal fikirler, günümüz toplumlarının karşılaştığı sorunların hem kaynağı hem de potansiyel çözümü olarak değerlendirilebilir.

Bu çalışmada, Habermas'ın Eksen Çağı yaklaşımını detaylı bir şekilde inceleyerek, onun bu tarihsel mirası nasıl yorumladığını ve güncel toplumsal sorunlara nasıl uyguladığını araştırılacaktır. Özellikle, iletişimsel eylem teorisi, müzakereci demokrasi modeli ve post seküler toplum anlayışı gibi Habermas'ın temel kavramlarının Eksen Çağı düşüncesiyle olan bağlantılarını ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

Bu giriş bölümünün ardından, çalışmamız Eksen Çağı'nın temel özelliklerini ele alacak, Habermas'ın “Auch eine Geschichte der Philosophie” eserindeki yaklaşımını derinlemesine inceleyecek ve modern toplumlardaki bireyselleşme ve dayanışma gerilimi analiz edilecektir. Daha sonra, Eksen Çağı düşüncesinin günümüz sorunlarına nasıl uygulanabileceği tartışılacak ve Habermas'ın çözüm önerilerini değerlendirecektir. Son olarak, bu yaklaşımın güçlü yönlerini ve potansiyel sınırlılıkları eleştirel bir bakış açısıyla ele alınacaktır.

2. Eksen Çağı'nın Temel Özellikleri

2.1. Tarihsel bağlam ve önemi

Eksen Çağı kavramı, ilk olarak Alman filozofu Karl Jaspers tarafından 1949 yılında yayımlanan “Vom Ursprung und Ziel der Geschichte” (Tarihin Kökeni ve Hedefi) adlı eserinde ortaya atılmıştır (Jaspers, 1949). Jaspers, bu kavramla MÖ 800 ile MÖ 200 yılları arasındaki dönemi kastetmektedir. Bu dönem, insanlık tarihinde eşzamanlı olarak farklı medeniyetlerde ortaya çıkan büyük düşünsel ve spiritüel dönüşümleri ifade eder.

Eksen Çağı, dünya tarihinde benzersiz bir dönemdir çünkü bu süreçte, birbirinden bağımsız olarak gelişen farklı medeniyetlerde benzer felsefi ve

dini düşünceler ortaya çıkmıştır. Bu dönem, Çin’de Konfüçyüs ve Lao Tzu, Hindistan’da Buda ve Upanişadlar, İran’da Zerdüş, İsrail’de peygamberler ve Yunanistan’da Sokrates öncesi filozoflar gibi büyük düşünürlerin ve öğretilerin ortaya çıktığı zamana denk gelir (Eisenstadt, 2012).

Bu dönemin önemi, insanlığın düşünce tarihinde bir dönüm noktası olmasından kaynaklanır. Eksen Çağı’nda ortaya çıkan fikirler, günümüz dünya görüşlerinin, etik anlayışlarının ve felsefi düşüncelerinin temelini oluşturur. Bu dönemde, insanlar ilk kez evrenin ve insan varoluşunun doğasını sistematik bir şekilde sorgulamaya başlamış, ahlaki ve etik normları rasyonel bir temele oturtma çabası içine girmişlerdir (Bellah & Joas, 2012).

Eksen Çağı’nın bir diğer önemli özelliği, transandantal düşüncenin ortaya çıkmasıdır. Bu dönemde, insanlar ilk kez aşkın bir gerçeklik fikri geliştirmiş ve gündelik yaşamın ötesinde bir anlam arayışına girmişlerdir. Bu, dini ve felsefi düşüncede büyük bir dönüşüme yol açmış, monoteist dinlerin ve evrensel ahlak anlayışlarının temellerini atmıştır (Arnason vd., 2005).

2.2. Eksen Çağı’nın düşünsel mirası

Eksen Çağı’nın düşünsel mirası, günümüz dünya görüşlerini ve felsefi anlayışlarını derinden etkilemeye devam etmektedir. Bu mirasın temel unsurları şunlardır:

a) Rasyonel düşüncenin yükselişi: Eksen Çağı, mitolojik düşünceden rasyonel düşünceye geçişin başlangıcını temsil eder. Bu dönemde, insanlar doğa olaylarını ve toplumsal fenomenleri mitolojik açıklamalardan ziyade rasyonel nedensellik ilişkileriyle açıklamaya başlamışlardır. Örneğin, Yunan felsefesinde Thales ve diğer Sokrat öncesi filozoflar, doğa olaylarını doğüstü güçlerle değil, doğal nedenlerle açıklamaya çalışmışlardır (Vernant, 1982).

b) Evrensel ahlak anlayışının gelişimi: Eksen Çağı düşünürleri, yerel ve kabile temelli ahlak anlayışlarının ötesine geçerek, evrensel geçerliliği olan etik ilkeler geliştirmeye çalışmışlardır. Örneğin, Konfüçyüs’ün “altın kural”ı veya Buda’nın evrensel merhamet öğretisi, tüm insanlığı kapsayan ahlak anlayışların temelini oluşturmuştur (Armstrong, 2006).

c) Bireysel bilinç ve sorumluluk fikri: Bu dönemde, bireyin kendi eylemlerinden sorumlu olduğu ve kişisel dönüşüm yoluyla manevi gelişim sağlayabileceği fikri ortaya çıkmıştır. Bu, daha sonraki dönemlerde bireysel haklar ve özgürlükler kavramlarının gelişmesine zemin hazırlamıştır (Taylor, 1989).

d) Transandantal düşünce: Eksen Çağı düşünürleri, gündelik yaşamın ötesinde aşkın bir gerçeklik fikri geliştirmişlerdir. Bu, daha sonraki monoteist dinlerin ve felsefi idealizmin temelini oluşturmuştur. Örneğin, Platon’un idealar dünyası kavramı veya Upanişadların Brahman anlayışı, bu transandantal düşüncenin örnekleridir (Eisenstadt, 2012).

e) Eleştirel düşüncenin ortaya çıkışı: Bu dönemde, mevcut toplumsal düzeni ve geleneksel inançları sorgulayan eleştirel düşünce geleneği ortaya çıkmıştır. Sokrates'in sorgulayıcı yöntemi veya Buda'nın geleneksel Hindu inançlarını eleştirmesi, bu eleştirel düşünce geleneğinin örnekleridir (Bellah, 2011).

Habermas, "Auch eine Geschichte der Philosophie" eserinde, Eksen Çağının bu düşünsel mirasının modern düşünce üzerindeki etkilerini detaylı bir şekilde incelemektedir. Ona göre, Eksen Çağında ortaya çıkan rasyonel düşünce ve evrensel etik anlayışları, modern demokrasi, insan hakları ve iletişimsel rasyonalite kavramlarının tarihsel kökenlerini oluşturmaktadır (Habermas, 2019).

Eksen Çağının düşünsel mirası, günümüzde de toplumsal ve felsefi tartışmaların merkezinde yer almaya devam etmektedir. Özellikle küreselleşme çağında, farklı kültürlerin ve medeniyetlerin bir arada yaşama zorunluluğu, Eksen Çağının evrensel ahlak anlayışlarına ilgiyi artırmıştır. Bu bağlamda, Eksen Çağı düşüncesi, artan bireyselleşme ile toplumsal dayanışma arasındaki gerilimi çözmek için potansiyel bir kaynak olarak değerlendirilmektedir (Taylor, 2007).

Eksen Çağının düşünsel mirası, sadece tarihsel bir öneme sahip değil, aynı zamanda günümüz toplumlarının karşılaştığı sorunlara çözüm üretmede de önemli bir kaynak olma potansiyelini de içinde barındırmaktadır. Bu nedenle, Habermas'ın da vurguladığı gibi, Eksen Çağı düşüncesinin güncel bağlamda yeniden yorumlanması ve uygulanması, modern toplumların karşılaştığı ortak problemlerin aşılmasında kritik bir rol oynayabilir.

3. Habermas'ın "Auch eine Geschichte der Philosophie" Eserinde Eksen Çağı

3.1. Eserin genel çerçevesi

Jürgen Habermas'ın "Auch eine Geschichte der Philosophie" (Felsefenin Bir Başka Tarihi) adlı eseri, 2019 yılında yayımlanmış olup, felsefe tarihini yeni bir perspektiften ele alan kapsamlı bir çalışmadır. Bu eser, Habermas'ın düşünce hayatının olgunluk döneminin bir ürünü olarak görülebilir ve onun felsefe, din ve toplum üzerine düşüncelerinin bir sentezini sunar

Eser, iki ciltlik bir yapıya sahiptir ve toplam 1700 sayfayı aşkın bir hacme sahiptir. İlk cilt, "Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen" (İnanç ve Bilginin Batı Konstelasyonu) başlığını taşıyarak, ikinci cilt "Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen" (Rasyonel Özgürlük. İnanç ve Bilgi Üzerine Söylemin İzleri) başlığını taşımaktadır.

Habermas, bu eserinde felsefe tarihini sadece kronolojik bir sırayla anlatmak yerine, inanç ve bilgi arasındaki ilişkiyi merkeze alarak yeni bir okuma

gerçekleştirir. Bu yaklaşım, onun daha önceki çalışmalarında geliştirdiği ilişimsel eylem teorisi ve post seküler toplum anlayışıyla da uyumludur (Cooke, 2006).

Eserin temel argümanlarından biri, modern rasyonalitenin kökenlerinin sadece Aydınlanma döneminde değil, çok daha eskilerde, Eksen Çağında aranması gerektiğidir. Habermas, bu argümanı geliştirirken Karl Jaspers'in Eksen Çağı kavramını merkeze alır ve bu kavramı kendi felsefi sistemine entegre eder.

3.2. Habermas'ın Eksen Çağı'na yaptığı vurgu

Habermas, "Auch eine Geschichte der Philosophie" eserinde Eksen Çağı'nı modern düşüncenin temellerinin atıldığı kritik bir dönüm noktası olarak ele alır. Ona göre, bu dönem modern rasyonalitenin kökenlerini barındırır ve Aydınlanma rasyonalitesinin temelini oluşturur. Habermas, Eksen Çağında ortaya çıkan evrensel etik anlayışlarının, modern insan hakları ve evrensel ahlak Özkul (2009) kavramlarının tarihsel öncüleri olduğunu savunur. Ayrıca, bu dönemde inanç ve bilgi arasındaki ilişkinin yeniden tanımlandığını, mitolojik düşünceden rasyonel düşünceye geçişin başladığını, ancak dini düşüncenin tamamen reddedilmek yerine yeni bir bağlamda yorumlandığını belirtir. Habermas'a göre, Eksen Çağında ortaya çıkan transandantal düşünce, sonraki felsefi ve dini geleneklerin temelini oluşturmuştur. Son olarak, bu dönemde gelişen eleştirel düşünce geleneğinin, modern demokratik toplumların temelindeki müzakereci rasyonalite için bir model oluşturduğunu savunur. Habermas'ın bu vurguları, Eksen Çağı'nın sadece tarihsel bir dönem değil, aynı zamanda modern düşüncenin şekillenmesinde kilit bir rol oynayan bir süreç olduğunu göstermektedir (Habermas, 2019).

3.3. Eksen Çağı düşüncesinin modern felsefeye etkisi

Habermas'ın "Auch eine Geschichte der Philosophie" eserinde vurguladığı gibi, Eksen Çağı düşüncesinin modern felsefeye etkisi oldukça derindir ve çok yönlüdür. Bu etkileri şu başlıklar altında incelemek mümkündür:

a) Rasyonalite anlayışı: Eksen Çağında ortaya çıkan sistematik düşünce ve eleştirel sorgulama geleneği, modern rasyonalite anlayışının temelini oluşturur. Habermas'a göre, Sokrates'in diyalektik yöntemi veya Buda'nın analitik yaklaşımı, modern bilimsel düşüncenin öncüleri olarak görülebilir (Habermas, 2019). Bu bağlamda, Karl Popper'in eleştirel rasyonalizmi veya Thomas Kuhn'un bilimsel paradigmalarda teorisi gibi modern bilim felsefesi yaklaşımlarının kökenlerini Eksen Çağı düşüncesinde bulabiliriz (Popper, 2005; Kuhn, 1962).

b) Etik ve ahlak felsefesi: Eksen Çağında geliştirilen evrensel etik anlayışları, modern etik teorilerinin temelini oluşturur. Örneğin, Kant'ın kategorik imperatifi, Konfüçyüs'ün "altın kural"ının bir yansıması olarak görülebilir

(Kant, 1870). Benzer şekilde, Peter Singer'in evrensel etik anlayışı veya John Rawls'ın adalet teorisi gibi çağdaş etik yaklaşımlar, Eksen Çağı düşüncesinin mirasını taşır (Singer, 1981; Rawls, 1971).

c) Siyaset felsefesi: Eksen Çağı düşüncesinin siyaset felsefesine etkisi, özellikle adalet, eşitlik ve özgürlük kavramlarının gelişiminde görülebilir. Habermas'ın kendi müzakereci demokrasi modeli de, Eksen Çağı'nda ortaya çıkan diyalog ve rasyonel tartışma geleneklerinden ilham alır (Habermas, 2015). Benzer şekilde, Hannah Arendt'in kamusal alan teorisi veya Amartya Sen'in kapasite yaklaşımı gibi çağdaş siyaset felsefesi yaklaşımları, Eksen Çağı düşüncesinin mirasını taşır (Arendt, 1958; Sen, 1999).

d) Din felsefesi: Eksen Çağı'nda ortaya çıkan transandantal düşünce, modern din felsefesinin temelini oluşturur. Habermas'ın postsecular toplum anlayışı, Eksen Çağı'nda başlayan inanç ve bilgi arasındaki diyalogun modern bir yorumu olarak görülebilir (Habermas, 2008). Ayrıca, William James'in dini deneyim teorisi veya Paul Tillich'in varoluşçu teolojisi gibi modern din felsefesi yaklaşımları, Eksen Çağı düşüncesinin izlerini taşır (James, 1902; Tillich, 1951).

e) Epistemoloji: Eksen Çağı düşüncesinin modern epistemolojiye etkisi, özellikle bilginin doğası ve sınırları üzerine yapılan tartışmalarda görülebilir. Örneğin, Descartes'ın metodolojik şüpheciliği veya Hume'un nedensellik eleştirisi, Eksen Çağı'nda başlayan eleştirel düşünce geleneğinin devamı olarak görülebilir (Descartes, 1641; Hume, 2016).

f) Varoluş felsefesi: Eksen Çağı düşüncesinin insan varoluşuna dair sorgulamaları, modern varoluş felsefesinin temelini oluşturur. Habermas'a göre, Buda'nın ıstırap üzerine düşünceleri veya Sokrates'in "sorgulanmamış bir hayat yaşamaya değmez" sözü, modern varoluşçuluğun öncülleri olarak görülebilir (Habermas, 2019). Bu bağlamda, Sartre'ın özgürlük ve sorumluluk üzerine düşünceleri veya Heidegger'in Dasein kavramı, Eksen Çağı düşüncesinin modern yansımaları olarak değerlendirilebilir (Sartre, 1943; Heidegger, 1927).

Habermas'ın "Auch eine Geschichte der Philosophie" eserinde vurguladığı gibi, Eksen Çağı düşüncesi modern felsefenin hemen hemen her alanını derinden etkilemiştir. Bu etki, sadece tarihsel bir miras olmanın ötesinde, günümüz felsefi tartışmalarını da şekillendirmeye devam etmektedir. Habermas'ın yaklaşımı, bu tarihsel mirası yeniden değerlendirerek, modern toplumların karşılaştığı sorunlara çözüm üretmede kullanma potansiyelini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, Eksen Çağı düşüncesinin yeniden yorumlanması ve güncel bağlamda uygulanması, özellikle bireyselleşme ve toplumsal dayanışma arasındaki gerilimin çözülmesi gibi çağdaş sorunlara ışık tutabilir.

4. Modern Toplumlarda Bireyselleşme ve Dayanışma Gerilimi

4.1. Bireyselleşmenin tarihsel gelişimi

Bireyselleşme, modern toplumların en belirgin özelliklerinden biridir ve tarihsel olarak uzun bir gelişim sürecinin sonucudur. Bu süreç, Aydınlanma döneminde başlayıp günümüze kadar uzanan ve bireyi toplumsal yapıların merkezine yerleştiren bir dönüşümü ifade eder.

Bireyselleşmenin kökenleri, Rönesans ve Reformasyon hareketlerine kadar uzanır. Bu dönemde, insanın akıl ve irade sahibi bir varlık olarak görülmesi, bireyin öneminin artmasına yol açmıştır (Taylor, 1989). Ancak bireyselleşmenin gerçek anlamda ivme kazanması, Aydınlanma döneminde olmuştur. Immanuel Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" adlı makalesinde vurguladığı gibi, bu dönem "insanın kendi aklını kullanma cesaretini göstermesi" olarak tanımlanmıştır (Kant, 1870).

19. yüzyılda, sanayi devrimi ve kentleşme ile birlikte bireyselleşme süreci hız kazanmıştır. Bu dönemde, geleneksel toplumsal bağların zayıflaması ve bireylerin kendi kaderlerini belirleme özgürlüğünün artması, bireyselleşmeyi daha da pekiştirmiştir (Durkheim, 2000).

20. yüzyılda ise, tüketim toplumunun ortaya çıkışı ve kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması, bireyselleşme sürecini yeni bir boyuta taşımıştır. Bu dönemde, bireysel kimlik ve yaşam tarzı seçimleri, toplumsal konumun belirlenmesinde giderek daha önemli hale gelmiştir (Giddens, 1991).

Günümüzde, dijital teknolojilerin ve sosyal medyanın yaygınlaşması, bireyselleşme sürecini daha da derinleştirmiştir. Bu yeni ortam, bireylere kendilerini ifade etme ve kişisel markalarını oluşturma konusunda benzersiz fırsatlar sunarken, aynı zamanda toplumsal bağların daha da zayıflamasına yol açmıştır (Bauman, 2000).

4.2. Toplumsal dayanışmanın önemi ve zorlukları

Toplumsal dayanışma, bir toplumun sağlıklı işleyişi ve devamlılığı için hayati öneme sahiptir. Emile Durkheim'in klasik çalışmasında belirttiği gibi, dayanışma, toplumsal düzenin ve uyumun temelidir (Durkheim, 2000). Dayanışma, toplum üyelerinin birbirlerine karşı sorumluluk hissetmelerini, ortak değerler etrafında birleşmelerini ve kolektif eylemde bulunmalarını sağlar.

Toplumsal dayanışmanın önemi şu noktalarda özetlenebilir:

a) Sosyal uyum: Dayanışma, toplumsal çatışmaları azaltır ve farklı gruplar arasında köprüler kurar (Putnam, 2000).

b) Ekonomik istikrar: Güçlü bir dayanışma duygusu, ekonomik krizlerde toplumun direncini artırır ve kaynakların daha adil dağıtılmasını sağlar.

(Polanyi, 1944).

c) Demokratik katılım: Dayanışma, vatandaşların siyasi süreçlere aktif katılımını teşvik eder ve sivil toplumu güçlendirir (Habermas, 2015).

d) Psikolojik iyi oluş: Güçlü toplumsal bağlar, bireylerin psikolojik sağlığını olumlu yönde etkiler ve yalnızlık duygusunu azaltır (Putnam, 2000).

Ancak, modern toplumlarda toplumsal dayanışmayı sağlamak giderek zorlaşmaktadır. Bu zorluklar şunları içerir:

a) Bireyselleşmenin artması: Bireysel özgürlük ve özerkliğin ön plana çıkması, kolektif değerleri zayıflatabilir (Beck, 1992).

b) Küreselleşme: Ekonomik ve kültürel küreselleşme, yerel toplulukları ve geleneksel dayanışma formlarını tehdit edebilir (Bauman, 1998).

c) Teknolojik gelişmeler: Dijital teknolojiler, yüz yüze etkileşimleri azaltarak toplumsal bağları zayıflatabilir (Turkle, 2011).

d) Ekonomik eşitsizlikler: Artan ekonomik eşitsizlikler, toplumsal gruplar arasındaki dayanışmayı zorlaştırabilir (Piketty, 2014).

4.3. Gerilimin kaynakları ve sonuçları

Bireyselleşme ve toplumsal dayanışma arasındaki gerilim, modern toplumların karşı karşıya kaldıkları en önemli zorluklarından biridir. Bu gerilimin kaynakları çeşitlidir. Öncelikle, bireysel özgürlük ve özerklik değerleriyle toplumsal sorumluluk ve dayanışma değerleri arasında bir çatışma yaşanmaktadır (Taylor, 1989). Ayrıca, geleneksel kurumların zayıflaması bireyselleşmeyi artırırken dayanışmayı zorlaştırmaktadır (Putnam, 2000). Neoliberal ekonomi politikalarının teşvik ettiği rekabet kültürü, bireysel başarıyı ön plana çıkararak dayanışmayı ikincil konuma itmektedir (Harvey, 2007). Bireysel ve grup kimliklerinin ön plana çıkması da toplumsal bütünlüğü engellemektedir (Calhoun, 1994).

Bu gerilimin sonuçları da çeşitli alanlarda gözlemlenebilir. Toplumsal atomizasyon, bireylerin giderek daha izole hale gelmesine ve toplumsal bağların zayıflamasına neden olmaktadır (Bauman, 2000). Ortak değerler ve hedefler etrafında birleşmenin zorlaşması, siyasi kutuplaşmalara neden olmaktadır (Sunstein, 2018). Toplumsal dayanışmanın zayıflaması, kurumlar ve bireyler arasındaki güveni zedelemektedir (Putnam, 2000). Son olarak, bireyselleşmenin aşırı vurgulanması, yalnızlık ve anlam kaybı gibi psikolojik sorunlara yol açmaktadır (Frankl, 1985). Bu gerilim ve sonuçları, modern toplumların karşı karşıya kaldığı karmaşık sorunların bir yansıması olarak görülebilir. Bu gerilimi dengelemek ve hem bireysel özgürlükleri koruyup hem de toplumsal dayanışmayı güçlendirmek, modern toplumların en önemli görev ve sorumluluklarından biridir. Bu bağlamda, Jürgen Habermas'ın önerdiği gibi, müzakereci demokrasi modeli ve iletişimsel eylem teorisi, bu gerilimi aşmak

için bir yol sunabilir (Habermas, 1984). Ayrıca, Amartya Sen'in kapasite yaklaşımı, bireysel özgürlükleri toplumsal sorumlulukla birleştiren bir çerçeve sunarak bu gerilimi dengelemeye yardımcı olabilir (Sen, 1999).

Nitekim bireyselleşme ve toplumsal dayanışma arasındaki gerilim, modern toplumların karmaşık yapısının bir yansımasıdır. Bu gerilimi tamamen ortadan kaldırmak mümkün olmasa da, onu yapıcı bir şekilde yönetmek ve dengelemek, sağlıklı ve sürdürülebilir toplumlar inşa etmek için kritik öneme sahiptir.

5. Eksen Çağı Düşüncesinin Günümüz Sorunlarına Uygulanması

Eksen Çağı, felsefeci Karl Jaspers'in MÖ 800-200 yılları arasındaki dönemi tanımlamak için kullandığı bir terimdir. Bu dönem, dünya çapında büyük felsefi ve dini geleneklerin ortaya çıktığı, insanlığın düşünce tarihinde kritik bir dönüm noktası olarak kabul edilir (Jaspers, 1949). Eksen Çağı düşüncesi, bireysel bilinç, evrensel etik, rasyonel düşünce ve transandantal fikirlerin ortaya çıkışıyla karakterize edilir. Bu bölümde, Eksen Çağı düşüncesinin günümüzün en acil sorunlarından biri olan iklim değişikliği krizine nasıl uygulanabileceğini inceleneyecektir.

5.1. Bireysel bilinç ve evrensel etik arasındaki ilişki

Eksen Çağı düşüncesinin en önemli katkılarından biri, bireysel bilinç ile evrensel ahlak arasında kurulan bağıdır. Bu dönemde ortaya çıkan düşüncüler, bireyin iç dünyasına yönelirken aynı zamanda evrensel ahlaki ilkeler formüle etmeye çalışmışlardır (Armstrong, 2006). Bu yaklaşım, günümüzde iklim değişikliği gibi küresel sorunlarla mücadelede önemli içgörüler sunabilir. İklim değişikliği bağlamında, bireysel bilinç ve evrensel ahlak arasındaki ilişki çeşitli şekillerde gerçekleşebilir. Öncelikle, iklim krizinin ciddiyetinin bireysel düzeyde anlaşılması, kolektif eyleme geçmek için ilk adımdır. Bu, Eksen Çağı düşüncesindeki içe dönük meditasyon ve öz-farkındalık pratiklerini çağırıştır (Taylor, 2007). İklim değişikliğinin küresel bir sorun olduğunun kabulü, Eksen Çağı düşünürlerinin savunduğu evrensel etik anlayışıyla paralellik gösterir. Bu, "küresel vatandaşlık" kavramının gelişmesine katkıda bulunabilir (Nussbaum, 1997). Peter Singer'in "genişleyen çember" kavramı, Eksen Çağı etiğinin modern bir uygulaması olarak görülebilir. Bu yaklaşım, ahlaki kaygularımızı sadece insanları değil, tüm canlıları ve ekosistemleri kapsayacak şekilde genişletmemizi önerir (Singer, 1981). Son olarak, iklim değişikliğiyle mücadele, gelecek nesillere karşı sorumluluğumuzu vurgular. Bu, Eksen Çağı düşüncesindeki uzun vadeli ve kozmik zaman anlayışıyla uyumludur (Jonas, 1984). Bu bağlamda, Eksen Çağı düşüncesinin, iklim değişikliği gibi modern küresel sorunlara yaklaşımımızı şekillendirmede hala önemli bir rol oynayabileceği görülmektedir. Örneğin, iklim aktivisti Greta Thunberg'in çabaları, bireysel bilinç ile evrensel etik arasındaki bu bağlantıyı somutlaştırır. Thunberg, kişisel farkındalığını küresel bir hareketin itici gücü

haline getirmiş ve kuşaklararası adalet fikrini ön plana çıkarmıştır (Thunberg, 2019)

5.2. Rasyonel düşünce ve iletişimsel eylem

Eksen Çağı, rasyonel düşüncenin ve sistematik felsefi argümantasyonun gelişimine tanık olmuştur. Bu dönemde, mitolojik düşünceden rasyonel analize geçiş yaşanmıştır (Eisenstadt, 2012). Günümüzde, iklim değişikliği gibi karmaşık sorunlarla başa çıkmak için bu rasyonel yaklaşım hayati önem taşımaktadır. Rasyonel düşünce ve iletişimsel eylem, iklim değişikliği bağlamında çeşitli şekillerde uygulanabilir. İklim değişikliğinin nedenlerini ve etkilerini anlamak için sistematik bilimsel araştırma ve rasyonel analiz gereklidir. Bu, Eksen Çağı'nda başlayan doğayı anlamaya yönelik rasyonel yaklaşımın bir devamıdır (Popper, 2005). Jürgen Habermas'ın iletişimsel eylem teorisi, Eksen Çağı rasyonalitesinin çağdaş bir yorumu olarak görülebilir. Bu teori, iklim değişikliği gibi karmaşık sorunların çözümü için rasyonel müzakere ve uzlaşma oluşturma süreçlerinin önemini vurgular (Habermas, 1984). Rasyonel düşünce, farklı paydaşlar arasında karşılıklı anlayışı teşvik edebilir. Bu, iklim değişikliğiyle mücadelede uluslararası iş birliğinin temelini oluşturur (Rawls, 1999). Ayrıca, rasyonel düşünce, iklim değişikliğiyle mücadele için yenilikçi teknolojik çözümlerin geliştirilmesine yol açabilir. Bu, Eksen Çağı'nda başlayan doğayı anlama ve kontrol etme çabalarının bir uzantısıdır (Harari, 2015). Örneğin, Hükümetlerarası İklim Değişikliği Paneli (IPCC), rasyonel düşünce ve iletişimsel eylemin iklim değişikliği bağlamında nasıl uygulanabileceğinin iyi bir örneğidir. IPCC, bilimsel verileri analiz eder, rasyonel argümanlar oluşturur ve bu bilgileri politika yapıcılara ve kamuoyuna iletir (IPCC, 2021). Bu bağlamda, Eksen Çağı'nda temelleri atılan rasyonel düşünce ve iletişimsel eylem, günümüzde iklim değişikliği gibi küresel sorunlarla mücadelede hala kritik bir rol oynamaktadır.

5.3. Transandantal düşünce ve seküler toplum

Eksen Çağı, transandantal düşüncenin ortaya çıkışına tanık olmuştur. Bu dönemde, düşünürler maddi dünyanın ötesindeki gerçeklikleri sorgulamaya başlamış ve aşkın kavramlar geliştirmişlerdir (Bellah & Joas, 2012). Günümüzün seküler toplumlarında, bu transandantal düşünce biçimi, iklim değişikliği gibi varoluşsal tehditlerle başa çıkmada önemli bir rol oynayabilir.

Transandantal düşünce ve seküler toplum arasındaki ilişki, iklim değişikliği bağlamında şu şekilde gerçekleşebilir:

a) Tabiatın kutsallığı: Eksen Çağı düşüncesindeki tabiatın kutsallığı fikri, modern çevre ahlakına ilham verebilir. Bu, seküler bir bağlamda bile, doğaya saygı ve koruma dürtüsünü teşvik edebilir (Taylor, 2007).

b) İnsanlığın birliği: Transandantal düşüncenin vurguladığı insanlığın temel birliği fikri, iklim değişikliği gibi küresel sorunlarla mücadelede ortak

bir zemin oluşturabilir (Küng, 1991).

c) Anlam arayışı: İklim krizi, modern insanın varoluşsal kaygılarını ve anlam arayışını tetikleyebilir. Bu, Eksen Çağı düşüncesinin merkezi temalarından biridir ve seküler toplumlarda bile önemini korur (Frankl, 1985).

d) Etik tüketim: Transandantal düşüncenin maddi olmayan değerlere vurgusu, sürdürülebilir ve bilinçli tüketim uygulamalarını teşvik edebilir. Bu, iklim değişikliğiyle mücadelede önemli bir faktördür (Jackson, 2009).

Örneğin, “derin ekoloji” hareketi, Eksen Çağı’nın transandantal düşüncesini modern çevre felsefesine uygulayan bir yaklaşımdır. Bu hareket, doğanın içsel değerini vurgular ve insanın doğayla derin bir bağlantı kurması gerektiğini savunur (Naess, 2017).

Eksen Çağı düşüncesi, günümüzün en acil sorunlarından biri olan iklim değişikliği krizine yeni perspektifler sunabilir. Bireysel bilinç ve evrensel ahlak arasındaki ilişki, rasyonel düşünce ve iletişimsel eylem, transandantal düşünce ve seküler toplum arasındaki etkileşim, bu krizle mücadelede yol gösterici olabilir.

Bu yaklaşım, iklim değişikliğiyle mücadeleyi sadece teknik veya politik bir mesele olarak değil, aynı zamanda felsefi ve etik bir mesele olarak ele almamızı sağlar. Eksen Çağı düşüncesinin sunduğu içgörüler, bizi daha derin bir anlayışa ve daha etkili çözümlere yönlendirebilir.

Ancak, bu yaklaşımın başarılı olabilmesi için, Eksen Çağı düşüncesini modern bilimsel anlayış ve teknolojik ilerlemelerle entegre etmemiz gerekir. Ayrıca, bu fikirleri geniş kitlelere ulaştırabilmek için etkili iletişim stratejileri geliştirilmelidir.

Eksen Çağı düşüncesi, iklim değişikliği gibi karmaşık ve çok boyutlu bir soruna hem bireysel hem de kolektif düzeyde yaklaşmamıza yardımcı olabilir. Bu düşünce geleneği, bize sadece krizin teknik yönleriyle değil, aynı zamanda etik, felsefi ve varoluşsal boyutlarıyla da başa çıkmamız gerektiğini hatırlatır.

6. Habermas’ın Çözüm Önerileri

Jürgen Habermas, 20. yüzyılın en etkili düşünürlerinden biri olarak, modern toplumların karşılaştığı sorunlara yönelik kapsamlı çözüm önerileri sunmuştur. Bu bölümde, Habermas’ın üç temel önerisini inceleyeceğiz: iletişimsel eylem teorisi ve müzakereci demokrasi, post seküler toplum anlayışı ve küresel etik ve kültürlerarası diyalog.

6.1. İletişimsel eylem teorisi ve müzakereci demokrasi

Habermas’ın iletişimsel eylem teorisi, modern toplumlarda rasyonel uzlaşma ve demokratik karar alma süreçlerinin temelini oluşturur. Bu teori, insanların dil aracılığıyla anlaşma ve uzlaşma sağlama potansiyeline odaklanır

(Habermas, 1981). İletişimsel eylem teorisinin temel unsurları arasında ideal konuşma durumu, geçerlilik iddiaları, yaşam dünyası ve sistem kavramları yer alır. Habermas, herkesin eşit şekilde katılabildiği, baskı ve manipülasyondan uzak bir iletişim ortamını ideal konuşma durumu olarak tanımlar. Bu, demokratik müzakerenin idealize edilmiş bir modelidir (Habermas, 1990). Her iletişim eylemi, Habermas'a göre, dört geçerlilik iddiasını içerir: anlaşılabilirlik, doğruluk, doğruluk ve içtenlik. Bu iddialar, rasyonel müzakerenin temelini oluşturur (Habermas, 1984). Habermas, toplumu "yaşam dünyası" (günlük etkileşimlerin alanı) ve "sistem" (ekonomi ve bürokrasi gibi kurumsal yapılar) olarak ikiye ayırır. İletişimsel eylem, yaşam dünyasının sistemin kolonileştirmesine karşı korunmasını sağlar (Habermas, 1985).

Müzakereci demokrasi, iletişimsel eylem teorisinin siyasi alana uygulanmasıdır. Bu model, demokrasinin özünü, vatandaşların kamusal meseleleri özgürce ve eşit şekilde tartışabildiği müzakere süreçlerinde görür (Habermas, 2015). Müzakereci demokrasinin temel özellikleri arasında kamusal alan kavramı, rasyonel-eleştirel tartışma ve meşruiyet anlayışı yer alır. Habermas'ın kamusal alan kavramı, vatandaşların ortak meseleleri tartışabildiği ve kamuoyu oluşturabildiği sosyal alanları ifade eder (Habermas, 1989). Müzakereci demokrasi, kararların sadece oy çokluğuyla değil, rasyonel argümanlar ve karşılıklı ikna yoluyla alınmasını öngörür (Habermas, 2015). Habermas'a göre, demokratik kararların meşruiyeti, bu kararların açık ve özgür müzakere süreçlerinden geçmesine bağlıdır (Habermas, 2015).

6.2. Post seküler toplum anlayışı

Habermas'ın post seküler toplum anlayışı, modern toplumlarda din ve sekülerlik arasındaki ilişkiyi yeniden değerlendirmeyi amaçlar. Bu kavram, dini ve seküler vatandaşlar arasında karşılıklı öğrenme ve diyalog sürecini öngörür (Habermas, 2008). Post seküler toplum anlayışının temel unsurları arasında seküler aklın sınırlarının kabulü, karşılıklı öğrenme süreci, dini argümanların kamusal alana tercümesi ve anayasal demokrasi çerçevesinde çoğulculuk yer alır. Habermas, seküler aklın tek başına modern toplumların tüm sorunlarını çözemeyeceğini kabul eder. Dini geleneklerin de değerli içgörüler sunabileceğini savunur (Habermas, 2006). Dini ve seküler vatandaşlar arasında karşılıklı bir öğrenme sürecinin gerekliliğini vurgular. Bu süreç, her iki tarafın da kendi bakış açılarını eleştirel bir şekilde gözden geçirmesini gerektirir (Habermas, 2008). Habermas, dini vatandaşların argümanlarını seküler dile "tercüme etme" sorumluluğunu hem dini hem de seküler vatandaşlara yükler. Bu, dini görüşlerin kamusal tartışmalara katkıda bulunmasını sağlar (Habermas, 2006). Post seküler toplum, anayasal demokrasi çerçevesinde dini ve seküler dünya görüşlerinin bir arada var olmasını öngörür (Habermas, 2008).

6.3. Küresel ahlak ve kültürlerarası diyalog

Habermas'ın son dönem çalışmalarında, küreselleşmenin getirdiği zorluklara yanıt olarak küresel etik ve kültürlerarası diyalog kavramları öne çıkar. Bu yaklaşım, farklı kültürler ve toplumlar arasında ortak bir zemin bulma çabasını yansıtır. Küresel etik ve kültürlerarası diyalogun temel unsurları arasında insan hakları, anayasal yurtseverlik, kozmopolit hukuk düzeni ve kültürlerarası diyalog yer alır. Habermas, evrensel insan haklarını küresel etiğin temeli olarak görür. Ancak, bu hakların farklı kültürel bağlamlarda nasıl yorumlanacağı konusunda diyalogu gerekli görür (Habermas, 2002). Habermas, etnik veya kültürel temelli milliyetçilik yerine, anayasal ilkelere bağlılığa dayanan bir yurtseverlik anlayışını savunur. Bu, çokkültürlü toplumlarda ve ulusötesi yapılarda birlikte yaşamanın temeli olarak görülür (Habermas, 1998). Habermas, ulus-devletlerin ötesinde, küresel adalet ve barışı sağlayacak bir kozmopolit hukuk düzenini savunur. Bu, Kant'ın "ebedi barış" idealinin çağdaş bir yorumu olarak değerlendirilebilir (Habermas, 2006). Farklı kültürler ve dünya görüşleri arasında anlamlı bir diyalog kurulmasını önemser. Bu diyalog, karşılıklı anlayış ve ortak normların oluşturulması için gereklidir (Habermas, 2008).

Habermas'ın sunduğu çözüm önerileri, modern toplumların karşılaştığı karmaşık sorunlara bütüncül bir yaklaşım sunar. İletişimsel eylem teorisi ve müzakereci demokrasi, toplumsal uzlaşma ve demokratik karar alma süreçlerini güçlendirmeyi amaçlar. Post seküler toplum anlayışı, din ve sekülerlik arasında yeni bir denge kurmayı hedefler. Küresel etik ve kültürlerarası diyalog ise, küreselleşen dünyada ortak normlar ve değerler oluşturmanın yolunu açar. Bu öneriler, günümüzün çokkültürlü ve küreselleşmiş toplumlarında karşılaşılan sorunlara ışık tutabilir. Ancak, Habermas'ın idealize edilmiş modellerinin pratikte nasıl uygulanacağı hala tartışma konusudur. Yine de bu fikirler, daha adil, demokratik ve barışçıl bir dünya için önemli bir teorik çerçeve sunmaktadır.

7. Eleştirel Değerlendirme

Jürgen Habermas'ın çalışmaları, modern toplum kuramı ve felsefesi alanında büyük bir etkiye sahip olmuştur. Bu bölümde, Habermas'ın yaklaşımının güçlü yönlerini ve potansiyel sınırlılıklarını eleştirel bir bakış açısıyla değerlendireceğiz.

7.1. Habermas'ın yaklaşımının güçlü yönleri

Habermas'ın teorik yaklaşımı, birçok açıdan güçlü ve etkili bir çerçeve sunmaktadır. İlk olarak, iletişimsel eylem kuramı, modern toplumların karmaşıklığını anlamak için kapsamlı bir model sunar. Bu kuram, toplumsal etkileşimleri sadece stratejik veya araçsal açıdan değil, aynı zamanda anlaşma ve uzlaşma odaklı bir açıdan da ele alır (Habermas, 1981). Bu yaklaşım, sosyal bilimlerde önemli bir paradigma değişikliğine yol açmıştır.

Habermas'ın müzakereci demokrasi modeli, demokratik kurama önemli bir katkı sağlamıştır. Bu model, demokrasiyi sadece oy verme eylemi olarak değil, aktif vatandaş katılımı ve rasyonel tartışma süreci olarak yeniden tanımlar (Habermas, 2015). James Bohman gibi düşünürler, Habermas'ın bu yaklaşımının, demokratik meşruiyet ve karar alma süreçlerini güçlendirme potansiyeline dikkat çekmiştir (Bohman, 1996).

Habermas'ın post seküler toplum anlayışı, din ve sekülerlik arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmek için verimli bir zemin sağlar ve dini ve seküler vatandaşlar arasında karşılıklı öğrenme ve diyalog sürecini teşvik eder (Habermas, 2008). Craig Calhoun, Habermas'ın bu yaklaşımının, çoğulcu toplumlarda din ve kamusal alan arasındaki ilişkiyi anlamak için önemli bir çerçeve sunduğunu savunur (Calhoun, 2011).

Habermas'ın küresel etik ve kültürlerarası diyalog önerisi, küreselleşen dünyada ortak normlar ve değerler oluşturma çabası için önemli bir kuramsal temel sağlar. Bu yaklaşım, farklı kültürler ve toplumlar arasında anlayış ve iş birliği geliştirmeyi amaçlar (Habermas, 2002). Seyla Benhabib, Habermas'ın bu fikirlerinin, kozmopolit bir demokrasi anlayışı geliştirmek için önemli olduğunu vurgulamıştır (Benhabib, 2006).

7.2. Potansiyel sınırlılıklar ve zorluklar

Habermas'ın yaklaşımı, önemli katkılarına rağmen, bazı potansiyel sınırlılıklar ve zorluklarla karşı karşıyadır. İlk olarak, iletişimsel eylem teorisinin ideal konuşma durumu kavramı, gerçek dünya koşullarında uygulanması zor olan idealize edilmiş bir model olarak eleştirilmiştir. Nancy Fraser, Habermas'ın kamusal alan kavramının, toplumsal eşitsizlikleri ve güç ilişkilerini yeterince hesaba katmadığını savunur (Fraser, 1990).

Müzakereci demokrasi modelinin pratikte uygulanması da birtakım zorluklar içerir. Büyük ve karmaşık toplumlarda, tüm vatandaşların eşit şekilde katılabileceği müzakere süreçlerini organize etmek oldukça güçtür. Iris Marion Young, Habermas'ın rasyonel argümantasyon vurgusunun, bazı grupların dışlanmasına yol açabileceğini ve duygusal ifade biçimlerini göz ardı edebileceğini öne sürmüştür (Young, 2000).

Habermas'ın postsecular toplum anlayışı, dini ve seküler vatandaşlar arasında karşılıklı öğrenme sürecini öngörür. Ancak, bu sürecin nasıl gerçekleşeceği ve farklı dini geleneklere eşit mesafede nasıl durulacağı konuları hala belirsizdir. Talal Asad, Habermas'ın sekülerlik anlayışının Batı merkezli olduğunu ve farklı kültürel bağlamlarda din-devlet ilişkilerinin çeşitliliğini yeterince dikkate almadığını savunur (Asad, 2003).

Habermas'ın küresel etik ve kültürlerarası diyalog önerisi, kültürel görecelilik ve evrenselcilik arasındaki gerilimi tam olarak çözememiştir. Ayrıca, küresel ekonomik eşitsizlikler ve güç dengesizlikleri, gerçek anlamda eşit bir

diyalogun önünde engel oluşturmaktadır. Chantal Mouffe, Habermas'ın uzlaşılı odaklı yaklaşımının, siyasetin antagonistik boyutunu göz ardı ettiğini ve çatışmanın demokratik süreçlerdeki rolünü küçümsediğini öne sürer (Mouffe, 2000).

Habermas'ın teorilerinin Batı merkezli olduğu ve diğer kültürel bağlamlara uygulanmasının zorluklarına dair eleştiriler de mevcuttur. Rajeev Bhargava, Habermas'ın sekülerlik anlayışının Hint bağlamında nasıl uygulanabileceğini sorgular ve farklı sekülerlik modellerinin varlığına dikkat çeker (Bhargava, 2010).

Yine Habermas'ın yaklaşımının, günümüzün hızla değişen teknolojik ve sosyal koşullarına ne ölçüde uyum sağlayabileceği de bir soru işaretidir. Örneğin, dijital medya ve sosyal ağların yükselişi, Habermas'ın kamusal alan kavramını nasıl etkilemektedir? Zizi Papacharissi, yeni medya teknolojilerinin kamusal alan üzerindeki etkisini incelemiş ve Habermas'ın teorisinin bu yeni bağlamda nasıl yeniden yorumlanabileceğini tartışmıştır (Papacharissi, 2002).

Sonuç olarak, Habermas'ın yaklaşımı, modern toplum kuramı ve demokrasi anlayışımıza önemli katkılar sağlamıştır. İletişimsel eylem teorisi, müzakereci demokrasi modeli, post seküler toplum anlayışı ve küresel etik önerisi, günümüz toplumlarının karmaşık sorunlarını anlamak ve çözmek için değerli araçlar sunmaktadır. Ancak, bu yaklaşımların pratikte uygulanması birtakım zorluklar içermektedir ve eleştirel bakış açılarına açıktır. Habermas'ın fikirlerinin, değişen toplumsal ve teknolojik koşullara uyum sağlayabilmesi ve farklı kültürel bağlamlarda nasıl yorumlanabileceği, gelecekteki araştırma ve tartışmaların önemli konuları olmaya devam edecektir.

Bu eleştirel değerlendirme, Habermas'ın düşüncelerinin zenginliğini ve karmaşıklığını ortaya koymaktadır. Habermas'ın teorileri, modern toplumların karşılaştığı sorunlara kapsamlı çözümler sunma potansiyeline sahip olmakla birlikte, bu teorilerin pratikte uygulanması ve farklı bağlamlara uyarlanması konusunda hala cevaplanması gereken önemli sorular bulunmaktadır. Bu nedenle, Habermas'ın fikirleri üzerine yapılacak eleştirel çalışmalar ve yeni yorumlar, sosyal teori ve demokrasi anlayışımızı geliştirmeye devam edecektir.

Sonuç

Bu çalışmanın amacı, bireyselleşme ve toplumsal dayanışma arasındaki gerilimle mücadelede Eksen Çağı düşüncesinin potansiyel rolünü incelemektir. Bu bağlamda, Jürgen Habermas'ın Eksen Çağı'na yaklaşımı ve onun "Auch eine Geschichte der Philosophie" adlı eserindeki vurguları merkeze alındı.

Eksen Çağı, M.Ö. 800-200 yılları arasında farklı medeniyetlerde ortaya çıkan büyük düşünsel ve spiritüel dönüşümleri ifade eder. Bu dönemde orta-

ya çıkan fikirler, günümüz dünya görüşlerinin, etik anlayışlarının ve felsefi düşüncelerinin temelini oluşturur. Bu dönemin önemi, insanlığın düşünce tarihinde bir dönüm noktası olmasından kaynaklanır. Rasyonel düşüncenin yükselişi, evrensel ahlak anlayışının gelişimi, bireysel bilinç ve sorumluluk fikri, transandantal düşüncenin ortaya çıkışı ve eleştirel düşüncenin gelişimi gibi unsurlar, Eksen Çağı'nın mirasının modern toplumlardaki etkilerini yansıtır.

Habermas, Eksen Çağı'nı modern düşüncenin temellerinin atıldığı kritik bir dönüm noktası olarak görür. Ona göre, bu dönemde ortaya çıkan evrensel ahlak anlayışları ve rasyonel düşünce gelenekleri, modern demokrasinin, insan haklarının ve iletişimsel rasyonalitenin tarihsel kökenlerini oluşturur. Eksen Çağı'nda gelişen eleştirel düşünce geleneği, modern demokratik toplumların temelindeki müzakereci rasyonalite için bir model teşkil eder. Habermas, bu düşünsel mirasın modern bağlamda yeniden yorumlanması ve uygulanması gerektiğini savunur.

Eksen Çağı düşüncesi, bireyselleşme ile toplumsal dayanışma arasındaki gerilimi çözmek için potansiyel bir kaynak olarak değerlendirilebilir. Küreselleşme çağında, farklı kültürlerin ve medeniyetlerin bir arada yaşama zorunluluğu, Eksen Çağı'nın evrensel ahlak anlayışlarına ilgiyi artırmıştır. Bu bağlamda, Habermas'ın iletişimsel eylem teorisi, müzakereci demokrasi modeli ve post-seküler toplum anlayışı, Eksen Çağı düşüncesiyle olan bağlantılarıyla güncel toplumsal sorunlara çözümler sunabilir.

Bu araştırma, felsefe, sosyoloji ve siyaset bilimi alanlarını bir araya getirerek disiplinlerarası bir yaklaşım benimsemiştir. Bu entegre bakış açısı, karmaşık toplumsal sorunların daha kapsamlı bir şekilde anlaşılmasına ve çözüm önerilerinin geliştirilmesine olanak tanımaktadır. Eksen Çağı düşüncesinin modern bağlamda yeniden yorumlanması ve uygulanması, gelecekteki araştırmalar için önemli bir alan oluşturmaktadır.

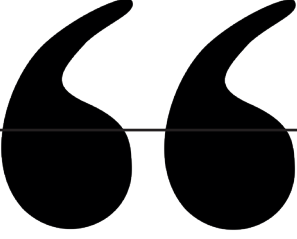
Eksen Çağı düşüncesi, günümüz toplumlarının karşılaştığı bireyselleşme ve toplumsal dayanışma arasındaki gerilim gibi sorunlara potansiyel çözümler sunma kapasitesine sahiptir. Habermas'ın bu düşüncüyü modern bağlamda yeniden yorumlaması, sağlıklı ve sürdürülebilir toplumların inşasında kritik bir rol oynayabilir. Eksen Çağı'nın düşünsel mirası, sadece tarihsel bir öneme sahip olmayıp, aynı zamanda günümüz toplumlarının karşılaştığı sorunlara çözüm üretmede de önemli bir kaynak olma potansiyelini barındırmaktadır.

Kaynakça

- Arendt, H. (1958). 1958: The human condition. Chicago, University of Chicago Press.
- Armstrong, K. (2006). *The great transformation: The beginning of our religious traditions*. Anchor.
- Arnason, J. P., Eisenstadt, S. N., & Wittrock, B. (Eds.). (2004). *Axial civilizations and world history* (Vol. 4). Brill.
- Bauman, Z. (1998). *Globalization: The human consequences*. Columbia University Press.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid modernity*. Cambridge/Malden.
- Beck, U. (1992). *Risk society: Towards a new modernity* (Vol. 17). sage.
- Bellah, R. N. (2011). *Religion in human evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Harvard University Press.
- Bellah, R. N., & Joas, H. (Eds.). (2012). *The axial age and its consequences*. Harvard University Press.
- Calhoun, C. (1994). *Social Theory and the Politics of Identity*. Oxford: Blackwell.
- Cooke, M. (2006). *Re-presenting the good society*. MIT press.
- Descartes, R. 1641. Renati Des-Cartes Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur.[Online]. Paris: Michael Soly.
- Durkheim, E. (2000). *The division of labor in society (1893)* (pp. 37-66). Blackwell.
- Eisenstadt, S. N. (Ed.). (2012). *The origins and diversity of axial age civilizations*. State University of New York Press.
- Eisenstadt, S. N. (1986). Introduction: The axial age breakthroughs—their characteristics and origins. *The origins and diversity of axial age civilizations*, 1-25.
- Frankl, V. E. (1985). *Man's search for meaning*. Simon and Schuster.
- Giddens, A. (2023). Modernity and self-identity. In *Social Theory Re-Wired* (pp. 477-484). Routledge.
- Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1985). *The theory of communicative action: Volume 2: Lifeworld and system: A critique of functionalist reason* (Vol. 2). Beacon press.
- Habermas, J. (1989). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, J. (1990). *Moral consciousness and communicative action*. MIT press.
- Habermas, J. (1998). *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Cambridge, MA: MIT Press
- Habermas, J. (2002). *The Postnational Constellation: Political Essays*. Cambridge, MA: MIT Press.

- Habermas, J. (2006). *The Divided West*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (2008). *Between naturalism and religion: Philosophical essays*. Polity.
- Habermas, J. (2015). *Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy*. John Wiley & Sons.
- Habermas, J. (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie: Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*. Suhrkamp Verlag.
- Harari, Y. N. (2015). *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*. London: Harvill Secker.
- Harvey, D. (2007). *A brief history of neoliberalism*. Oxford University Press, USA.
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit, erste Hälfte* (Halle: Max Niemeyer, 1931). *First published in*, 5.
- Hume, D. (2016). *An enquiry concerning human understanding*. In *Seven masterpieces of philosophy* (pp. 183-276). Routledge.
- IPCC. (2021). *Climate Change 2021: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. Cambridge University Press.
- Jackson, T. (2009). *Prosperity without growth: Economics for a finite planet*. Routledge.
- James, W. (1902). *The varieties of religious experience: A study in human nature. Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901–1902*.
- Jaspers, K. (2016). *Vom Ursprung und Ziel der geschichte*. München: Piper Verlag.
- Jonas, H. (1984). *The imperative of responsibility: In search of an ethics for the technological age*. University of Chicago press.
- Kant, I. (1870). *Grundlegung zur metaphysik der sitten* (Vol. 28). L. Heimann.
- Kuhn, T. S. (1997). *The structure of scientific revolutions* (Vol. 962). Chicago: University of Chicago press.
- Küng, H. (2004). *Global responsibility: In search of a new world ethic*. Wipf and Stock Publishers.
- Naess, A. (2017). *The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary*. In *The ethics of the environment* (pp. 115-120). Routledge.
- Nussbaum, M. C. (1997). *Cultivating humanity: A classical defense of reform in liberal education*. Harvard University Press.
- Özkul, O. (2009). *Küresel Bir Ahlak Sistemi Mümkün mü? Siyaset & Değer*. Değerler eğitimi Merkezi Dergisi 5, pp. 52-58.
- Piketty, T. (2014). *Capital in the twenty-first century*. Harvard University Press.
- Polanyi, K. (1944). *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*. Beacon Press Boston.

- Popper, K. (2005). *The logic of scientific discovery*. Routledge.
- Putnam, R. D. (2000). *Bowling alone: The collapse and revival of American community*. Simon and schuster.
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Cambridge (Mass.).
- Rawls, J. (1999). *The Law of Peoples* (Cambridge, MA: Harvard UP).
- Sartre, J. P. (1943). *L'Être et le Néant, essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Éditions Gallimard.
- Sen, A. (2014). Development as freedom (1999). *The globalization and development reader: Perspectives on development and global change*, 525.
- Singer, P. (2011). *The expanding circle: Ethics, evolution, and moral progress*. Princeton University Press.
- Sunstein, C. (2018). *# Republic: Divided democracy in the age of social media*. Princeton university press.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the self: The making of the modern identity*. Harvard University Press.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Thunberg, G. (2019). *No one is too small to make a difference*. Penguin.
- Tillich, P. (1951). *Systematic Theology*, Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press.
- Turkle, S. (2011). *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. New York: Basic Books.
- Vernant, J.P. (1982). *The Origins of Greek Thought*. Ithaca, NY: Cornell University Press.



Bölüm 8

FİZYOLOJİK PROBLEMLERİN SOSYAL PROBLEMLERE DÖNÜŞÜMÜ: “YEME BAĞIMLILIĞI ÖRNEĞİ”

Samet ÜNLÜ¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, ORCID:0000-0001-9493-6173,
E-Posta: samettunlu@gmail.com.

GİRİŞ

Besinler, insanlar için fizyolojik bir gereksinim olmakla birlikte aynı zamanda sağlıklı bir yaşam için bir zevk ve eğlence aracı olarak da görülebilir. Günümüzde çoğu insan için sağlıklı bir biçimde beslenme ve kilo alıp/verme neredeyse olanaksız görünmektedir. Hızla yayılan fastfood kültürü ile yiyeceklerde kullanılan kimyasallar, beyindeki haz mekanizmasını harekete geçirerek bu tür yiyeceklerden uzak durmayı zorlaştırmakta ve insan sağlığına zarar verici yiyecekleri sürekli olarak tüketmeye zorlamaktadır (Deniz, 2021: 238). Bu durum toplumsal sağlık noktasında önemli sorunları gündeme getirmekte ve giderek daha ileri boyutlara taşınmaktadır.

Yeme aktarımı, sağlığı ve refahı üzerindeki derin etkisi nedeniyle son yıllarda giderek daha fazla ilgi gören karmaşık bir görünür sorundur. Bu bağımlılık türü, bireyin yemekle olan zorlayıcı ilişkisi etrafında döner; Bu ilişki, olumsuz sonuçlanmasına rağmen aşırı istek, kontrol kaybı ve ısrarcı tüketim ile büyütülür. Biyolojik ve psikolojik etkileşimin, gıdanın sıcaklığının depolanıp devam ettirilmesinin sağlanması, onu etkili bir şekilde ele almanın zor bir konu haline getirdiğine işaret etmektedir. Besinlerin nüanslarını görebilir, bu olumlu sorunla mücadele eden bireyleri destekler ve bunun daha geniş sosyal gelişmeleri hafifletmek için stratejiler büyüme açısından çok önemlidir (Nasser, 2019).

Gıda tüketimi, günümüz toplumunda giderek artan bir endişe ve giderek daha fazla birey, gıdayla olan ilişkilerle ilgili zorluklarla karşı karşıya kalmaktadır. Bu görünür problem, belirli yiyecekleri tüketmeye yönelik kompulsif bir dürtü etrafında döner ve genellikle fiziksel sağlık, zihinsel güçlenme ve sosyalleşmeler için olumsuz iyileşmelere yol açmaktadır.

Yiyeceklerin taşınması, madde akışıyla benzerlikler taşır çünkü her ikisi de beynin ödül sistemi ve dopamin gibi nörotransmitterleri içerir. Şeker, yağ ve tuz oranı yüksek kararlı yiyecekleri tükettiğinde, bu durum beyinde yönlendirici bir tepkiyi tetikleyebilir, bu da aşırı istek duymaya ve kompulsif yeme problemine yol açmaktadır. Zaman zaman bu, toleransa, yoksunluğa ve yiyecek alımını kontrol etmede zorluklara neden olabilmektedir (Akbulut, 2010).

Yiyeceklerin saklanması en önemli sonuçlarından biri olan fiziksel sağlık üzerindeki zararlı etkilerdir. Sağlıksız, yüksek oranda işlenmiş gıdaların sürekli tüketim kilo alımına, obeziteye ve diyabete, hipertansiyon gibi çeşitli kronik hastalıklara katkısı bulunabilmektedir. Bu sağlık sorunları yalnızca bireyin refahını etkilemekle kalmayarak, aynı zamanda sağlık sistemleri ve bir bütün olarak toplum üzerinde önemli bir yük oluşturmaktadır. Yiyeceklerin aynı zamanda bireyin özsaygısını, beden imajını ve genel zihinsel süreçlerinin derin psikolojik sorunları da olabilir. Suçluluk, azalma ve kontrol eksikliği sık sık kompulsif yeme durumuna bağlı olur ve bu da duygusal sıkıntı ve olumsuz kendilik algısı anlatımına yol açar. Bu, şiddeti

daha da şiddetlendirebilir ve sağlıksız yeme koşullarından kurtulmasını zorlaştırabilir (Akten, 2014: 30-32).

Bu araştırma fizyolojik bir problem olarak ortaya çıkan yeme bağımlılığının ilerleyen süreçlerle ve değişen koşullarla birlikte sosyolojik bir probleme dönüşüm sürecine odaklanmaktadır. Araştırma konusu itibariyle disiplinler arası bir nitelik taşıdığından farklı disiplinlere ilişkin kavramlara ve analizlere yer verilmektedir.

1. Yeme Bağımlılığı

Günümüz toplumları, geçmiş toplumlarla kıyaslandığında pek çok konuda daha şanslı gözükmektedir. Sağlık alanındaki yenilik ve gelişmeler anne ve bebek ölümünü düşürdüğü gibi ortalama yaşam süresini uzatmış, toplumların eğitim ve refah düzeyleri artmıştır. Ancak bu iyimser göstergeler günümüz toplumlarının baş etmek zorunda kaldıkları sosyal problemlerin azaldığı ya da önemini yitirdiği anlamını taşımamaktadır (Adak, 2021: 16). Yeme bağımlılığı günümüzün en önemli güncel ve sosyal problemlerinden biri olarak ortaya çıkmakta ve fizyolojik olmak üzere pek çok sosyal ve psikolojik sonuçlar üretmektedir.

Yeme bağımlılığı, kronik aşırı yeme, tıkinma ve şişmanlıkta olası bir nedensel faktör olarak gösterilmiştir. Yeme bağımlılığı kavramı, tarihsel olarak tanımlayıcı ve kavramsal zorluklar nedeniyle ve kesin bilimsel verilerin bulunmayışı nedeniyle tartışmalı olmuştur. Yeme bağımlılığı, yeme ihtiyacının ne zaman zorunlu veya kontrol edilemez hale geldiği anlamına gelir. Bu zorlayıcı davranış stres, üzüntü veya öfke gibi bir duyguya yanıt olarak olabilir. İnsan vücudunun çalışması için yiyeceğe ihtiyacı vardır, ancak yiyecek bağımlılığı bir kişinin belirli türdeki yiyeceklere bağımlı olduğu zamandır. Yeme bağımlılığına katkıda bulunan yiyecekler genellikle cips, şeker veya beyaz ekmekek gibi sağlıksız gıdalardan oluşmaktadır (Deniz, 2021: 239). Beslenmenin gelişimini, üremesini, görünümünü, enerji ve metabolik bozuklukları etkilemektedir. Yaşamını sürdürmek, evde davranmak ve sürekli olarak besinlerin alımı olarak sınıflandırılmasıdır (Bear, 1991: 400-412).

Diyet: Tüketilen gıdanın performansı ve miktarı, bu sürecin tüketilen besin miktarını içermektedir (Kıcalı, 2015). Yeme gelişiminin başlangıcı, devam ve sonlandırma yemek süreci gidişatsal adımlardır (Sadock, 2008). Theron Randolph, "gıda temizliği" terimini ilk kez 1956'da bilimsel literatüre kazandırmıştır. 2000'ler ve sonrasında Yemenin yaygın bir araştırma haline gelmesiyle ortaya çıkmıştır. Özellikle 2009'dan bu yana "Gıda sıvı" terimini kullanan araştırma ve yayınların dağılımı olmuştur (Meule, 2015: 295). Gıda akımına ilginin artmasının nedenleri obezite ve aşırı yeme, nöro görüntüleme çalışmalarında dopaminerjik sinyalleme etkilemektedir. Uyuşturucu bağımlılarında serbest bırakılırken beyin gelişimiyle ilgili değişikliklerle ilişkilidir. Çünkü yeme hareketinin hareketlilik alanları da görülebilmektedir (Schienle, 2009:

654-661). Yemek yağ, tuz ve şeker oranı yüksek gıdalara odaklanan ailelerin hakimiyetindedir. Frekans çok yüksektir. Yeme sızıntısının kesin bir tanımı yoktur ancak bir ölçek kullanılarak değerlendirilebilmektedir (Aktener vd, 2016: 119-126).

Yeme akışı; özellikle şeker, tatlı, çikolata ve karbonhidrat oranı yüksek besinleri içermektedir. Çok miktarda yiyeceğe karşı koyamama ve çok miktarda yiyeceğe özlem duyma hissi olarak sağlar (Mitchell, 1999: 455-465). Yeme parametrelerinin göstergeleriyle eş zamanlı olarak sınıflandırılması gerekmektedir. Paralellik Ortak payda, zevk arayışının varlığı ve kontrol kaybıdır (Canbolat, 2013). Yeme sızıntısının var olup olmadığını açıklığa kavuşturmak için diğer bağımlılığa benzer şekilde davranışsal olup olmadığını öğrenmek önemlidir. Bu özellikler aşağıda sıralanmıştır;

1. Çok tok hissetmenize rağmen yemek yeme isteği ve arzu çekme.
2. Kişi bazı besinleri çalışmaya başlarken kendine hâkim olamaz ihtiyaç seçeneklerinden daha fazla besin tüketmektedir.
3. Bu besinlerin beslenmesinden sonra kişi aşırı tokluk ve tıkanıklık görülür.
4. Suçluluk duygusuna rağmen bu yaşam bireyin yeme davranışını göstermektedir.
5. Bazı gıdaları azaltmamak veya sunulmasını bırakmak.
6. Özlediği, etrafındaki kimseyi göremediği lezzetler. Sağlıksız yiyecekler yemek.
7. Kişinin fiziksel olarak zarar görmesinin bilinmesine rağmen sağlık sorunlarının kötü olması. Bu açıdan bakıldığında, Besin tüketimi kontrol edilememektedir

8. Yeme akımının temel nedenleri şeker, yağ, tuzlu ve işlenmiş gıdalardır. Çalışmalara bakıldığında, (Yiyeceklerin en güçlü hayvanlarda yani Fareler üzerinde yapılan bir araştırmada lezzetli besinler ve bu besinlere düzenli erişim; Yiyeceğe aralıklı erişim, farelerde içeriğe benzer bir model yaratılmıştır. Kolayca erişilebilen ve yüksek miktarda şeker, yağ ve tuz içeren ürünler, farelerin aşırı yemesine neden olabilir (Hoebel, 2009: 33).

Yiyeceklerin yutulması sistemini harekete geçirmeyi sağlamaktadır (Lutter, 2009: 629-632). Lezzetli aşırı yiyecek tüketimi parametrelerinin belirtilerinde gözlenen davranışlara yol açılabilmektedir. Yeme rejiminin karakteristik özellikleri halinde gelecek benzer davranışlar raporlanmıştır (Bocarsly, 2011). Yeme bozukluğu patolojik problemlerde ve psikolojik problemlerde görülen hastalık parçalarının ortaya çıktığı performansın müdahalesi ve tanısal açıdan önemlidir. Üretilen Bağımlılığa sıklıkla rastlanan yeme bozukluklarına yönelik olarak incelenen yiyecek tüketimi; toplanması gerekmektedir (Akbulut vd. 2007).

2. Yeme Bağımlılığında Rahatsızlıklar

Duygu durum bozuklukları, olumsuz hava koşullarının varlığı, sıcaklık kontrol etmede Zorluklar yaşanması ve yetersizlik eksikliği, beslenmenin bozulmasına yol açabilir. Araştırmaların yayılımı arasında yüksek düzeyde bir gelişme olduğu görülmektedir (Davis, 2014). Aşırı yeme (obezitenin bir alt boyutu) ile yeme şiddeti arasındaki ilişki yüksektir (Schienle, 2009: 654-661). Bu bölümdeki parçalama, kişinin değişmesindeki bozulma veya bozulmasının bağımlılıkta önemli bir faktör olduğu belirtilmiştir. Yeme bozukluklarında Duygular organizasyonu ve yönetimi önemlidir. Örneğin bulimia belirtileri olan bir kişinin tablosu; Gözlemler olumsuzdur ve bu salgının/anksiyete görülme oranının yüksek olduğu görülmektedir (Wetter, 2004: 168).

Kısıtlayıcı yeme davranışı bulunan kişilerde mükemmeliyetçi kişilik örüntüsü görülürken dışsal yeme davranışının dürtüsel davranış ve düşük oto kontrol ile ilişkili olduğu saptanmıştır (Elfhag, 2008: 285-293). Sonuç olarak bilimsel çalışmalarda yeme bozukluğu ve bozukluğa eşlik eden rahatsızlıklar arasında ilişki olduğu görülmüştür.

3. Yiyecek Bağımlılığına Yönelik Psikolojik Müdahaleler:

Bilişsel-Davranışçı Terapi (CBT): BDT, gıda beslenmesini ele almak için yaygın olarak kullanılan terapötik bir yaklaşımdır. belirtilerin yiyeceklerle ilgili olumsuz koşullar kalıplarını ve veri tanımlamasına ve değiştirmesine, lezzetini sağlamak için başa çıkmanın iyileştirilmesine ve daha sağlıklı yeme oluşumu oluşturmaya yardımcı olur (Akbulut ve Rakıcıoğlu, 2010).

Farkındalık Temelli Müdahaleler: Farkındalık uygulamaları gibi uygulamalar, uygulanan yeme kalıpları, sıcaklık ve aşırı sıcaklıkları tetikleyen hava durumunu artırmaya yardımcı olabilir. Farkındalığı geliştirerek bireyler, yiyecek konusunda daha iyi ve güçlü seçimler yapmayı bilmektedirler.

Destek Grupları ve Danışmanlık: Akran destek toplulukları ve bireysel gelişim, yapabilecekleri yiyeceklerle keşfetmeleri, duygusal destek almaları ve benzer zorluklarla karşılaşılacak şeyler öğrenmeleri için güvenli bir alan sağlayabilir. Sonuç olarak, psikolojik açıdan problemler, çeşitli psikolojik parametrelerden ve davranış kalıplarından etkilenen çok yönlü bir analizdir. Yiyecek düzeninin karmaşıklığını psikolojik bir bakış açısıyla anlayarak ve kişiye özel müdahaleler bireyleri, organizmayı yaratan yemeden kurtulmaya ve yiyeceklerle daha sağlıklı bir ilişki kurmaya çalışabilirler (Akten, 2014: 30-32).

4. Yeme Bağımlılığının Sosyal Problemlere Dönüşümü

İşlevselci bakış açısına göre toplum, hiçbir parçanın bütünden ayrı olarak anlaşılamayacağı ve birbirleri ile ilişkili parçalardan oluşan bir sistemdir (Wallance ve Wolf, 2004: 22). Toplumda her parçanın bir işlevi vardır ve diğer

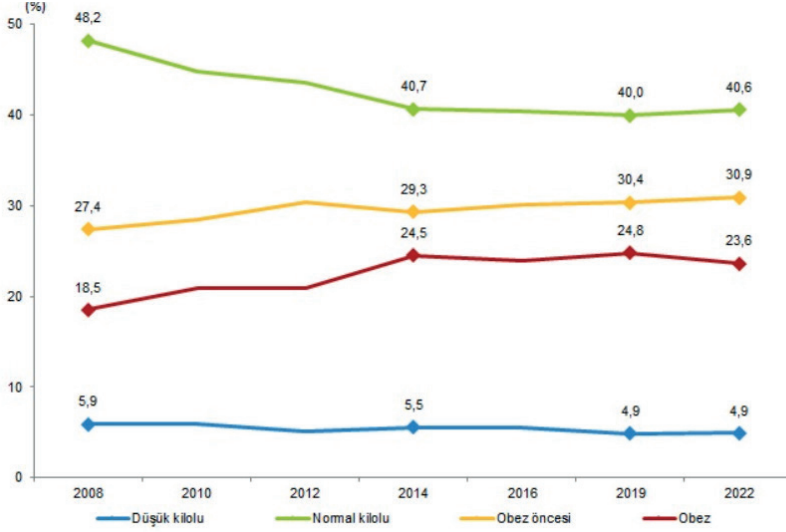
parçalarla uyum içinde bu işlevler yerine getirilmektedir. Toplumda düzen ve devamlılık buna bağlıdır (Adak, 2002: 193). Herhangi parçadaki bir değişim, sistemin diğer parçalarında bir miktar dengesizliğe ve bir ölçüde de bir bütün olarak sistemin yeniden düzenlenmesine yol açar (Wallance ve Wolf, 2004: 22). Yiyeceklerin yayılması, bireysel sağlık sorunlarının çok geniş bir şekilde dağıtılması yol açabilecek karmaşıklığın bir bölümüdür. Yeme rejiminin sosyal ilişkilerinde dönüştüğünde sadece bağımlı bireyleri değil, onun parçaları, topluluklarını ve bileşenlerinin tamamıdır. Yeme temizliği, madde nemine benzer şekilde, gıdayla kompulsif bir ilişki ile sağlanır. Olumsuzluklar, bozulmalara rağmen aşırı istekler, kontrol kaybı ve belirli gıdaların tüketiminin devam etmesi mümkündür. Bu oluşumu yaratan genetik, çevresel ve psikolojik tetikleyiciler gibi çeşitli faktörlerden kaynaklanabilir (Canbolat, 2013).

Gıda aktarımının sosyal paylaşımlarınca topluluklar halk sağlığı, üretkenlik ve sosyal uyumla ilgili zorluklarla karşı karşıya kalabilir. Bir toplulukta yüksek oranda gıda tüketimi, yerel sağlık hizmetleri zorlanabilir ve sağlık bakım maliyetleri artar. Ek olarak, gıda üretiminden kaynaklanan sağlık sorunları nedeniyle üretkenliğin yapısının ekonomik refahını da sürdürebilir. Daha geniş bir toplumsal düzeyde, bitkilerin toplumsal süreçlerine dönüşmesi, gıdanın erişilebilirliği, karşılanabilir sistemi ve pazarlanmasıyla ilgili sorunları vurgulamaktadır. Reklamlar, yiyecek kahvaltuları ve beslenme eğitimi eksikliği yoluyla sağlıksız beslenme yeterliliklerini teşvik eden toplumlar, yiyecek tüketiminin yaygınlaşmasına ve bunun sosyal yansımalarına katkıda bulunmaktadır (Koroğlu, 2014).

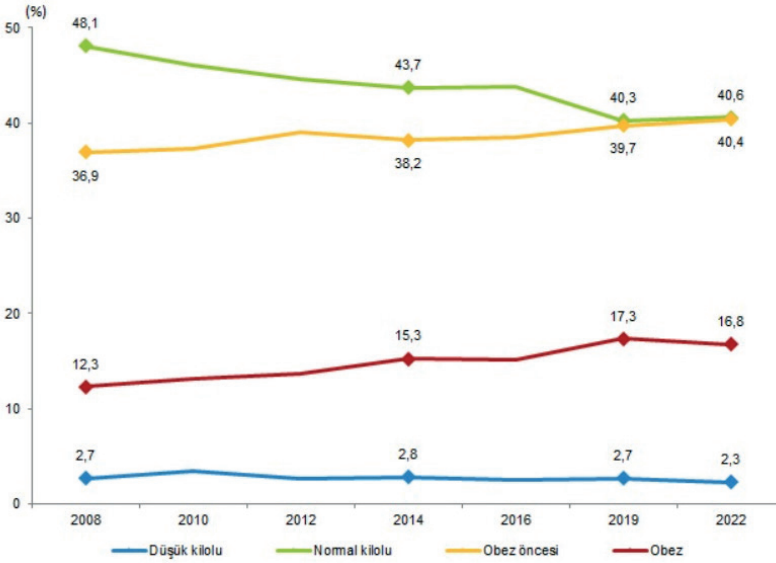
Yeme işleminin toplumsal kişilerin dönüşmesini ele almak için çok yönlü bir yaklaşıma ihtiyaç vardır. Bu, sağlıklı beslenmenin sağlanması konusunda bilgin ve eğitimin desteklenmesi, yetersiz hizmet alan topluluklarda besleyicilerin beslenmesinin sağlanması ve gıda akışıyla mücadele eden bireylere destek hizmetlerinin ayrıntılarını içermektedir. Besinlerin temel nedenlerini ve sosyal özelliklerini ele alarak sağlıklı daha bireyleri, türleri, topluluklar ve toplumları yapılandırmak için çalışılmaktadır. Sonuç olarak, yeme aktarımının toplumsal bireylerin dönüşmesi bireysel, kişiler arası, toplumsal ve toplumsal düzeyde dikkat çekici çok yönlü bir değerlendirmedir (Budak, 2019: 192-204).

5. Türkiye İstatistik Kurumu Yeme Bağımlılığı Verileri

Kadınların vücut kitle indeksi dağılımı, 2008-2022



Erkeklerin vücut kitle indeksi dağılımı, 2008-2022



Boy ve kilo değerleri kullanılarak hesaplanan vücut kitle indeksi incelendiğinde; 15 yaş ve üstü obez bireylerin oranı 2019 yılında %21,1 iken, 2022 yılında %20,2 olmuştur. Cinsiyet ayrımında bakıldığında; 2022 yılında kadınların %23,6'sının obez ve %30,9'unun obez öncesi, erkeklerin ise %16,8'inin obez ve %40,4'ünün obez öncesi olduğu görülmüştür.

SONUÇ

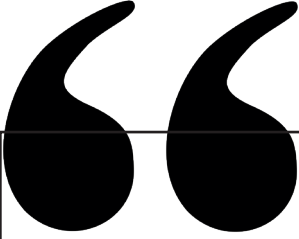
Sonuç olarak, bireylerin yeme-içme yaşamlarının sosyal yaşamlara dönüşmesi, bireysel sağlık sorunları ile daha geniş toplumsal etkiler arasındaki yoğunluk dağılımının genişlemesini çiziyor. Yeme değişiklikleri gibi politik sorunlar ele alındığında, tırmanabilir ve bireylerin değişimleri arasındaki ilişkiler, toplulukları ve akışları bir bütün olarak değişim dalgalanma etkileri yaratabilir. Fizyolojik dışsal sorunların olmaması, derin sosyal yaşamın yol açabilmesi çok önemlidir. Yeme değişiminin temel nedenlerini ve açık temellerini anlayarak, yalnızca mücadelelerinin devam etmelerini desteklemekle, aynı zamanda bu süreçteki toplumsal süreçlerin dönüşmesini de önleyen etkili müdahaleler uygulanabilir. Yeme değişimini ele almak, konularda hem belirgin hem de sosyal gelişmelerin belirtilmesi alan genel bir yaklaşım işlemleridir. Farkındalığını teşvik ederek, eğitim teşvik ederek ve hem bireysel hem de toplumsal düzeyde destek sistemleri sağlayarak, yeme aktarımlarının bireylerin, sektörlerin, topluluklar ve bir bütün olarak toplum üzerinde örgütlenmek için hafifletmek için çalışabiliriz. Ortak çabalar ve konu bütünsel bir anlayışla ele alarak, yemeden etkilenmeler için daha sağlıklı ve daha iyi bir ortam yaratmaya çalışmamız gerekmektedir.

Araştırmamızda da Fizyolojik Problemlerin Sosyal Problemlere Dönüşümü: “Yeme Bağımlılığı Örneklerine yer verilmiştir. Yeme bağımlılığının neler olduğunu ve bu yeme bağımlılığının psikolojik ve sosyolojik açıdan değerlendirmeler yapılmıştır. Fizyolojik açıdan ise yeme bağımlılığının bir hastalık olduğu görülmektedir. Son olarak çalışmamıza eklemiş olduğumuz Türkiye İstatistik Kurumu Yeme Bağımlılığı Verileri yer almaktadır. Verilere de baktığımızda yeme bağımlılığının bir ihtiyaç değil bir bağımlılık olduğu gerçeği kendisini yeniden gündeme getirmektedir.

KAYNAKÇA

- Adak, N. (2021). “Sosyoloji ve Sosyal Problemler”. *Sosyal Problemler Sosyolojisi: Dünyadan ve Türkiye’den Örnekler*. Ed. Nurşen Adak, 4. Baskı, Ankara: Siyasal Kitabevi. s.15- 35.
- Adak, N. (2002). Sağlık Sosyolojisi Kadın ve Kentleşme, İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Akbulut, G., ve Rakıcioğlu, N. (2010). “Şişmanlığın Beslenme Tedavisinde Güncel Yaklaşımlar”. *Genel Tıp Dergisi* , vol.20, no.1, 35-42.
- Akbulut, G., Özmen, M. M., Besler, H. T. (2004). “Obezite”. *Bilim Teknik Dergisi*, cilt.471, s.1-15.
- Akten, E., & Noyan, C. O. (2019). “Yeme Eylemi; Fizyolojik Bir İhtiyaç mı? Psikolojik Bir Davranış mı? Üniversite Öğrencilerinde Bağlanma Stilleri ile Yeme Bağımlılığı İlişkisi”. *Kıbrıs Türk Psikiyatri Ve Psikoloji Dergisi*, 1(Özel Sayı 1), 30-32. <https://doi.org/10.35365/ctjpp.19.special1.8>
- Aktener, A. D. vd. (2006). Obesity Prevalence in Reproductive Age and Postmenopausal Women Aged Between 20-64 Years in a Semi-Urban Area., *Trakya Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*. Sayı:3. s. 119-126.
- Alonso-Alonso, M. and others, (2015). Food Reward System: Current Perspectives And Future Research Needs. *Nutrition Reviews*. 73 (5). p.296-307.
- Arens, A. M. (2012). Child Maltreatment And Deliberate Self Harm Among College Students: Testing Mediation And Moderation Models For . *American Journal Of Orthopsychiatry*. p.328.
- Bear, R. A. (1991). Cognitive And Behavioral Treatment Of İmpulsivity İn Children: A Meta-Analytic Review Of The Outcome Literature. *Journal Of Clinical Child And Adolescent Psychology*. p.400-412.
- Köroğlu. E. (2014). Ruhsal Bozuklukların Tanısal Ve Sayımsal Elkitabı . Ankara: HYB Yayınları.
- Bocarsly, M. E. (2011). Rats That Binge Eat Fat-Rich Food Do Not Show Somatic Signs Or Anxiety Associated With Opiate-Like Withdrawal: İmplications For Nutrient-Specific Food Addiction . *Physiology & Behavior*.
- Canbolat, U. (2013). Psikoloji Konuşmaları. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Deniz, M. (2021), “Yeme Bağımlılığı”. Tüm Yönleriyle Bağımlılık. (Ed. A. Eryılmaz ve M. E.Deniz). Ankara: Pegem Akademi Yayınları, s.237-247.
- Davis, C. &. (2014). A Psycho-Genetic Study Of Hedonic Responsiveness İn Relation To Food Addiction. *Nutrients*. p. 4338-4353.
- Dimitrijević, I. P.-T. (2015). Food Addiction-Diagnosis And Treatment. *Psychiatria Danubina*.
- Elfhag, K. &. (2008). Personality Traits And Eating Behavior İn The Obese Poor Self-Control İn Emotional And External Eating But Personality Assets İn . *Eating Behaviors*. p.285-293.

- Hoebel, B. G. (2009). A Behavioral And Circuit Model Based On Sugar Addiction In Rats. *Journal Of Addiction Medicine*. p.33.
- Gunnars, K. (2014). Food Addiction A Serious Problem With A Simple Soltion,. *Vicious*. 2(2). p.26-31.
- Kıcalı, G. D. (2015). Üniversite Öğrencilerinde Beslenme Alışkanlıkları ve Yeme Bağımlılığının Farklı Kişilik ve Psikiyatrik Belirtilerle İlişkinin İncelenmesi. (Yayımlanmamış Tıpta Uzmanlık Tezi). Selçuk Üniversitesi Tıp Fakültesi Ruh Sağlığı ve Hastalıkları Ana Bilim Dalı.
- Lutter, M. &. (2009). Homeostatic And Hedonic Signals Interact In The Regulation Of Food İntake. *The Journal Of Nutrition*. p.629-632.
- Meule, A. (2015). Focus: Addiction: Back By Popular Demand: A Narrative Review On The History Of Food Addiction Research. *The Yale Journal Of Biology And medicine*. p.295.
- Mitchell, S. H. (1999). Measures Of İmpulsivity In Cigarette Smokers And Non Smokers. *Psychopharmacology*. p.455-465.
- Nasser, J. A. (2019). Increasing Chocolate's Sugar Content. Enhances Its.
- Sadock, B. J. (2008). Kaplan & Sadock's Concise Textbook of Clinical Psychiatry. Lippincott Williams & Wilkins.
- Schienze, A. S. (2009). Binge-Eating Disorder: Reward Sensitivity And Brain Activation To İmages Of Food. *Biological Psychiatry*. p.654-661.
- Üstündağ Budak, AM, Özeke Kocabaş E. (2019). Diyalektik Davranış Terapisi Ve Beceri Eğitimi: Kullanım Alanları Ve Koruyucu Ruh Sağlığındaki Önemi. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*. Sayı:11. Cilt:2. s.192-204.
- Wallance, R. Ve Wolf, A. (2004), Çağdaş Sosyoloji Kuramları, Çev. L. Elburuz ve R. Ayas, İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Wetter, D. W. (2004). Prevalence And Predictors Of Transitions In Smoking Behavior Among College Students. *Health Psychology*. p.168.



Bölüm 9

TOPLUMSAL ÇEVRE BİLİNCİ VE ÇEVRE SORUNLARINA İLİŞKİN SOSYOLOJİK YAKLAŞIMLAR

Emine AKÇELİK¹

Alkan ÜSTÜN²

1 Arş. Gör. Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü,
emineakcelik@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3003-9195.

2 Doç. Dr. Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü,
alkanustun@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3616-8193.

1. Giriş

Bu çalışma, bireyin çevresine karşı duyarlı ve bilinçli tutum ile davranışlar edinmesinde etkili olan olası unsurların çevre sosyolojisi yaklaşımları bağlamında incelenmesini merkeze almaktadır. Türkiye’de ilgili alanyazın incelendiğinde (pek çok farklı disiplin kapsamında yürütülen) doğa ve çevre sorunlarını ele alan araştırmalar olmasına karşın çevre sosyoloji alanında yürütülen araştırmaların görece az sayıda olduğu söylenebilmektedir. Doğa ve çevreyle ilgili meseleler öncelikle fen bilimlerinin konusu olarak düşünülse dahi esasında doğal kaynakların aşırı tüketimi ve çevre tahribatı gibi sorunlar insanın sebep olduğu durumlardır ve bunlara çözüm üretme noktasında insanın ve toplulukların bilinçlenmesi büyük öneme sahiptir. Sanayi devrimine değin insanlar, doğal kaynak kullanımında doğayı *tüketmekten* ziyade ihtiyacı ölçüsünde *kullanma* yolunu seçtikleri için doğayla daha yüksek bir uyum içinde yaşadıkları savunulabilir. Sanayi devrimi ile yoğunlaşan endüstrileşme faaliyetleri insanlar tarafından doğal kaynakların aşırı ve insan merkezci bakış açısıyla tüketilmesine ve çevreye verilen zararın görmezden gelinmesine sebep olmuştur ve bu süreçte doğa, insan tarafından zarar görmeye başlamıştır. Bu zararın bertaraf edilmesi için çeşitli çözüm yolları aranmıştır. Bunlar arasında en önemlilerinden biri (ve belki de diğer çözüm yolları için de bir temel teşkil eden) bireylerin ve toplulukların çevre bilincini kazanmaları ve çevreye dair bir farkındalık geliştirebilmeleridir.

Bu doğrultuda çalışma, bireylerin ve toplulukların çevre bilinci kazanmasında etkili olabilecek unsurları merceğe almaktadır. Çalışmanın birinci bölümünde genel olarak doğa, çevre, ekoloji, doğal kaynak kavramlarına atfedilen anlamlar ve çevre sosyolojisinin kapsamı ve tarihsel gelişimi incelenmiştir. İkinci bölümde ise, çevre sorunlarının sebeplerini ve çözüm yollarını tartışan çeşitli yaklaşımlar sunulmuştur. Bu yaklaşımlar, ekolojik yurttaşlık, sürdürülebilir kalkınma, ekofeminizm, derin ekoloji, toplumsal ekoloji, insan istisnai paradigma, risk toplumu, Marksist yaklaşım, toplumsal inşacı yaklaşım ve ekolojik modernleşmedir. Çalışmanın üçüncü ve son bölümünde ise toplumsal çevre bilincinin neliği, neden gerekli olduğu ve bireylere nasıl kazandırılabileceği tartışılmıştır. Söz konusu tartışma, üç alt başlıkta gerçekleştirilmiştir: Bunlar; aile ve eğitim, çevre hareketleri ve sivil toplum kuruluşları ile dildir.

2. Doğa, Çevre, Ekoloji, Doğal Kaynak Kullanımı ve Çevre Sosyolojisi

Giddens ve Sutton’a (2017) göre doğa, insan ya da diğer şeyler için aslı olan anlamına gelmektedir. Örneğin hayvanların içgüdüsel olarak yaptığı bazı davranışların onların doğasının bir parçası olduğu söylenebilir. Avrupa’da on dördüncü yüzyıldan itibaren doğanın bu anlamı değişmeye başlamıştır ve bu tarihten itibaren doğa, “dünyayı yönlendiren bir dizi güç” olarak düşünülme ve bu doğrultuda olayların nedenleri açıklanmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren doğa kelimesinin anlamı yeniden

bir değişime uğramıştır. Doğa, artık, “bir dizi güç”ten ziyade “şeylerin tam bir maddi dünyası” olarak düşünölmeye başlanmıştır. O dönemler için doğal dünya; hayvanlar, araziler, dağlar gibi doğal bileşenlerden oluşuyordu. 1950’lerden itibaren ise doğa sözcüğü aynı zamanda başka bir sözcüğün kullanılmasını beraberinde getirmeye başlamıştır: “çevre”. Çevre sözcüğünün anlamı, “insanların özellikle yaşadıkları ya da çalıştıkları dış koşullara ve ortamlara” atıfta bulunmaktadır (Giddens ve Sutton, 2017: 162-163).

Çevre sosyolojisi, 1980’lerden sonra sosyolojinin bir alt alanı olarak kendini göstermeye başlamıştır. Çok çeşitli ifade edilmiş biçimleri bulunmakla beraber, üzerinde uzlaşılan net bir tanımının yapıldığını söylemek güçtür (Marshall, 2009: 116). Kökalan’a (2014) göre çevre sosyolojisi dünyada ortaya çıkmaya başladıktan sonra Türkiye’de de benzer tarihlerde belirlemeye başlamıştır. Çevre sosyolojisini genel olarak tanımlamak gerekirse “çevresel sorunların toplumsal boyutlarını inceleyen” bir alan olduğu söylenebilir. Kökalan (2014), çevre sosyolojisinin başlangıcının sanayileşmiş modern toplumda temel bulunduğunu vurgulamaktadır. Modern endüstri döneminde ortaya çıkan çevresel sorunların kaynağı; nüfus artışı, göç, kentleşme, endüstrileşme, fabrika sistemi vb. toplumsal dinamiklerdir ve bununla birlikte doğa olayları da toplumda önemli dönüşümlere sebep olabilmektedir. Dolayısıyla, doğal çevrenin toplumsal çevreden, toplumsal çevrenin de doğal çevreden bağımsız olarak düşünölmeyeceği savunulabilir (Kökalan, 2014: 1008).

Çevre sosyolojisinin ortaya çıkmasıyla birlikte biyolojinin alt dallarından biri olan “ekoloji” daha geniş bir anlama sahip olarak sosyal bilimlerde de tartışılmaya başlanmıştır. Ekoloji, bu bağlamda disiplinler arası bir bilimdir ve canlılar ile canlıların doğal çevresi arasındaki etkileşimini inceler (Akış, 2000: 8). Çevre sosyolojisinin ortaya çıkmasında etkili olan çevre sorunları, insanların dünyadaki ekolojik dengeyi bozmalarıyla bağlantılıdır. Ekolojik denge, doğada canlıların hem kendi aralarındaki hem de fiziksel çevreleriyle olan ilişkilerinin sağlıklı bir biçimde sağlanmasıyla kurulabilmektedir. Ekolojik dengenin kurulmasında etkili olan canlı ve cansız varlıklar zincirinin halkalarından biri koptuğu zaman zincirin tümü, yani tüm ekolojik denge bundan etkilenmektedir. Bu halkalardan biri de insandır ve bazı halkaların kopmasına sebep olarak ekolojik dengenin bozulmasında büyük bir etken olarak görölmektedir (Şafak ve Erkal 1999: 63; Nazhoğlu, 1991: 99’dan aktaran, Erkal vd.: 2011: 147).

İnsan, Sanayi Devrimi ve dolayısıyla endüstrileşmeyle birlikte doğayı, ona zarar vermeden kullanma ve koruma amacından önce onu ihtiyaçlarını karşılayacak, gerekirse rahatlıkla zarar verilerek kullanılabilir bir kaynak olarak görmeye başlamıştır. Doğa, insan için suyu, toprağı, havası, madenleri, minarelleri ile insana hizmet etmesi gereken, sonu gelmeyeceği düşünölen bir kaynak haline gelmiştir. Sanayileşme dönemine kadar doğayla görece bir uyum içinde yaşayan insan, bu dönemden sonra başta sınaî amaçlara ulaşabilmek adına doğanın sömürölmesinde başat aktör olmuştur.

Dinler'e (2003: 288'den aktaran, Karabıçak ve Armağan, 2004: 204) göre sanayileşme süreci, 1765 yılında buhar makinesinin icadıyla başlamış, 1900'lerin başında Fordist Üretim Sistemi'nin ortaya çıkmasıyla hız kazanmıştır. Özellikle 1980'lerde ortaya çıkan Esnek Üretim Sistemi ve Bilgi Toplumu günümüze kadar devam eden bir sürecin başlangıcı olmuştur. Karabıçak ve Armağan (2004: 204) bu sürecin üretimde ve dolayısıyla kaynakların kullanımında büyük bir artışı beraberinde getirdiğini vurgulamaktadırlar.

Yaşanan hızlı ekonomik kalkınma, bir yandan da doğal kaynakların bilinçsiz bir şekilde tüketilmesini beraberinde getirmiştir. Gelişmiş ve gelişmekte olan ekonomiler, doğal kaynaklara bağıdırlar ve dolayısıyla ekonomik kalkınmanın devam edebilmesi için kaynakların da korunması gerekmektedir. Doğal kaynakların korunması bir yana, tüketimin artmasını teşvik eden ekonomi politikaları daha yoğun çevresel tahribatlara sebep olmaktadır. Dünya nüfusunun artış göstermeye devam ettiği ve dünya ekonomisinin de büyüdüğü düşünüldüğünde ekonomik kalkınma politikalarının "ekolojik maliyeti" oldukça yüksek olmaktadır (Akış, 2000: 8). Bu durum, ekosistemin bir parçası olan insanın, doğadaki doğal işleyişe müdahale ettiğini göstermektedir (Gül, 2013: 18).

Doğal kaynakların bilinçsiz bir şekilde kullanımı, aşırı tüketim, sanayileşme, kapitalizm, kentleşme ve hızlı nüfus artışı gibi temel sebepler eksinde insanın doğada meydana getirdiği tahribat; hava kirliliği, su kirliliği, atıklar, küresel iklim değişikliği gibi önemli sorunlar çerçevesinde insana geri dönmektedir. Bir diğer ifadeyle insan, bilinçsiz bir şekilde tahrip ettiği ve tükettiği doğal kaynakların zarar görmesi ya da tükenmesiyle zararı yine kendine vermektedir.

Bu sebeplerle birlikte Karabıçak ve Armağan'a (2004: 224) göre çevre sorunlarının belirmesinde etkili olan diğer önemli etmenler "yoksulluk, eğitimde yetersizlik, daha çok kazanma hırsı, sorunları hafife alma, sağlıklı bir çevre bilincinin gelişmemiş olması, beleşçilik, piyasa mekanizmasına yeterince işlerlik kazandırılmaması, yasal yetersizlikler gibi pek çok olgu" olarak sıralanmıştır.

3. Çevresel Sorunlara İlişkin Yaklaşımlar

Çevresel sorunları analiz etmek temel amacını güden pek çok farklı kavrayış çerçevesi öne sürülmüştür. Bunlardan bazıları; sürdürülebilir kalkınma, derin ekoloji, toplumsal ekoloji, ekofeminizm, ekolojik yurttaşlık, Marksist paradigma, insan istisnai paradigma, risk toplumu, toplumsal inşacı yaklaşım, ekolojik modernleşmedir. Takip eden bölümde, söz konusu yaklaşımlar hakkında bilgi sunulacaktır.

3.1. Ekolojik Yurttaşlık

Ekolojik yurttaşlık kavramı, temel olarak insan zihninde felsefi bir çevre bilinci oluşturma ve bireylerin bu bilinçle hareket etmesini sağlama amacına da-

yanmaktadır. Bu düşünüş, genel itibarıyla doğayı ve insanların içinde yaşamış olduğu çevreyi kavramak ve ona bir anlam atfedebilmek için oldukça önemli bir yerdedir. Dolayısıyla doğayı ve insanı birbirlerinin ayrılmaz parçalar olarak değerlendirebilmek ve bu doğrultuda bir çevre bilinci oluşturabilmek ancak felsefi bir bakış açısıyla sağlanabilir. *Ekolojik yurttaşlık* yaklaşımının önemi, bu noktada öne çıkmaktadır. Bu yaklaşım, “sürdürülebilir bir yaşam ve tüketim için doğal kaynaklara aşırı yüklenmeden ve çevreyi tahrip etmeden gelecek nesillere yaşanabilir bir dünya bırakmak” amacına dayanmaktadır (Karalar ve Kiracı, 2011: 66’dan aktaran, Gül, 2013: 19). Çevre bilincine sahip olmak ise bu amacı ilke edinen etik değerlere sahip olmak anlamına gelmektedir. Çevre konusundaki bu etik değerler, *saygı* ve *sorumluluk* kavramlarına dayanmaktadır. İnsanın içinde yaşadığı toplumsal ve doğal çevreye olan saygı ve sorumluluk duygusu, doğayı kendi evi gibi görmesini sağlamalıdır. Bununla birlikte, insan merkezci bir anlayış yerine çevre merkezci bir etik anlayışı yükseltmek arzulandır. Bu anlayış, birçok düşünürün savunduğu *mekanik evren tasarımı*ndan ziyade doğanın canlı bir organizma olduğu düşüncesini ortaya koyan ekolojik bir bakış açısının oluşturduğu *organik evren tasarımı*nı savunmayı ifade etmektedir. İnsan, insan merkezci bakış açısından; dolayısıyla kendini evrendeki en önemli varlık olarak kabul eden “ego”sundan kurtularak, doğanın canlı bir varlık olduğunu kabul etmesi ve onun korunması gerektiği düşüncesini benimseyen bir ahlaki anlayışa sahip olmalıdır. Başka bir deyişle insan, “çevre etiği kavramını uygun bir biçimde geliştirmek için ‘ego’larından tümüyle kurtulmalı, ‘evrenin efendisi’ olduğuna inanmaktan vazgeçmeli, insan merkezli bir biçimde hareket etmeye son vermeli, tüm tarafların (sessiz duranların ve henüz yaşamayanların da) haklarını düşünmeli ve onlara saygı duymalıdır” (Curi, 2009: 83-84’ten aktaran, Gül, 2013: 19).

3.2. Sürdürülebilir Kalkınma

Tıraş (2012), ekolojik sorunların çözümünün *sürdürülebilir kalkınma* anlayışı ile sağlanabileceği düşüncesini aktarmaktadır. Sürdürülebilir kalkınma anlayışı, “doğal kaynakların bilinçsizce tüketilmeden, gelecek nesillere aktarılmasının sağlanması” olarak özetlenebilir. Bu anlayış doğrultusunda, öncelikli olarak insana önem verilerek hem günümüzün hem de gelecek kuşakların ekonomik ve toplumsal ihtiyaçlarının karşılanabilmesi noktasında doğal ve kültürel kaynakların, onlara zarar vermeden, ölçülü bir şekilde kullanımını ifade eden *sürdürülebilir kalkınma* kavramı ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu kavram, insanların doğal kaynakların sınırlı olduğu ve bu kaynakların tükenilebileceği farkındalığına sahip olarak çevreyi korumanın gerekliliğini ve bunun sürdürülebilirliğinin sağlanmasını içermektedir (Tıraş, 2012: 57).

3.3. Ekofeminizm

Ekofeminizm, çevreci ve yeşil sosyal hareketlere katkı sağlamakta ve doğa ile kadın arasında bir ilişki kurmaktadır. Ekofeministler, ataerkil yapının ka-

dınlar üzerindeki tahakkümünün doğada da benzer şekilde işlediğini düşünmektedirler. 1970'li yıllardan itibaren etkinliğini sürdüren bu akım, doğanın sömürülmesini, kadının sömürülmesi ve ezilmesiyle ve aynı zamanda ataerkil yapıya sahip toplumdaki diğer tahakküm biçimleriyle bağdaştırarak bütüncül bir yaklaşımı benimsemektedir (Gezgin, 2017: 397). Birkeland'a (1993: 16) göre ekofeminist akım, hem gücün kişisel ve politik yönden suistimal edilmesini hem de insanın baskı altına alınması ve çevrenin sömürülmesi problemlerini aynı anda tartışmaktadır. Jones (2004), Gruen (1993) ve Twine (2014) ise ekofeminist hareketin kadın özgürlüğünü içerdiği gibi, hayvan özgürlüğünü de içerdiğini; türçülük ve cinsiyetçilik arasında bir ilişki kurduğunu belirtmektedirler. Karen (1997) ise ekofeminist yaklaşımın, çevresel problemlere; ağaç, orman, su ya da gıda sorunlarını tartışarak fiziksel yönden yaklaştığı gibi, "militarizm, ırkçılık, cinsiyetçilik, cinsel istismar ya da sömürgecilik" gibi sosyal sorunları da tartıştığını aktarmaktadır. Ekofeminizm hareketi bu yönleriyle dikkate alındığında hem diğer ekolojik perspektiflerden hem de feminist yaklaşımlardan farklı ve kapsayıcı bir yönünün bulunduğu da iddia edilebilir (aktaran Gezgin, 2017: 398).

3.4. Derin Ekoloji ve Toplumsal Ekoloji

Derin Ekoloji yaklaşımı ile Toplumsal Ekoloji yaklaşımı ekolojik sorunları iki farklı şekilde ele alan yaklaşımlardır. Derin Ekoloji yaklaşımı insan merkezli doğa anlayışının, çevre problemlerini ortaya çıkardığı düşüncesine dayanmaktadır. Bu yaklaşıma göre, doğa yeniden özne konumuna gelmeli ve ihtiyaçlar için bir kaynak olarak değil, özgün bir değer olarak görülmelidir. Toplumsal Ekoloji yaklaşımı ise Derin Ekoloji yaklaşımına benzer biçimde insanın doğa üzerindeki tahakkümü sorunuyla ilgilenmekle birlikte tahakküm meselesinin farklı biçimlerini de ele almaktadır (Bookchin, 2013: 22-23'ten aktaran, Gezgin, 2017: 397). Bookchin, ekolojinin onun için her zaman toplumsal ekoloji olduğunu belirtmektedir. Ona göre, toplumsal ekoloji yaklaşımı doğa üzerindeki tahakküm kavramının insanın insan üzerinde, erkeğin kadın üzerinde, yaşlının genç üzerinde, bir etnik grubun diğeri üzerinde, devletin toplum üzerinde, bürokrasinin birey üzerinde, bir sınıfın diğer sınıflar üzerinde ve sömürgeci güçlerin sömürülen halklar üzerindeki tahakkümünden kaynaklandığı düşüncesine dayanmaktadır. Bookchin, şu ifadelerle toplumsal ekolojinin özgürlük arayışını her alanda gerçekleştirmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır: "Toplumsal ekoloji, özgürlük arayışını sadece fabrikada değil, aile içinde de; sadece ekonomide değil, psişede de; sadece maddi yaşam koşullarında değil, tinsel koşullarda da sürdürmelidir" (Bookchin, 1996: 76-77). Bookchin, ekolojik bir toplum yaratmanın gerekliliğini, hatta bunun hayatta kalmak kadar zarurî olduğunu savunmaktadır. Ona göre bu ancak kapitalist teknolojinin ve burjuva toplumunun getirdiklerinin, yaşamın katmanlara bölünmesi ve bürokratikleştirilmesinin, kent ve kıyın birbirinden ayrılmasının ve insan ile doğanın nesneleştirilmesi gibi eğilimlerin tersine çevrilmesiyle müm-

kün olabilecektir (Bookchin, 1996: 72).

3.5. İnsan İstisnai Paradigma (Human Exceptionalism Paradigm)

William R. Catton ve Riley E. Dunlap, çevreciliği sosyoloji alanı içinde ilk tartışan sosyologlardandır ve çevre sosyolojisinin sosyolojinin bir alt alanı olarak ortaya çıkmasına ve geliştirilmesine oldukça önemli katkılar sağlamışlardır. Catton ve Dunlap'ın tanımlamasıyla çevre sosyolojisi; “çevre ve toplum arasındaki karşılıklı etkileşimi veya toplumsal-çevresel etkileşimleri veya ilişkileri inceleyen bir bilim dalı”dır (Catton ve Dunlap, 1978; Dunlap ve Catton, 1979'dan aktaran, Konak, 2010: 272). Catton ve Dunlap, sosyolojinin Batı kültürü içinde ortaya çıktığını ve büyük ölçüde bu kültürden etkilendiğini vurgulamaktadırlar. Batı kültürü de insan merkezci yapısı dolayısıyla doğanın insanın kullanımı için var olduğunu varsaymaktadır. Bu varsayımın etkisi, bilimsel ve teknolojik ilerlemelerle artmaktadır (Catton ve Dunlap, 1978; Dunlap, 2002'den aktaran, Konak, 2010: 274).

3.6. Risk Toplumu

Ulrich Beck, insanların çevre tahribatlarından dolayı risk altında olduklarını ve günümüz modern toplumlarının birer risk toplumu olduğunu savunmaktadır. Ona göre, risk toplumlarında çevre kirlenmesi ve bunun gibi çevresel ve sosyal risklerin dağıtılması, sosyal çatışmalara sebep olacaktır ve toplumdaki her bir birey tehdit altındadır (Konak, 2010: 279).

3.7. Marksist Yaklaşım

Ekolojik ve Marksist yaklaşımların aralarındaki ilişki, doğa ile sermaye arasında kurulan bir ilişkiyi yansıtmaktadır. Bu doğrultuda hareket halindeki sermayenin doğal dünyanın önemli oranda tahrip edilmesine sebep olduğu söylenebilir. Dolayısıyla sermaye, ekolojide tahrip edici ve yıkıcı etkileri meydana getirmektedir (Kökalan Çımrın, 2014: 1011-1012). Ekoloji kavramı, ortaya çıktığı dönem itibarıyla Marx'ın dile getirdiği kavramlardan biri olmakla birlikte, onun doğa-toplum ilişkisi üzerine yaptığı kimi önemli değerlendirmeler de bulunmaktadır. Günümüzde ekolojiyle birlikte anlaşılmaya ve çözümlenmeye çalışılan “yetersiz beslenme, yoksulluk, hava ve su kirliliği, gürültü, çevre kirliliği, çevrenin bozulması ve aşırı nüfus artışı” gibi bazı sorunlar Marx tarafından analiz edilmiştir ve hatta bu meselelerin onun ana ilgi odaklarından biri olduğu bile söylenebilir. Marx'ın her fırsatta üzerinde durduğu *kapitalist baskı* ve *sömürü*, aslında doğa ile olan ilişkilerde kendini göstermektedir. Onun, doğaya ilişkin perspektifi, “inorganik beden, toplumsal metabolizma, yabancılaşma, doğaya hakimiyet, doğanın insanlaşması ve insanın doğalaşması” gibi kavramlar üzerinden değerlendirilmektedir (Çoban, 2012: 94'ten aktaran, Kökalan Çımrın, 2014: 1012).

3.8. Toplumsal İnşacı Yaklaşım

Toplumsal inşacı perspektife göre, tüm çevre sorunları toplumsal olarak inşa edilmektedir. Bu, ekolojik sorunların insan grupları tarafından yapılandırıldığı anlamına gelmektedir. İnsanlar daima doğa adına konuşmaktadır; buna karşın doğa ise hiçbir zaman kendisi adına konuşmamaktadır (Giddens ve Sutton, 2017: 165).

3.9. Ekolojik Modernlik

Kimi çevreci gruplara göre modernliğin hem kapitalist hem de komünist görünümleri başarısız olmuştur. Toplumsal hayattaki ve teknolojiadaki gelişmeler doğrultusunda maddi kazanç ve zenginlik elde edilmiş olsa da bu, çevreye verilen tahribatın sonuçları göz ardı edilerek sağlanmıştır. Bazı sosyal bilimciler son zamanlarda sanayileşmenin tamamen karşısında olan radikal çevreci düşüncenin yerine farklı bir çözüm önerisi sunmuşlardır. Onların, *ekolojik modernleşme* olarak kavramsallaştırdıkları çözüm önerisinde ne makro sistemlerin doğaya verilen zararı göz ardı ederek yaptıkları üretime aynı biçimde devam etmeleri ne de üretimin tamamıyla bitirilmesi gerekliliği düşüncesi vardır. Bu grupların amacı, “teknolojik yenilik ve piyasa mekanizmalarına olumlu çıktılar oluşturma, üretim yöntemlerini ve kirliliğin azaltılmasını kaynağında dönüştürme amacıyla kullanma üzerine odaklanmaktır”. Ekolojik Modernleşme düşüncesi göre, ekonomik büyümeyi engellemeden de büyümenin ve gelişmenin ekolojik bir biçimi sağlanabilir. Ekonomik büyümeyi olumsuz etkilemeden doğal kaynakların kullanımını azaltabilmeyi mümkün kılacak potansiyel, Avrupa sanayisinde mevcuttur (Giddens ve Sutton, 2017: 198).

Doğal kaynakların bilinçsizce tüketilmesindeki ve doğa tahribatındaki sebeplerin kaynağının büyük oranda insan olması, bu sorunun çözümü için insanın yapması gerekenlerin belirlenmesinin ve bunu topluluklara iletilmesinin yollarının aranmasını gerektirmektedir. Doğal kaynakların kullanımının doğayı tahrip etmeden, hesapsızca tüketmeden, koruyarak, daha uygun şekilde gerçekleştirilebilmesi için uzmanların, politikacıların, üreticilerin, iş insanlarının ve toplum içindeki her bir grubun yapabileceği pek çok şey vardır. Bu doğrultuda çalışmanın takip eden bölümü, doğanın korunması için en etkili olan yöntemin insanları hem toplumsal hem de bireysel olarak harekete geçirebilecek çözümün onların *çevre bilinci kazanması* olduğu düşüncesinden yola çıkarak bu bilince ulaşabilmenin olası yolları üzerine odaklanmıştır.

4. Çevre Sorunlarına Çözüm Arayışı: Toplumsal Çevre Bilinci

Çevre bilinci genel manada bireyin, çevre bilgisini, çevreye yönelik olumlu tutumları ve çevreye yararlı davranışları kazanmış olması anlamına gelmektedir (Erten, 2012: 90). Çevre bilinci, çevreyi korumak ve çevre kirliliğini önlemek için oldukça önemlidir. Fakat bu bilince yalnızca bireysel olarak değil toplumsal olarak da sahip olunmalıdır. Toplumun çevre bilincine sahip olma-

ması demek, canlıları hoyratça tüketmesi, havayı, suyu bilinçsizce kirletmesi ve dünyayı kendinden sonraki nesillere bırakacağına farkında olmaması anlamlarına gelebilmektedir (Nazlıoğlu, 1991a: 100'den aktaran, Erkal vd., 2011: 150).

Öztek'e (2006) göre çevre bilincinin anlamı şu şekilde ifade edilebilir: Bireyin bilinçli ve duyarlı bir şekilde toplumsal, tarihsel ve doğal çevresini tanıması, çevreye zarar vermeden kullanma gerekliliğini kavraması, doğal kaynakların insan yaşamı için değerinin farkında olması, toplumsal ve doğal çevresinde gerçekleşen olayları takip etmesi ve ilgilenmesi, tüketim alışkanlıklarını değiştirerek gereksiz tüketimden kaçınması ve çevre sorunlarının çözümünde etkili olan sivil toplum örgütleri aracılığıyla kararlara katılması ve haklarını savunmasıdır (Öztek, 2006: 210'dan aktaran, Erkal vd., 2011: 150).

Bireylerin bilinçsiz ve duyarsız tüketim alışkanlıkları, çevrenin tahrip edilmesine yol açan etmenlerden biridir. Aşırı tüketim hem doğal kaynakları olumsuz etkilemekte hem de çevreye ciddi zararlar verebilmektedir. Çevreye verilen bu zarar ancak bilinçli bir tüketim anlayışıyla engellenebilir (Uluğ Yurttaş ve Şişman, 2012: 445). Çevre sorunlarının ortaya çıkması ile tüketim arasında önemli bir ilişki mevcuttur. Nüfusun artışı ile artan tüketim oranları, üretim için gerekli sanayi faaliyetlerinin yoğunlaşması, çevreyi kirleten tarım ilaçları gibi kimyasal maddeler, doğa ve tüm canlılar için geri döndürülemez şekilde zararlı sonuçlar ortaya çıkarmakta ve çevre sorunlarına sebep olmaktadır (Çokadar vd., 2009: 86'dan aktaran, Uluğ Yurttaş ve Şişman, 2012: 448-449). Bununla birlikte, insanların ihtiyacı olandan çok daha fazla tüketim yapması piyasada arzın artmasına sebep olmakta, dolayısıyla üretimin artması daha fazla doğal kaynak kullanımına sebep olarak çevreye daha fazla zarar vermektedir (Yıldız vd., 2011: 81'den aktaran, Uluğ Yurttaş ve Şişman, 2012: 449). Bu doğrultuda bireylere ölçülü tüketime dair bilinci kazandırmanın yollarının aranması gerekmektedir. Bu yolların en önemlilerinden biri, kitle iletişim araçlarının kullanılmasıdır. Alemdar ve Erdoğan'a (1990) göre bireylere çevre ve tüketim bilinci kazandırma yönündeki bilinçlendirme çalışmaları kitle iletişim araçlarından bağımsız düşünülemez. Bununla birlikte onlar, kitle iletişimini, "kamuoyu oluşumu, birey ve toplum yapısı içinde, bir tarafın öteki tarafın davranışını istenen yönde etkileme veya değiştirme süreci" şeklinde tanımlamaktadırlar (Alemdar ve Erdoğan, 1990: 51'den aktaran, Uluğ Yurttaş ve Şişman, 2012: 451). Bu bağlamda düşünüldüğünde, bireylerin tüketim alışkanlıklarını ve daha genel bir ifadeyle doğaya yönelik tutumlarını doğayı korumak amacıyla olumlu yönde değiştirebilmenin yollarından biri, çeşitli kitle iletişim araçlarını kullanarak bilinçsiz davranışların olası sonuçlarını gösterebilmektir. Bu konuda özellikle sosyal medyanın toplum üzerindeki etkisi yadsınamaz derecede öneme sahiptir.

4.1. Toplumsal Çevre Bilincinin Oluşumunda Aile ve Eğitim

Bireye bir davranış, tutum, alışkanlık ya da bilinç kazandırma söz konusu olduğunda akla ilk gelen toplumsal kurum şüphesiz ailedir. Aile, aynı zamanda ilk eğitim kurumu olma özelliğini taşımaktadır. İkinci olarak akla gelecek kurum ise eğitimidir. Dolayısıyla çevre bilinci kazanmada aile ve eğitimin önemi göz ardı edilemez konumdadır.

Şafak ve Erkal (1999), çevre bilinci kazanmada önemli konumda olan bu iki kuruma bir de yakın çevreyi dahil eder. Onlar, aile, okul ve yakın çevrenin, çevre eğitiminin sağlanmasında en temel üç unsur olduğunu belirtmektedirler. Çevre eğitiminin ilk olarak ailede başladığını, daha sonra okulda ve yakın çevresi ile olan etkileşimiyle geliştiğini savunmaktadırlar (Şafak ve Erkal, 1999: 64).

Çevre sorunlarının temel kaynağı olan insana, yaşamı boyunca sürecek çevreye karşı sorumluluklarının ve görevlerinin aktarılmasında *çevre eğitimi* nin önemli rolü bulunmaktadır. Bu eğitim, bireylerin yaşadıkları doğal çevreyi koruma konusunda bilgili olmalarını sağlayabilir ve aynı zamanda bu bilgiyi uygulayabilecekleri bilinci de kazandırabilir. Bununla birlikte çevre eğitimi, doğal kaynakların sürdürülebilir şekilde kullanımında ve tüketim davranışlarında çevreyi korumaya ilişkin olumlu tutumlara sahip olunmasını da sağlayabilir. İnsan, arzu ettiği takdirde doğayla empati kurabilir, yaşam kalitesini düşürmeden üretim ve tüketim faaliyetlerini çevresindeki doğal dengeyi koruyarak gerçekleştirebilir. Çevre eğitimi, bunu gerçekleştirebilmek için gereklidir. Bu eğitim, bireylere ilköğretimden üniversiteye kadar tüm eğitim kademelerinde verilmelidir (Çolakoğlu, 2010: 151).

Geray (1997: 330-331), çevre duyarlılığı ve bilinçlendirme eğitimini, “çevre sorunlarının tanımlanması, etmenleri ve nedenlerinin kavranması, konulara çevrebilimsel açıdan yaklaşılabilmesi, çözüm yolları, bireye düşen görev ve sorumluluklar, girişkenlik, katılımcılık ve örgütlülük açılarından bireye yeni bir bakış açısı kazandırılması” olarak tanımlamaktadır. Bunlarla birlikte, eğitim yoluyla bireye doğa sevgisinin kazandırılması, doğal dengeyi bozan etmenlere dair bireyin bilgilendirilmesi, bireyin doğal kaynakların önemini kavrayabilmesi ve doğa sporlarına katılarak doğa ile arasında bir bağ kurabilmesi beklenmektedir (aktaran Karataş ve Karabağ, 2013: 15-16).

Çevre sorumluluğu ve duyarlılığı gelişmiş birey, tüketim yaparken, ihtiyaçlarını karşılarken çevreye en az derecede zarar verecek olan bireydir. Bu doğrultuda çevre eğitimi, çevresel ve doğal kaynakların akılcı kullanılmasını ve yanlış kullanımdan dolayı ortaya çıkacak tahribatların engellenebilmesini mümkün kılabilmektedir (Şafak ve Erkal, 1999: 63).

Ünlü’ye (1992: 8-9) göre, ailede ya da okulda bireylere verilecek çevre eğitiminde üzerinde durulması gereken konular şunları kapsamalıdır: Doğal

kaynaklar arasında çok temel bir ihtiyaç olan suyun gereksiz yere tüketilmesi, elektrik enerjisinin mümkün olduğu kadar az kullanılması, kağıt ve cam gibi geri dönüşümü yapılabilecek ya da metal, pil ve plastik gibi çevreye zararlı olabilecek ya da uzun süre doğada kaybolmayacak atıkların ayrı ayrı toplanması, çevreye zararlı olan materyallerden yapılmış ambalajlara sahip ürünlerin mümkün olduğu kadar tercih edilmemesi, onların yerine geri dönüşümü yapılabilecek materyallerin kullanılması, hava kirliliğinin artmasına engel olmak amacıyla kullanılan yakıt türüne dikkat edilmesi ve fosil yakıtlardan kaçınılması, aşırı kullanımı çevre kirliliğine sebep olacağı için deterjanların ve kozmetiklerin ihtiyaç ölçüsünde tüketilmesi, kullanılacak eşyaları seçerken estetik ölçütlerden ziyade doğaya duyarlı ürünlerin seçilmesi, çevre duyarlılığıyla yapılmış olan kampanyaların takip edilmesi, bu kampanyalara katılım sağlanması ve kendi çevrelerinin de bu konuda bilgilendirilmesi gibi unsurlar bunlardan bazılarıdır (aktaran Şafak ve Erkal, 1999: 65).

4.2. Toplumsal Çevre Bilincinin Oluşumunda Çevre Hareketleri ve Sivil Toplum Kuruluşları

Bireylerin doğa ve çevre konularında bilinç ve duyarlılık kazanmaları için diğer önemli alanlar toplumsal hareketler ve bu hareketlerin ortaya çıkardığı sivil toplum kuruluşlarıdır. Toplumsal hareket, sosyal düzlemde sorun olarak görülen herhangi bir toplumsal, siyasal ya da ekonomik konuda örgütlenmeyi ifade etmektedir. Sivil toplum kuruluşları ise bu hareketler bağlamında ortaya çıkan kuruluşlardır. Toplumsal hareketlerden, çevre sorunlarının ağır bastığı veya çevre duyarlılığı ile yapılan hareketler, “çevreci sosyal hareketler” ya da “çevre(cilik) hareketi” olarak adlandırılmaktadır (Çalı, 2006: 28).

Çevre hareketi, kapitalizmin ve sanayileşmenin doğa üzerindeki olumsuz etkilerinin ortaya çıkmasıyla birlikte 1800’lü yıllarda Batı Avrupada ve Amerika’da belirmeye başlamıştır. Bu hareketin ilk kez ortaya çıkışı 1800’lere rastlansa da çevre sorunlarıyla bilinçli bir biçimde mücadele etme olgusu, yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren ön plana gelmiştir. Sanayileşmenin yoğunlaşması ve yaygın hale gelmesi ve dolayısıyla doğanın dengesini bozacak derecede yıpratılmaya başlanmasıyla birlikte doğayı koruma amacı güden pek çok çevreci örgüt kurulmuştur. Gönüllü örgütlerin kurulmasının yanı sıra hükümetler de kendi ülkelerinde ortaya çıkan çevresel sorunların çözümü için merkezi örgütler kurmaya başlamışlardır. Yetki ve sorumlulukları birbirlerinden farklı olsa da neredeyse her ülkede çevre sorunlarıyla ilgilenen merkezi bir örgüt bulunmaktadır (Duru, 1995: 10).

Türkiye’deki çevre hareketleri ise 1970’li yılların ikinci yarısından itibaren görünür olmuştur. Bu yıllarda çok güçlü ve etkili olmayı başaramasa da bilinçlenme ile çevresel değerler yavaş yavaş oluşmaktadır (Duru, 1995: 56). Duru’ya göre, Türkiye’de çevreci hareketler Batı ile hemen hemen benzer dönemlerde ortaya çıkmış olsa da Batıda olduğu gibi güçlü bir toplumsal muhalefet hattı

oluşturamamışlardır. Son yıllarda yerel düzeyde yapılan çalışmalar çevre bilincinin yükseltilmesinde başarı elde etmiş olsa da sivil toplum örgütlerinin toplumda yaygınlaşması, yeni destekçiler bulması ve güçlü bir muhalefet oluşturması gibi noktalarda eksiklikleri olduğu söylenebilmektedir. Duru (1995), Türkiye’de çevreci hareketlerin Batı’daki örnekleri kadar başarılı olamamış olmasının doğal bir durum olduğunu vurgulamaktadır çünkü ona göre, yaşam standartları belli bir düzeye ulaşmadan sanayileşmenin büyümesini engelleyerek çevreyi korumaya çalışan düşünce yeterli desteği bulamayacaktır. Duru’ya göre, “en büyük kirlilik yoksulluk kirliliğidir” sözü Türkiye için de geçerli bir sözdür. Duru, çevre hareketinin içinden yapılan bir değerlendirmeye göre Türkiye’de çevre hareketinin daha çok teorik düzeyde kaldığını yani düşünme, yazma ve tartışma ile sınırlı olduğunu, uygulamaya geçmede ise sorunlar yaşadığını belirtmektedir (Duru, 1995: 91-92).

Türkiye’de çevre hareketlerinin merkezi konumunda olan üç tür önemli kuruluş vardır: Çevre Korumacılar, Çevreciler ve Yeşil Toplumcular. Çevre kuruluşlarının birçoğu son birkaç on yıl içinde kurulmuştur. Daha önce kurulan hareketlerin sayısı az olmakla birlikte görece büyük etkilere sahip olamamışlardır. Türkiye’deki çevre kuruluşlarının önemli bir kısmının temel amacı, “eğitim yoluyla çevre bilincinin yaygınlaştırılması ve geliştirilmesi”dir. Toplumsal hareketlerin kaynaklarından olan bilgilendirme toplantıları ve barışçıl gösteriler düzenlemek gibi faaliyetleri yürüten çevre örgütlerinin sayısı ise görece azdır. Türkiye’de çevre hareketine katılan toplumsal gruplar incelendiğinde bu gruplarda daha çok genç bireylerin, büyük kentlerde ve Türkiye’nin batı bölgelerinde yaşayanların, eğitim düzeyi ve toplumsal statüsü görece daha yüksek olan meslek gruplarına dahil olanların ve daha yüksek gelir getiren mesleklere sahip olanların bulunduğu görülebilmektedir (Duru, 1995: 168-170).

Karataş’a göre, sivil toplum kuruluşları, çevre bilincinin yaygınlaşması amacıyla oldukça önemli faaliyetler gerçekleştirmekte ancak bu faaliyetleri, amaçları benzer olsa da birbirlerinden bağımsız bir şekilde yapmaktadırlar. STK’ların aralarında yeterli koordinasyon olmadan çalışmaları ise başarılarını etkilemektedir. Ferrington ve diğerlerinin (2005: 36) belirttiği gibi, küçük ölçekli ve bağımsız olmak, esneklik, hareket ve proje yönlendirme bakımlarından olumlu bir durum olsa dahi güçlerini birleştirmeleri daha etkin olmaları bakımından daha iyi bir sonuç ortaya çıkarabilecektir (aktaran Karataş, 2014: 865).

4.3. Toplumsal Çevre Bilincinin Oluşumunda Dil

Postyapısalcı bilgi kuramına göre toplumsal yaşamda dil ve söylem merkezi bir konumdadır. Ancak duyuları yoluyla gerçekliği deneyimleyebilen insanın bilgisi, deneyimleri ile sınırlı kalmaktadır. İnsanlar, kendilerine bu anlamları sağlayan sembolik bir bilgi sistemine dahildirler, ki bu da dildir. Birey, dile, kültürel bir anlamlar bütünü olarak içinde yaşadığı topluluk bağlamında

verili olarak sahip olmaktadır. Dolayısıyla hiçbir insan, edindiği dilin sağladığı anlamlar bütününe seçememektedir. Bu doğrultuda bireyin içine doğmuş olduğu toplumda etkin olan dilin, birey adına bilgiye de karar vermiş olduğu söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında dil sayesinde insan olmaya muktedir olan bireyin, edindiği dilin yani bilginin üzerinde doğrudan bir kontrolü yoktur (Bilton vd.: 2009: 256).

Foucault'ya göre, insan topluluklarını anlayabilmenin en iyi yolu, insan ve davranışlarının düzenlenmesini sağlayan “sosyal etkileşim sürecini devam ettiren bilgi normları” yani söylemlerdir. O, bir nevi, söylemlerin toplumsal yaşamı ve bireylerin kimliğini inşa ettiğini iddia etmektedir. Ona göre, toplumda *bilginin baskın gelen normları ve söylemler* iktidarı oluşturmaktadır; çünkü dünya üzerine düşünme ve değerlendirme için kullanılan dili sağlamış olurlar. Söylemler, birey üzerindeki gücüyle onun ne olduğunu ve ne düşündüğünü belirlemektedir çünkü toplumdaki olaylara ve olgulara anlam atfetmek için söylemlerin kelime dağarcığı kullanılır. Foucault'ya göre dil neye izin verirse birey ancak onu bilebilir ve onu düşünebilir; onun, dil dışında bir gerçekliği yoktur (Turner, 1987: 10-11'den aktaran, Bilton vd., 2009: 232-233).

Postyapısalcı düşünürlerin ve Foucault'nun iddia etmiş olduğu, toplumsal olarak dilin ve söylemin bireylerin zihinlerinde ve bakış açılarında güç ve iktidar oluşturması durumu, çevre konusunda da gözlenmektedir. Foucault'nun dil, söylem, bilgi ve iktidar arasında bağ kurarak yaptığı çözümlemeler çevre konusunda dile getirilen söylemlerin bireylerin zihinlerinde oluşan gerçekliğin, dilin gücüne bağlı olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Dile yerleşmiş ve sıradan, günlük, kullanılması gereken kavramlar olarak görünen bu hâkim söylemler, çevre tahribatı ve aşırı doğal kaynak tüketimi söz konusu olduğunda gerçekliğin hafifletilmesine yol açabilmektedirler. Bu hâkim söylemlere örnek vermek gerekirse, bunlardan en önemlileri; sanayileşme, endüstrileşme ve kapitalizm ile gelişen ekonomiyi ve teknolojiyi, gelişmenin ve ilerlemenin temel ölçütü olarak gösteren söylemlerdir. Bunlar; *gelişim, ilerleme, büyüme* söylemleridir. Yani ekonomik ve teknolojik olarak gelişmiş bir ülkeden bahsedilirken, genel bir tanım olarak bu ülkenin *gelişmiş* bir ülke, ekonomi ve teknoloji bakımından gelişmemiş ülkeler için ise *az gelişmiş* ya da *gelişmekte olan* ülke ifadeleri, bu söylemlere örnek gösterilebilir. *Gelişmekte olan* söylemi de aynı şekilde ekonomi ve teknolojinin gelişmenin yegâne ölçütleri olduğunu ve varılması gereken nihai hedefler olduğunu ima etmektedir. Bunun yerine, *gelişmiş ülke* söylemi ile doğal kaynak kullanımının doğaya ve canlılara zarar vermeden ve doğayı koruyarak üretim yapmaya çabalayan, daha temiz havaya ve suya sahip olan ya da daha sağlıklı bir yaşam süren insanların bulunduğu bir ülke kastedilmiş olsaydı bireylerin zihinlerinde ulaşılması gereken hedef bu olabilirdi. Dolayısıyla söylemlerin bu yönde değişmesiyle ve bireylerin zihinlerinde ulaşılması gereken hedefin *çevreyi koruma* olmasıyla birlikte bireylerin bilinçleri düzeyinde de değişimler gerçekleştirilebilir. Bu çerçeveden, çevre

bilinci kazanma ve dil arasında önemli bir ilişki olduğu söylenebilir. Sosyal iletişimde kullanılan söylemlerin bilinçli bir şekilde değiştirilmesi, çevrenin korunması için önemli bir adım olabilecek potansiyele sahiptir.

5. Sonuç

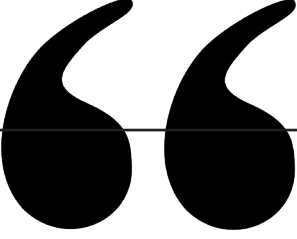
Sanayileşmenin yoğunlaşması ve endüstrileşme ile günümüzde ciddi boyutlara ulaşan çevre tahribatı ve doğal kaynakların aşırı kullanımını temelinde ortaya çıkan çevresel problemlerin hem kaynağı hem de çözümü yine insandadır. Bu doğrultuda ana çözüm yollarından biri, insanın doğayı koruma amacıyla hareket ederek gerekli tutum ve davranışları kazanması yani çevre bilincine sahip olmasıdır. Ailede çocuklara çevresel değerlerin kazandırılması, televizyon programları, belgeseller ve filmler aracılığıyla görsel medyanın çevre sorunları hakkında insanları daha fazla bilgilendirmesi; sosyal medyada çevresel sorunların daha fazla gündeme taşınması, eğitimin her kademesindeki müfredatın çevre eğitime yer vermesi, sosyal iletişim dilinde farkındalık artırıcı bilinçli söylemlerin kullanılması, çevre hareketlerinin ve sivil toplum örgütlerinin etkinliklerinin artması ile insanların ve dolayısıyla toplulukların bilinçlenmesi büyük öneme sahiptir. Günümüzde bu bilinçlenmenin kısmen sağlanması sonucunda toplumsal düzeyde çeşitli faaliyetler gerçekleştirilmektedir. Ekoturizm, cittaslow hareketi, ekolojik sanat ve ekokentler gibi faaliyetler bunlara örnek gösterilebilir. Bu örnekler farklı alanlara da yayılarak çoğaltılmalı ve üretim ile tüketime dair tüm bileşenlerde ekolojik öncelikler göz önünde bulundurulmalıdır.

KAYNAKLAR

- Akış, S. (2000). Kuzey Kıbrıs'ta çevre bilinci. *Doğuş Üniversitesi Dergisi*, 1, 7-17.
- Alemdar, K., & Erdoğan, İ. (1990). *Kitle iletişim kurumları: Tutucu ve değişimci yaklaşımlar*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Bilton, T., Bonnet, K., Jones, P., Lawson, T., Skinner, D., Stanworth, M., & Webster, A. (2009). *Sosyoloji* (K. İnal, Y. Kartal, N. Özkale, K. Toraman, Y. Özkan, & A. R. Günden, Çev.). Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Birkeland, J. (1993). Ecofeminism: Linking theory and practice. In G. Gaard (Ed.), *Ecofeminism: Women, animals, nature* içinde (ss. 13-60). Philadelphia: Temple University Press.
- Bookchin, M. (1996). *Ekolojik bir topluma doğru* (A. Yılmaz, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bookchin, M. (2013). *Toplumunu yeniden kurmak* (K. Şahin, Çev.). İstanbul: Sümer.
- Catton, W. R., & Dunlap, R. E. (1978). Environmental sociology: A new paradigm. *The American Sociologist*, 13, 41-60.
- Curi, K. (2009). Meslek etiklerinde yeni bir boyut: Çevre etiği. In H. Tepe (Yay. haz.), *Etik ve meslek etikleri*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Çalı, H. H. (2006). Çevreci toplumsal hareket olarak Greenpeace-Türkiye hareketi (Yayınlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Çevrebilimleri Anabilim Dalı, Ankara.
- Çoban, A. (2012). Ekolojik tartışmalar bakımından Marx'ın düşüncesinin değeri. *Kuruluş*, 2, 93-104.
- Çokadar, H. et al. (2009). Çevre sorunları. M. Aydoğdu & K. Gezer (Eds.), *Çevre bilimi*. İçinde. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Çolakoğlu, E. (2010). Haklar söyleminde çevre eğitiminin yeri ve Türkiye'de çevre eğitiminin anayasal dayanakları. *TBB Dergisi*, 88, 151-171.
- Dinler, Z. (2003). *İktisada giriş*. Bursa: Ekin Kitabevi Yayınları.
- Dunlap, R. E., & Catton, W. R. (1979). Environmental sociology. *Annual Review of Sociology*, 5, 243-73.
- Dunlap, R. E. (2002). Environmental sociology: A personal perspective on its first quarter century. *Organization and Environment*, 15, 10-36.
- Duru, B. (1995). Çevre bilincinin gelişim sürecinde Türkiye'de gönüllü çevre kuruluşları (Yayınlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Kent ve Çevre Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara.
- Erkal, S., Şafak, Ş., & Yertutan, C. (2011). Sürdürülebilir kalkınma ve çevre bilincinin oluşturulmasında ailenin rolü. *Sosyoekonomi*, 14(1).

- Erten, S. (2012). Türk ve Azeri öğretmen adaylarında çevre bilinci. *Eğitim ve Bilim*, 37(166).
- Ferrington, J., Bebbington, A., Wellard, K., & Lewis, D. (2011). *Reluctant partners? Non-governmental organizations, the state and sustainable agricultural development*. USA: Routledge.
- Geray, C. (1997). Çevre eğitimi. In R. Keleş (Ed.), *İnsan çevre toplum*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Gezgin, E. (2017). Kadın ve doğa üzerindeki tahakküme alternatif bir bakış: Ekofeminizm üzerine bir değerlendirme. *Border Crossing*, 7(2), 395-412.
- Giddens, A., & Sutton, P. W. (2017). *Sosyoloji* (M. Şenol, Çev.). İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Gruen, L. (1993). Dismantling oppression: An analysis of the connection between women and animals. In G. Gaard (Ed.), *Ecofeminism: Women, animals, nature* içinde (ss. 60-91). Philadelphia: Temple University Press.
- Gül, F. (2013). İnsan-doğa ilişkisi bağlamında çevre sorunları ve felsefe. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14, 17-21.
- Jones, P. (2004). Mothers with monkeywrenches: Feminist imperatives and the ALF. In S. Best & A. J. Nocella (Eds.), *Terrorists or freedom fighters? Reflections on the liberation of animals* içinde (ss. 137-156). New York: Lantern.
- Karabıçak, M., & Armağan, R. (2004). Çevre sorunlarının ortaya çıkış süreci, çevre yönetiminin temelleri ve ekonomik etkileri. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 9(2).
- Karalar, R., & Kiracı, H. (2011). Çevresel sorunlara karşı bir çözüm önerisi olarak sürdürülebilir tüketim düşüncesi. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 30, 63-76.
- Karataş, A. (2014). Toplumda çevre bilincinin yaygınlaştırılmasında sivil toplum kuruluşlarının rolü: Türkiye örneği. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 9(2), 855-867.
- Karataş, A., & Karabağ, Ö. (2013). Cittaslow hareketinde çevre eğitiminin önemi. *Balikesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 16(29), 1-21.
- Konak, N. (2010). Çevre sosyolojisi: Kavramsal ve teorik gelişmeler. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 24, 271-283.
- Kökalan Çımrın, F. (2014). Sosyoloji ve çevre. *International Periodical For The Languages and History of Turkish or Turkic*, 9(2), 1007-1020.
- Marshall, G. (2009). *Sosyoloji sözlüğü* (O. Akınhay & D. Kömürcü, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Nazlıoğlu, M. (1991). Sürdürülebilir kalkınma açısından kadın ve çevre. *Sürdürülebilir kalkınma el kitabı* içinde (ss. 99-111). Ankara: Türkiye Çevre Sorunları Vakfı Yayını.

- Öztek, Z. (2006). İlk ve ortaöğretimde çevre eğitimi. II. *Çevre Hekimliği Kongre Kitabı* içinde (ss. 210–212), 18–21 Ocak, Ankara.
- Şafak, Ş., & Erkal, S. (1999). Çevre eğitimi ve aile. *Eğitim ve Bilim Dergisi*, 23(112), 63–66.
- Tıraş, H. H. (2012). Sürdürülebilir kalkınma ve çevre: Teorik bir inceleme. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2(2), 57-73.
- Turner, B. (1987). *Medical power and social knowledge*. London: Sage.
- Twine, R. (2014). Ecofeminism and veganism: Revisiting the question of universalism. C. J. Adams & L. Gruen (Eds.), *Ecofeminism: Feminist intersections with other animals & the earth* içinde (ss. 191-209). USA: Bloomsbury.
- Uluğ Yurttaş, Ö., & Şişman, B. (2012). Sivil toplum örgütleri ve kitle iletişim araçlarının çevre okuryazarlığı bilinci oluşturmada rolü. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 1(4), 445-457.
- Yıldız, K. vd. (2011). *Çevre bilimi ve eğitimi*. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık.



Bölüm 10

ÇİNGENE KADINLARIN GÜNDELİK HAYAT DENEYİMLERİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA: DİYARBAKIR/ÇERMİK ÖRNEĞİ¹

Hanım DEMİREL²

Mevlüt YILMAZ³

1 Bu çalışma, “Çingene Kadınların Gündelik Hayat Deneyimleri Üzerine Bir Araştırma: Diyarbakır/Çermik Örneği” başlıklı yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

2 Sos. Yar. ve İnc. Gör. Çermik Sos. Yar. Day. Vakfı, hanimdemirel021@gmail.com, 0009-0004-9458-6889.

3 Doç. Dr. Fırat Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, mevlutyilmaz@firat.edu.tr, 0000-0002-8982-6778.

1. GİRİŞ

Çingenerler, dünyanın farklı coğrafyalarında yaşayan, bohem yaşam tarzını benimseyen genellikle Hindistan'dan geldiği düşünülen ve kendilerine has yaşam biçimi olan dışarıya kapalı etnik topluluklar olarak bilinir. Günümüzde Çingene, bölgeden bölgeye farklılık gösteren bir kavram olmakla birlikte köken olarak çok eski tarihlere dayanır. Çingenerlere, etnik bir topluluk olarak, dünyanın birçok yerinde rastlanmaktadır. Bu yüzden çok geniş bir coğrafyaya yayılım gösterirler. Özellikle yaşadıkları bölgelerde kenar mahallelerde sağlıklı koşullarda yaşamlarını idame ettirirler. Bunların yanında birçok ayrımcılık ve dışlanmalar ile karşı karşıya kalırlar. Yüzyıllar öncesinden itibaren dünyanın birçok farklı bölgesine dağılmış olan Çingenerler, olağan bir asimilasyona uğrasalar bile kendi kültür, gelenek ve göreneklerinden uzaklaşmamışlardır. Konargöçer yaşam tarzı, giyim kuşamları, çalıştıkları iş kolları, din, temizlik ile ilgili inançlar, paraya verilen değer ve dünya görüşü açısından ilgi çekici olduğu için araştırılmaya değerdir. Çingenerlerin bu denli uzun tarihi bir geçmişe sahip olması ve birçok bölgeye yayılım göstermelerine rağmen bu konuda gerçekleştirilen araştırmaların yeteri seviyeye ulaşmadığı toplumsal bir gerçekliktir. Bunun temel sebepleri arasında Çingene mit ve anlatılarındaki kalıplaşmış ön yargı ve olumsuz söylemler ve dolayısıyla Çingene imgesi gösterilebilir. Fakat son zamanlarda Çingenerler ile ilgili çalışma ve araştırmalarda artış gözlemlenir ve toplumsal anlamda daha görünür şekilde ele alındıkları söylenebilir.

Çingenerler, kendilerine has kültürel özellikleriyle tanınan bir topluluk olarak yaşarlar. Çingenerlerin kökeni çok eski tarihlere dayanır. Çingenerler, tarihte yer almaya başladıkları zamandan bugüne kadar farklı coğrafyalarda yaşamlarını sürdürmeye çalışmışlardır. Farklı coğrafyalara yayılım göstermelerinin en büyük nedenlerinden biri göçebe bir topluluk olmalarından kaynaklanır. Çingenerler, hem ekonomik sebeplerden dolayı hem de buldukları yerde sevilmemeleri ve hor görülmeleri nedeniyle sürekli yer değiştirmek zorunda kalmışlardır. Tarihi metinlerden elde edilen bulgulara göre Hindistan, Mısır, Kuzey Afrika, İran ve Amerika gibi ülkelerde yaşamını sürdüren ve bu ülkelerde gelgitler yaşayan Çingenerler, zamanla diğer ülkelere de yayılmışlardır. Birden fazla ülkeye dağılmaları ve sürekli olarak yer değiştirmelerinden dolayı anayurtlarının neresi olduğu ve tam anlamıyla nereden geldikleri konusunda soru işaretleri söz konusudur. Bu yüzden çingenerlerin anayurtlarının neresi olduğuna dair söylemler farklılaşır. Fakat bu söylemler doğrultusunda çoğunluk olarak kabul edilen yer Hindistan olmuştur. 5.yy'da Hindistan'da var olmaya başlayıp o bölgeden diğer yerlere göç ettikleri belirtilir. Hint insanlarıyla; giyim kuşamları, Hint dili, ten rengi ve fiziksel özellikleri benzerlik gösterdiği için bu kanı baskındır (Doğan, 2022: 90). Çingenerlerin vatanı konusunda uzun bir zaman sadece tahminler ileri sürüldükten sonra 18. yüzyılın sonlarına doğru, dillerinden hareketle vatanlarının Hindistan olduğu kesin bir

biçimde saptanabilmiştir (Berger, 2015:7). Çingene gruplar, dünyada olduğu gibi ülkemizde de birçok bölgede varlıklarını devam ettirir. Konargöçer yaşamlarından dolayı birçok bölgede farklı isimlerle adlandırılmışlardır. Türkiye’de Çingeneler birçok bölgeye yayılmış, çeşitli adlandırmalarla varlıklarını ve kültürlerini devam ettirmişlerdir. Ege, Marmara ve Karadeniz bölgelerinde “Roman”; Erzurum, Artvin, Bayburt, Erzincan ve Sivas bölgelerinde “Poşa” Van, Hakkâri, Mardin ve Siirt bölgelerinde “Mıtrıb” İç Anadolu’da “Elekçi” Akdeniz Bölgesinde “Arabacı” ya da “Manuş” Adana ve Osmaniye yöresindekiler için “Cono” tabiri kullanılır. Çingeneler bunların yanında yaptıkları meslek kollarına göre de “Bohçacı”, “Çiçekçi”, “Ayıcı”, “Sepetçi”, “Kalaycı”, “Trampacı” ve “Demirci” gibi isimlerle anılabilirler (Kolukırık, 2008: 146-147). Ülkemizde de dışarıya kapalı bir grup olarak kendilerine has karakteristik kimliklerini sürdürürler. Çingeneler, genel karakteristiklerinden dolayı gittikleri bölgelerde olumlu, olumsuz, iyi ve kötü birçok özellikleriyle gündeme gelmişlerdir. Fakat tüm bunların yanı sıra kendi benliklerini gittikleri her yerde korumayı başaramışlardır. Özellikle göçebe bir hayat biçimi benimsemişlerdir. Gittikleri yerlere kendi kültürlerini taşımakta ise oldukça başarı göstermişlerdir.

Çingenelerin en yaygın özelliklerinden biri göç ettikleri bölgede yeni isimler almış olmalarıdır. Fakat bu isimlerin hangi durumlarda ve şartlarda verildiği belirgin değildir. Bu isimlerin verilmesinde özellikle kültürel faktörler etkili olmuştur (Kolukırık, 2004: 8). Çingeneler/Romanlar; göç ettikleri yerlerde geçmişten bugüne farklı şekillerde ötekileştirme, ayrımcılık, dışlanma gibi toplumsal sorunlara maruz kalmaları ve hor görülen etnik sosyal grup olmaları nedeniyle, dezavantajlı ve öteki olarak nitelendirilir. Bu bağlamda Çingene grupları genelde yaşadıkları coğrafyada sağlık koşulları iyi olmayan mahallelerde ikamet etmeleri, refah seviyelerinin düşük olmaları, dilleri ve yaşayış şekillerinin farklı oluşu gibi nedenlerde toplumda dezavantajlı gruplar içerisinde yerini almaktadır diyebiliriz. Çingene gruplarının kendi yaşam biçimlerine sıkı sıkıya bağlı olup dışarıya kapalı olmaları onların gündelik hayatında da birtakım ayrımlıklara ve farklılıklara neden olmuştur. Aile, ev, mutfak, çocuk eğitimi, komşuluk ilişkileri, din... vb. birçok konuda olumlu-olumsuz etkiler yaratmıştır. Bu bağlamda dışarıya kapalı olan etnik Çingene grubunu daha iyi anlamak ve onların anlam dünyalarına inmek için gündelik hayatlarını irdelemek gerekir. 21. yüzyıldan itibaren gündelik hayata dair sosyal bilimlerin neredeyse her alanında çalışmalar yapıldığı görülür. Toplumda ve aile yapısında önemli bir yere sahip olan kadınlar, gündelik hayatta da önemli fonksiyonlar icra eden bir konuma sahiptirler. Bu durum bütün kadınlarda geçerli olduğu gibi Çingene kadınlarda da azami önem arz eder. Araştırmaya katkı sağlaması açısından çingene/dom kadınların gündelik hayatlarını ele alınması ve deşifre edilmesi ilgili alanyazına katkı sağlaması açısından önem taşıdığı düşünülebilir.

Çingene kadınlar, etnik köken, cinsiyet ve sınıf kesişmesinden kaynaklı yoksulluğu, dışlanmışlığı ve ötekileştirilmeyi en derinden yaşayan dezavantajlı

gruplardan biridir. Özellikle erkeğin düzenli bir işinin olmaması, erken yaşta evlilikler, eşinin ceza evinde olması, boşanmalar gibi durumlar kadının yük ve sorumluluklarını arttırmaktadır (Aşkın, 2021: 142). Bu durumda hayatını idame ettirmek için çalışmak ve ayakları üzerinde durmak zorunda olan kadınlar, daha çok bohçacılık ve ev temizliği gibi güvencesi olmayan gündelik işlerde çalışmaktadırlar. Buna ek olarak yeme, içme, temizlik ve çocuk bakımı gibi işlerden de sorumludurlar. Buradan da anlaşıldığı üzere tüm etnik topluluklarda olduğu gibi Çingene topluluğunda da kadınlar toplumsal cinsiyete bağlı eşitsizlikler ile karşı karşıya kalmaktadır (Gün, 2016:141). Çingeneler; kültürleri, yaşam biçimleri, etnik kimlikleri ve dünya görüşleri ile günümüzde özgünlüklerini hala devam ettirirler. Toplumumuzun etnik kültürel zenginliği olarak görülen Çingeneleri daha iyi anlamak ve bu konuda toplumsal farkındalık kazandırmak için onların hayatının derinlemesine incelemek gerekmektedir. Bu çalışmanın az da olsa buna katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Bu kapsamda araştırma, Diyarbakır ili Çermik İlçesi merkez mahallelerden biri olan Kala mahallesinde yoğun bir biçimde ikamet eden Çingene olarak nitelendirilmekten ziyade Dom topluluğu içerisinde, Güneydoğu Anadolu Bölgesinde Aşık ve Karaçi adı ile kendilerini tanımlayan, Çingene kadınların renkli dünyalarına inebilmek ve gündelik hayat deneyimlerini açıklamak üzere hazırlanmıştır. Aşık ve Karaçi kadınların gündelik hayat pratiklerini sosyolojik bir bakış açısıyla analiz etmek amacıyla nitel araştırma modelinin fenomenolojik deseni kullanılarak Çingene kadınların anlam dünyaları deşifre edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda amaçlı örnekleme yöntemiyle Çermik İlçesi Kala Mahallesinde yaşayan 18 kadın ile derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Bu görüşmeler neticesinde elde edilen bulgular betimsel analize tabi tutulmuş ve yorumlanmıştır.

2. GÜNDELİK HAYATA DAİR SOSYOLOJİK YAKLAŞIMLAR

Bütün insanlar gündelik bir yaşama sahiptirler. Bütün toplumlarda gündelik hayat deneyimlerinin rutin akışı herkes tarafından paylaşılır. Ancak bu rutin deneyimler kişiden kişiye farklılık arz etmektedir. Örneğin beyaz orta sınıf bir erkeğin gündelik hayat pratikleri ile siyahi bir işçi kadının günlük hayat pratikleri birbirinden farklıdır. Her ikisi de güne hazırlanma, yeme, içme, temizlik vb. gibi aynı temel rutin pratikleri paylaşırsa da bu deneyimlerin versiyonu birbirinden çok farklıdır. Kadının sabah işe gitmek için erken uyanması, çalıştığı iş kolu ruhen ve bedene yıpratıcı, ekonomik açıdan tatmin edici olmayabilir ve işte gereken özeni göstermediği takdirde işten atılıp her türlü yaptırım ile karşılaşabilir. Burada görülen en önemli nokta şurasıdır; birbirinden ayrı insanların farklı hayat deneyimleri bulunur. İnsanların katıldıkları etkinlik, aktivite ve rutinler onların konum ve statüleri ile doğrudan ilişkilidir. Bir takım insanlar için gündelik yaşamın nasıl şekillendiğini anlamak için iyi bir şekilde analiz etmek gerekir (Yılmaz, 2021:153-154). Günümüz toplumlarında gündelik hayata dair sosyal bilimlerde her tür araştırma yapılmaktadır.

Özellikle gündelik hayat sosyolojisinin geniş bir hinterlanda kavuşması bağlamında Schütz, Garfinkel, Goffman, De Certeau, Lefebvre'nin bu alanındaki yaklaşımları önemli bir yere sahiptir.

Fenomenoloji alanında önemli kuramcılardan biri olan Schutz, 1960'lar da ve 1970'lerin sonlarına doğru fenomenolojik sosyolojiyi Batı dünyasında temel bir yorumcu sosyoloji şekli olarak geliştirmiştir. Fenomen, bir algı nesnesi duyularımızla hissettiğimiz, gördüğümüz ve algıladığımız bir şey ya da henüz açıklayamadığımız, anlayamadığımız sıra dışı bir şey, manevi bir güç olarak tanımlanır. Fenomenoloji, insanların içerisinde yaşadıkları dünyayı yorumlamaları ve anlamlandırmalarıdır. Schutz, değişken ve göreceli olan sosyal dünyamızın bizleri gündelik anlamda nasıl bir arada tuttuğunu ortaya çıkarmaya çalışır. Ona göre sağduyu bilgisi, tipleştirme ve karşılıklılık gibi üç temel unsurla gündelik hayatın görünür düzeni oluşturulur Schutz'un sosyal dünya anlayışı, sosyal düzenin genel kabuller ve yorumlara bağlı müzakere edilmiş bir gerçeklik olduğunu savunan, yorumcu bir bakış açıdır. Sosyal bilimcinin amacı onun özünü anlayabilmektir. Fenomenolog, insanların sadece nasıl davrandıklarını değil niçin bu şekilde davrandıklarını anlamak istiyorsa onların gerçek eylem ve davranışlarıyla ilgilendiği kadar duygu, düşünce, güdü ve diğer algılarıyla da ilgilenmelidir. Hepimizin kendimize göre dünyalarımız vardır. Gündelik dünyamız asla bizden ayrı ve bağımsız bir şey değildir. Sosyal dünya, bizim ilişkilerimiz, dünyamız, eylemlerimizdir ve sosyal dünyayı bize sosyal dünya yapan şey bizim anlayışlarımızdır (Slattery, 2008: 231-234).

Gündelik yaşamın ince ayrıntılarından etkilenen Garfinkel ise etnometodolojiyi, öznel ifadelerin ve gündelik hayatın örgütlenmiş, sanatsal, devam eden muhtemel edinimleri gibi diğer pratik eylemlerin incelenmesi olarak görür. Bu eylemler gerçekleştirilirken kullanılan cümlelerin, nesnellik/öznelik ile pratik eylemdeki karşılıklılık ve eylemin gündelik hayat bağlamında çözümlenebilirliği problemleri, etnometodolojinin temel içeriğini oluşturur (Poloma, 1993). Etnometodolojide refleksivite, bağlama gönderimlik ve üye olma fikri önemli kavramlardır. Gündelik yaşamda olan her birey, toplumun da bir üyesi kabul edilir. Her birey içinde yaşadığı toplumun kurumları içerisinde biricik ve özeldir. Gündelik yaşam pratiklerinde her birey, içinde yaşadığı toplumun üyesi olarak davranış kalıplarının bilincindedir ve rutin bir şekilde düşünmeden bunları her gün tekrarlar. Bundan ötürü bireyler kendi kültürüne yabancı değildir. Bu nedendir ki farklı kültürlerden katılan yabancı insanların bazı davranışları onlara farklı gelebilir (Atıcı, 2023: 13).

Gündelik hayat sosyolojisinin diğer önemli isimlerinden De Certeau ise gündelik yaşamı kurumsallaştırmayı amaç edindiği çalışmalarında sıradan insana ve onun kullanımına, uygulama, günlük eylemler ve üretim tarzına yoğunlaşır. Sıradan insanların rutinlerini ve buna karşı sergiledikleri tutum ve uygulamaları inceler. De Certeau'nun gündelik hayat yaklaşımında strateji ve taktik kavramları önemlidir. O, ikilikleri aşip kişinin gündelik hayatındaki

kurnazlıklarını ve yorumlarını vurgulamaya çalışır. Strateji, güçler arasındaki ilişkilerin ancak erk öznesinin yalıtılabilir olduğu anda gerçekleştirilebileceği oyun veya hesaplaşma, taktik ise stratejinin uzamlarına hâkim olamayacağını ve sadece diğerinin mekânına gizliden sızabileceğini savunur. Taktikler, kendilerine has mekânları olmadığından onlara bağımlıdırlar. De Certeau, bunu deniz dalgalarının kayalıkların girinti ve çıkıntularına sızma teşebbüslerine benzetir. Stratejiler ile iktidar hâkim olduğu mekânları üretip biçimlendirirler. Bireyler ise taktikler ile bu uzamlara sızıp onları kontrol altına alarak yeniden üretirler (De Certeau, 2008; De Certeau, 2009).

Goffman'a ise damgalanma ve gündelik hayatta benliğin sunulmasına ilişkin yaklaşımı ile önem atfedilir. Damga, Goffman'ın anlatımı ile damgalanan bireye değer verilmeme veya az değer verilme davranışı, bu etikete sahip insanların daha az istenilmesi şeklinde tarif edilir. Becker'e göre ise toplumsal gruplar, kendi oluşturdukları düzen ve kurallara riayet göstermeyen bireyleri "dışarıdakiler" olarak etiketler. Bu nedenle grup dışı olan bireyler yani normal dış alanlar diye etiketlenip damgalanır. Bu şekilde damgalanan bireylerin sosyal kimlikleri de olumsuz bir şekilde zedelenir. Kimliği zedelenen bireyler olumsuz davranış ve durumlar sergiler. Bu kimlik oluşum sürecinde ön yargılar, en önemli tavırlar olarak karşımıza çıkarlar. Ön yargılar, toplumun etiketlenen kişilere ve gruplara karşı olumsuz tavır alınmasına, dışlandırılıp ötekileştirilmelerine, ayrımcılık yapılmalarına, hor görülmelerine ve aidiyet duygularının zayıflamasına sebebiyet vermekle beraber toplumsal birlik ve beraberliğin bozulmasına, çatışma ve kutuplaşmaların ortaya çıkmasına, toplumsal hareketliliğin oluşmasına neden olur (Çaylak, 2023:1).

Gündelik hayatı sosyal teorinin merkezine yerleştiren ilk isim Lefebvre'dir. Ona göre gündelik hayat, gündelik eylemlerin bir araya gelerek oluşturduğu birlikteliği karşılar. Lefebvre, gündelik hayatta kadın kavramını ise biyolojik ve simgesel boyutta ele alır. Öncelikle biyolojik boyutta kadınlar, doğal olarak dişi doğup biyolojik farklılıklar ile ayrıştırılan özelliklere sahiptir. Lefebvre, kadınların biyolojik farklılıklarının toplumsal ilişkilerle nasıl bağlantılı olduğunu vurgular. Ona göre kadın, sadece doğurganlık ile sınırlı olmayıp toplumsal, ekonomik, politik ve sembolik birçok faktör ile şekillenir. Kadının anlaşılması, kadının toplumdaki yerini daha da güçlendirmek ve toplumsal cinsiyete dair eşitsizlik ile mücadele etmek için oldukça önemlidir. Biyolojik açıdan yaratıcı durumda olan kadınlar, tarihin başlangıcından itibaren toplumsal bakımdan pasif ve ekonomik açıdan pek üretken olmayan faaliyetlerle uğraşmışlardır. Bu durum kadınların "gündelik hayat iklimi" için var olduklarını ortaya koyar. Gündelik hayatta aktif olabilmek için araçlar kullanmak zorunda kalırlar. Bunun sonucunda gündelik yaşamda kalıcı ve derin bir çatışma ortaya çıkar. Ortaya çıkan bu çatışma muğlaklık halinde devam eder ve zamanla parçalanır. Kadınlar güzellik, aşk ve fedakârlık gibi sanatla etiğin değerlerini onların haz, şehvet vb. daha yüksek değerlerle çatışması sonucu gündelik hayat edinirler.

Böylece kadınlar, gündelik hayatın simgesi durumuna gelirler. Lefebvre, ikinci olarak simgesel boyutta ise kadının sembolik açıdan nasıl temsil edildiğini inceler. Kadınlar, genel anlamda belirli kalıp yargılara, imajlara ve sembolik temsillere tabidirler. Kültür, dil ve medya kadınların toplum tarafından ne şekilde görüldüğünü ve algılandığını etkiler. İmgesel, simgesel ve pratik olan, dergi ve gazete gibi yayın organlarının içinde yer alarak gündelik hayatlarını şekillendirecek mesajları insan zihnine dâhil ederek onlara iletirler. Bu mesajları uygulanabilir hale getiren ve ritüelleştiren mevcut kodlar vardır. Bireyler, bunları gündelik hayatta sahip olduğu istekleri, hedefleri ve planları doğrultusunda ayıklayarak uygulamaya koyar. Bu yayın organlarının yegâne amacı, gündelik hayatı imgeselleştirip bireylerin her birinin gündelik yaşamlarını tek tipleştirmektir (Lefebvre, 2007; İşçi, 2023:148-149). Lefebvre (2020: 91-92)'ye göre gündelik hayatın ağırlığı ve sorumluluğu daha çok kadınlar üzerindedir. Kadınlar var olan bu durumu kendi lehine çevirerek gündelik hayattan faydalanabilirler. Fakat her durumda da bu yükü çekmeye devam ederler. Birçok kadın bu yükün ağırlığı altında tutsak kalır. Kimileri için düşünmek bir çeşit kaçmak demektir; görmemektir, dibe battığını unutmak ve onları dibe batmaya iten yapışkan kütleyi artık algılamamaktır. Kadınların belli ikameleri vardır; kadının kendisi bir ikamedir. Erkeklerden, hayattan, insanlık durumundan ve Tanrı'dan şikâyetçidirler. Kadınlar gündelik içinde hem gündelik hayatın kurbanı hem de öznesidir. Dolayısıyla nesnedirler, ikamedirler (dişilik, moda, güzellik...) üstelik kadınların ikamelerinin çoğalması onların aleyhinedir. Kadın hem tüketici hem alıcıdır. Hem metadır hem metanın simgesidir.

Gündelik hayatın eleştirisi ve incelenmesi daha çok ev kadının toplumdaki yerini ortaya koyar. Gündelik hayat, kadınlar üzerinde etkili olur. Ev kadını, gündelik yaşamın tam merkezinde konumlanır. Bu sebeple de gündelik hayatın daha iyi bir şekilde algılanması ve anlaşılabilmesi için kadınların merkeze alınması gereklidir (Lefebvre, 2010; İşçi, 2023:149).

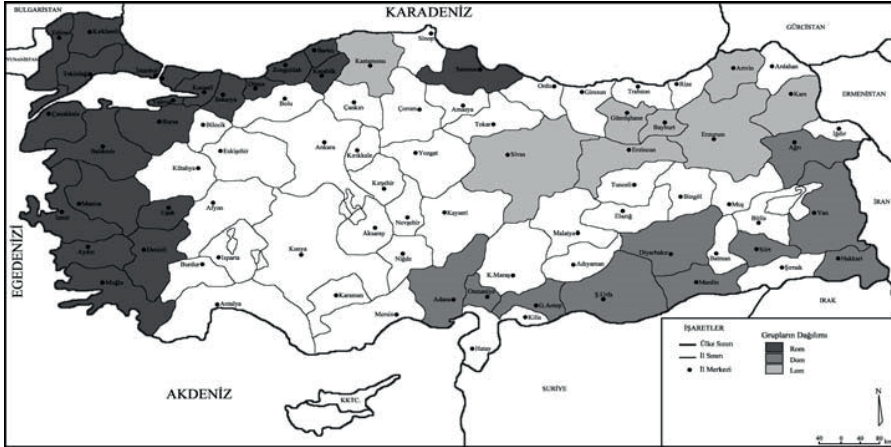
3. TÜRKİYE'DE ÇİNGENELER: DOM (AŞIK/KARAÇI) ÇİNGENELERİ

Türkiye'de yaşayan Çingene (Rom/Lom/Dom) nüfusu ile ilgili resmi veri ve net rakamlar yoktur. 1960'lı yıllardan itibaren Türkiye'de etnik köken ve kimliğe dair herhangi bir soru sorulmadığından bir belirsizlik söz konusudur. Ancak ERRC/hYh/EDROM beraber yürüttükleri araştırmada Çingene nüfusunun Türkiye'de 4,5-5 milyon olduğu tahmin edilir (Marsh, 2008; Gün, 2016: 16). Anadolu tarihinde varlığı uzun geçmiş yıllara dayanan Çingenelerin Hindistan'dan göç ettikten sonra jeopolitik konumundan dolayı Anadolu'yu bir geçiş güzergâhı ve yaşam alanı olarak seçtikleri bilinen bir gerçektir. Günümüzde de varlıklarını Rom, Lom ve Dom gruplar halinde Türkiye'nin çeşitli coğrafi bölgelerinde sürdürürler. Daha çok Türkiye'nin Batı bölgesinde yaşayan kamusal dilde "Roman" veya "esmer vatandaşı" olarak bilinen Romlar, Çingene grupları arasında en çok bilinenlerdir. Doğu Karadeniz Bölgesinde yaşayan Lomlar ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde yaşayan Domlar ile ilgili

veriler yetersizdir. Bunun yanında Çingene topluluklarının göçebe bir yaşamı benimsemiş bir grup olarak tanımlanması alanla ilgili çalışmaların yetersizliğiyle ilişkilidir. Konargöçer toplulukların tümü Çingene olmadığı gibi, Çingene topluluklarının tümü de göçebe değildir. Bu bağlamda araştırmaların yapılması alana katkı sağlaması açısından önem atfeder. Günümüzde Roman veya Çingene olarak bilinen Romlar, 1923 yılında Yunanistan'la yapılan Lozan Antlaşması sonucu Türkiye'ye gelen gruplardır. Bu gruplar, nüfusun mesleki özellikleri dikkate alınarak genelde Ege, Trakya ve Karadeniz bölgelerine yerleştirilmişlerdir. Romlar, günümüzde çoğunlukla Aydın, İzmir, Balıkesir, Manisa, Çanakkale, Bursa, Kocaeli, İstanbul, Tekirdağ, Kırklareli, Zonguldak, Bartın ve Samsun illerinde yaşarlar. Yapılan nüfus mübadelesi sonucu tam olarak ne kadar Rom nüfusunun Türkiye'ye geldiği net değildir. Yerleştirmelerde sadece Müslüman olmak yeterli görülmüş, ırk temelli nüfus sayımı yapılmamıştır (Kolukırık, 2008: 146-149). Rom grupları dil, kültür ve ekonomik anlamda Avrupadaki Çingenelerle benzerlik gösterir ve daha çok Türkiye'de batı bölgelerinde yaşarlar. Meslekleri ile ön plana çıkarlar: kalaycılık, sepetçilik, bohçacılık, hamallık, müzisyenlik vb. meslekleri icra ederler. Çoğunlukla kentin kenar mahallelerinde toplu bir şekilde yaşayıp bazı ayrımcılık ve dışlanmalara maruz kalırlar. Kırkın üzerinde dernek ve iki federasyon çatısı altında örgütlenmişlerdir (Arslan, 2023:11). Romanların çoğu, günübirlik yaşam sürerler. Genelde resmi kurumlarda işlere giremediklerinden özel işlerde çalışırlar. Eskiden Türk Romanları "Kıpt-i Müslim" olarak anılıp Çingene adını sevmediklerinden onlara Roman denilmesini isterler (Alpman, 2014: 21).

Çingene grupları arasında Lomların kökenleri hakkında net bir bilgi yoktur. Günümüz Lomlarının 1870 yıllarında Kafkasların fethi sırasında Rusların yürüttüğü etnik temizlik nedeniyle Türkiye'ye göç etmeye zorlanan gruplar olduğu söylenebilir (Gün, 2016: 15). Günümüz Türkiye'sinde Lom veya Anadolu ağzıyla "Poşa" adı verilen gruplar genel olarak Sivas, Erzurum, Erzincan, Hopa, Arhavi ve Artvin'de yaşarlar. Dom ve Rom gruplarında görüldüğü gibi Lomlarda beraber yaşadıkları coğrafi kültürlerle yakından ilişki içerisindedir. Beraberinde Poşa grupları içerisinde Lom dilinin kullanımı oldukça zayıfladığı, özellikle gençlerin Karadeniz ağzıyla konuşmalarının belirginleştiği söylenebilir (Kolukırık, 2008:151). Lomların ana dili Lomavrendir. Son zamanlarda daha çok yaşlı kesime hitap eder. Ortalama 60 yaş altının bu dili yeterince akıcı konuşmadıkları saptanmıştır. Tam sayılarını kestirmek net olmasa da tahmini nüfusları 150.000'dir (Koptekin, 2013: 10). Lomlar arasında bulunduğu bölgedeki gruplarla bütünleşme mücadelesinin daha belirgin olduğu belirtilir. Geçmişte yaygın olarak yapılan meslekler elekçilik ve sepetçiliktir. Eğitim oranının yükselmesiyle Poşalar tarafından farklı mesleklere yönelmeler yaşanmış, kamu kurumunda çalışan nüfus oranında yükselmeler yaşanmıştır. Poşaların önemli diğer özelliği ise birçoğu yerleşik yaşamı benimsemişlerdir (Kolukırık, 2008:151).

Üç ana Çingene grubunda yer alan ve genellikle Türkiye'nin doğu ve güneydoğu illerinde yaşayan bir kısmı Domari dillerini konuşan Dom grupları, Ortadoğu coğrafyasındaki Dom Çingenelerinin Türkiye'ye göç ettikten sonra geldikleri yerlerde farklı isimlerle anılmışlardır. Genel anlamda bu grup "Aşık, Karaçi, Mıtrıp, Kürt göçebesi, Kürt çingenesi" gibi adlandırmalara tabi tutulmuştur. Domlar, kendilerini daha çok "Pakistan'dan gelen ozanlar veya Kürt göçebesi" şeklinde adlandırılmayı tercih ederler. Fakat aynı bölgede yaşadıkları Zazalar ve Kürtler ise "Aşık, Karaçi, Mıtrıp" gibi tanımlamalar yapar. Öte yandan Domari veya Domca dillerine de sahip çıktıkları ifade edilir. Ama bunun yanında aynı bölgede birlikte yaşadıkları diğer etnik grupların dillerine de büyük ölçüde hâkimdirler. Bu bağlamda Domların çok dilli kültür yapılarının ortaya çıktığı söylenebilir (Yanıkdağ, 2021: 71-72). Çingene grupları içerisinde Domlarında çeşitli alt grupları mevcuttur. Dom gruplarına yöre halkı tarafından verilen farklı adları sıralayacak olursak bunlar; Diyarbakır ve çevresinde "Aşık, Karaçi, Türkmen", Adıyaman ve çevresinde "Gewende", Mardin ve çevresinde "Mıtrıp", Gaziantep ve çevresinde ise "Qurbet ve Abdal". Bazı bölgelerde ise meslek kollarına göre isimlerle anılırlar. Falcı, tilkici, elekçi, demirci, bohçacı, hurdacı vs. Göçebe yaşamında müzisyenlik yapan ve köylünün ürününe hizmet veren, falcılık ve şifacılık yapan, küçük çapta ticaret ve tarlalarda başak yapan Domlar, yerleşik yaşama geçtiği dönemde ise daha büyük şehirlere yerleşmiş olup birçok meslekleri yok olmakla birlikte yeni strateji ve iş kolları geliştirmişlerdir. Mevsimlik tarım işçiliği, hurdacılık, çiçekçilik, müzisyenlik gibi çeşitli işlerde çalışıp semt pazarlarında eski eşya satışı gerçekleştirirler. Domların göçebe yaşamdan edindikleri meslekleri yok olmuş olsa da hala bir kısmı göçebe yaşam sürdürürler. Hurdacı, dişçi, kalaycı, müzisyen ve tarım işleri yaparlar (Gezici, 2019: 16-17).



Şekil 1. Türkiye'de Rom, Dom ve Lom Gruplarının Coğrafi Dağılımı (Kolukırık, 2008: 148).

Çingene sınıflamasında Dom grupları içerisinde Karaçi Çingeneleleri, Türkiye’de coğrafi şekilde dağılımları, yaşayış biçimleri, nüfusları, kültürel özellikleri ile ilgili yeterince bilgi ve kaynak yoktur. Yapılan araştırmalar, Karaçi Çingenelelerinin daha çok güney illerinde yaşadığını gösterir. Karaçi Çingeneleleri, Suriye’den göç etmeleri ile beraber gezgin yaşam kültürlerini bir süre daha devam ettirmişlerdir. Daha sonra şehirlerin kenar mahallerinde yerleşik hayata geçmişlerdir. Bugün Karaçi Çingenelelerinin birçoğu Mardin, Adıyaman, Mersin, Hatay, Şanlıurfa ve Diyarbakır illerinde yaşamlarını idame ettirirler. Genelde kış aylarını kentsel bölgelerde geçirirler. Bahar aylarından itibaren ise yeni yerlere göç ederler. Diğer etnik gruplarda olduğu gibi dışlanmışlık Karaçi Çingenelelerinde de görülür. Bu dışlanma ve ötekileştirme hissi, Karaçi Çingenelelerini de hayattan kopuk, dışarıya kapalı gruplar haline getirir. Yaşadıkları çevrede her ne kadar bu denli ötekileştirilseler de onlar, çevre ile uyum ve sükûnet içerisinde yaşamaya özen gösterirler. Fakat kendilerine ait geleneksel yaşam biçimlerini de sürdürmeyi ihmal etmezler (Arslan, 2023:14). Diyarbakır ve çevresinde yaşayan dom grupları içerisinde yer alan ‘Aşık’lar ise Halk Edebiyatı literatüründe ‘şaman, kam, baksı’ geleneğine kadar inen ‘ozan’ anlamı olan ve müzisyenlik-çıraklık geleneğini işaret eden ‘Âşık’ (Şapkalı A ile) adıyla nitelendirilmiştir. Aşık (Şapkasız A) adını ise müzisyenlik alanında çalışan Çingene grubuna yerel halk tarafından müzisyenlik yapmaları ve göçebe yaşa sürmeleri dolayısıyla verildiği düşünülür. Peripatetik Aşık (Şapkasız A) Dom topluluğuna Aşık (Şapkasız A) adı verilmesi de göçebe yaşam ve müzisyenlik dışında herhangi bir nedeni yoktur. Anadolu’da Aşık (Şapkalı A) geleneğinden gelen kişiler mevcut iken Aşık(Şapkasız A) toplumunda da gruplar mevcuttur ve oluşumu soy bağı ile gerçekleşir. Bu gruplar müzisyenliği sadece ekonomik anlamda geçimlerini temin etmek maksadıyla yaparlar (Gezici, 2019: 19-1-20). Dışlandırılmış ve ötekileştirilmiş birçok Çingene grubunda olduğu gibi Domlar da çeşitli mit ve efsaneler anlatarak Çingeneliğini reddederler. Bu durum araştırma yapılan Diyarbakır ili Çermik ilçesinde Aşık ve Karaçi gruplarında yaygın olarak gözlemlenmiştir. Literatürde Dom grupları arasında konumlandırılan Aşık ve Karaçi Çingeneleleri ülkemizde daha çok Güneydoğu Anadolu Bölgesinde yaşarlar. Bu coğrafya içerisinde yer alan Diyarbakır ili Çermik ilçesinde sayıları yapılan çevre araştırması, gözlem ve görüşmelerden alınan bilgiler doğrultusunda sayıları 1300 civarındadır. Çermik ilçesinde yaşayan Çingeneleler asla kendilerini Çingene olarak tanımlamaz ve bu nitelemeyi sevmezler. Bir kısım kendisini Aşık bir kısım Karaçi olarak tanımlar. Özellikle erkek Aşıklar, davulculuk ve dişçilik sektöründe kendilerini geliştirdiklerini dile getirmişlerdir. Çermik’te yaşayan Aşık ve Karaçi erkekler de düğünlerde, ramazan aylarında, siyasi miting ve toplantılarda davul çalarlar ve Aşık isminin de buradan geldiğini beyan etmişlerdir. Ramazan aylarında davul çaldıklarında yerli halkın kendilerine bahşiş verip teşekkür ettiğini de belirtmişlerdir. Son zamanlarda düğün salonlarının açılmasıyla davulculuk sektöründe ciddi azalmalar görüldüğü bu yüzden farklı iş kollarına yöneldiklerini dile getirmiş-

lerdir. Farklı iş kollarına yönelerek (dişçilik, balıkçılık, hurdacılık, inşaat işçiliği, garsonluk, gündelik temizlik işleri, hamallık... vb.) yerli halka bir bütün halinde yaşamaya başlamışlardır. Bunun dışında ailece mevsimlik tarım işçiliği yaparlar. Aşık ve Karaçi kadınlar ise geçmişte bohçacılık yaptıklarını fakat son zamanlarda bohçacılık mesleğinin popülerliğini yitirdiğini dile getirmişlerdir. Kadınlar genelde ev işi, temizlik, yemek, çocuk bakımı gibi görevlere üstlenmiş olup ailece mevsimlik tarım işçiliğine de giderler. Bunların yanında özellikle kendini Aşık diye tanımlayanlar şehre daha çok adapte oldukları görülmüştür. Bayramlarda ilçenin Aşık olmayan ileri gelen aşiret aileleri ile bayramda ev ziyaretlerinde buldukları da görülmüştür. Dedeleri zamanından beri ilçede yaşayan birkaç aile Aşık olmayan birkaç aile ile kirvelik ilişkisi olduğu belirlenmiştir. Aşık kadınlardan bir kaçının ilçenin ileri gelen tanınmış ailelerin evlerine gündelik temizlik işlerine gittikleri tespit edilmiştir. Bu da ilçe halkı ile aralarında güven ilişkisinin ne kadar ilerlediğini gösterir. Bu bağlamda her ne kadar bazı konularda dışlansalar da bazı noktalarda bütünlük içerisinde yaşadıkları görülür. Diyarbakır Çermik ilçesinde yaşayan Aşıklar ve Karaçiler her ne kadar Çermik halkı ile bazı konularda uzlaşım sağlasa da çevreye bir zararı ve olumsuz davranışı olmasa da maalesef üzerine etiketlenen olumsuz imaj ve durumlardan kendilerini kurtaramamışlardır. Bu yüzden şehrin kenar mahallelerinde topluca dışarıya kapalı bir şekilde yaşamlarını sürdürürler. Zaman zaman birtakım ayrımcılık ve dışlanmalara maruz kalabilirler. Özellikle okullarda yaşanan dışlayıcı tutum ve davranışlar çocukların eğitim öğretimlerini olumsuz yönde etkiler. Bazı Aşık aileler ise buldukları mahalleden ayrılıp Aşık olmayan ailelerin yoğunlukta olduğu mahallere taşınıp bir nevi yaşayışlarını değiştirerek kendi kimliklerinden sıyrılmaya çalışırlar.

İlçenin Aşık ve Karaçi olmayan yaşlı kişilerden alınan bilgiler doğrultusunda, Çermik'te yaşayan Dom Gruplarının bir kısmına Aşık bir kısmına Karaçi denildiği tespit edilmiştir. Özellikle 90'lı yıllarda Aşıkların ekin zamanında kırsal mahallelerde köylüler ile imece usulü çalıştıklarını belirtmişlerdir. Köylüler ve tarla sahipleri iş bitiminde toplanan mahsulün bir kısmını yaptıkları beden işçiliği karşısında çalışan Aşıklara verirmiş. Bu şekilde çalıştığı yerlerde geçici olarak tarlalarda çadır kurarak yaşarlarmış. Zamanla yöre halkı ile olumlu ilişkiler kurmaya başlamışlar. Bu bağlamda Aşıklar ikamet ettikleri bölgede zamanla arazi satın alıp kalıcı yurt edinmişlerdir. Diyarbakır ili Çermik ilçesinde yaşayan ilçenin ileri gelen yerli ve en yaşlı bireyi ile yapılan görüşmede Aşık ve Karaçi gruplarının yerli halkın güvenini kazanmak için geçmişten bugüne çabaladıklarını beyan etmiştir. Bununla ilgili yaşlı birey şu anısını anlatmıştır: *“Eskiden köylerde ve ilçede düğünlerde Aşıklar davul çarlarlardı ve zenginlerin önünde oynar üzerine para atılmasını isterlerdi. Bir gün yine düğünde davulun üstüne sağ cebimde bir miktar yüksek para sol cebimde ise düğünde atmam için bozdurduğum paralar vardı. Ceplerimi yanlışlıkla birbirine karıştırıp baya yüksek miktar para attım kendilerine. Parayı fark ettim*

fakat kendime yakıştırmadığım için kendilerinden almadım. Düğün sonunda ise Aşık davulcunun yanına gelip ben paranıza karışmadım yanlış attığınızı fark ettim bu yüzden size geri veriyorum demiştir. Bu hareketi karşısında çok duygulandım.” Yaşlı bireyin anlattığı bu anısında da görüldüğü gibi Aşık grupları yerli halkın güvenini kazanmak için parayı geri iade ettikleri görülmüştür. Bu hikaye, Michel De Certeau'nun taktikler ve stratejiler kavramları ile ilişkilendirilebilir. Aşık grupları yaşadığı toplumda kendilerini kabul ettirmek ve güvenlerini almak için gündelik hayatta yaşanan durumlar karşısında bir takım stratejiler geliştirirler.

4. ARAŞTIRMA YÖNTEMİ

Bu araştırmada Diyarbakır ili Çermik ilçesinde yaşayan toplumun etnik sınıflarından biri olan Çingene kadınların gündelik hayat deneyimlerinin fenomenolojik bir bakış açısıyla irdelenmesi amaçlanmaktadır. Bu bağlamda Çingene kadınların yaşayış biçimleri, kültürel özellikleri, ekonomik yaşam tarzı ve gündelik hayat deneyimlerine ilişkin açıklamalar geliştirilir. Çingenelele ilgili yapılan çalışmaların yanında Çingene kadınların gündelik hayat pratiklerinden hareketle anlam dünyaları deşifre edilerek alan yazına katkı sağlamak amaçlanır. Diyarbakır ili Çermik ilçesinde yaşayan Dom grupları içerisinde Aşık ve Karaçi olarak nitelendirilen Çingene kadınlar ile ilgili herhangi bir sosyolojik bir araştırmanın yapılmaması yöntemsel bakımdan çalışmanın özgünlüğünü ortaya koyar. Ayrıca çalışmanın, çingenelelerin buldukları ilçede kendilerine ait bohem yaşam tarzının yanı sıra toplumsal hayatta karşılaştıkları zorlukların olumsuz tarafının daha iyi görülebilmesi ve bu olumsuzlukların önüne geçilmesi için adım atılması yolunda literatüre katkı sağlamak ve toplumsal farkındalık kazandırma amacı taşıdığı da söylenebilir. Bu araştırmada, nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Diyarbakır ili Çermik ilçesinde Dom grupları içerisinde Aşık ve Karaçi kadınların gündelik hayat pratik ve deneyimlerini tespit etmek gayesiyle nitel araştırma yöntemi tercih edilmiştir. Çalışma, nitel araştırma modellerinden olgu bilim(fenomonoloji) araştırma deseni ile hazırlanmıştır. Burada uzun yıllardan beri ikamet eden Aşık ve Karaçi Çingene kadınların gündelik hayatta ne gibi işlerle uğraştıkları, hangi meslek grubuna dahil oldukları, evlilik, çocuk yetiştirme, ev içi ev dışı iş bölümü, sosyal dışlanma, komşuluk ilişkileri bağlamlarında gündelik hayat ritüel ve aktivitelerindeki rolüne odaklanılarak onların rutin deneyimlerinin sosyolojik açıdan fenomenolojik bir yaklaşım biçimi ile analiz edilmesi planlanmıştır. Bu çerçevede genel anlamda Çingene kadınların gündelik hayat pratiklerinin neler olduğuna dair bir sorgulamadan hareket edilir. Bu araştırmanın katılımcılarını, araştırmanın evrenini oluşturan Diyarbakır ili Çermik ilçesi Kala mahallesinde yaşayan Dom grupları içerisinde yer alan Aşık/Karaçi kadınlar oluşturur. Araştırma örnekleme ise örnekleme yöntemlerinden biri olan amaçlı örnekleme etrafında 18 ile 65 yaş aralığında 18 Dom (Aşık/Karaçi) kadın olarak belirlenmiştir. Amaçlı örnekleme, olasılık temeline dayanmayan

ve araştırma sorunsalına hizmet edecek bir örnekleme çeşidi olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda Kala mahallesinde yoğun bir şekilde yaşayan Dom kadınlar ile görüşmelerin bu yöntemle yapılması araştırmanın güvenilirliği ve geçerliliği açısından önemli bir katkı sağlar. Katılımcıların 18 ve 65 yaş arası seçilme nedeni aile, evlilik, çocuk, iş bölümü hakkında daha sağlıklı veriler elde edilmesidir. Gerçekleştirilen görüşmeler elde edilen verilerin benzeşmesi ve doygunluğa eriştiğinin anlaşılmasıyla katılımcı sayısı sınırlandırılmıştır. Bu araştırmaya konu olan veriler, 01.12.2023- 01.03.2024 tarihleri arasında Diyarbakır ili Çermik ilçesi merkezinde Çingene gruplarının yoğun olarak ikamet ettiği Kala mahallesinde Çingene kadınlar (Aşık/Karaçi) ile yapılan mülakatlar, görüşmeler ve gözlemler çerçevesinde bir araya getirilmiştir. Veriler yarı yapılandırılmış görüşme formundaki sorular katılımcılara sorularak elde edilmiştir. Literatür araştırması yapılarak hazırlanan sorularla pilot uygulama yapılmıştır. Pilot çalışma yapılan katılımcılar araştırma kapsamı dışında bırakılmıştır. Görüşme formunun geçerlilik ve güvenilirliğini arttırmak amacıyla uzman görüşü alınıp görüşme formunun son hali uygulanmıştır. Görüşme esnasında formda yer alan sorular dışında açıklayıcı birkaç soru da eklenmiştir. Görüşmeler, güvenilirlik ve veri kaybı olmaması açısından katılımcıların bilgisi ve izni dâhilinde kaydedilmiştir. Ayrıca görüşme yapılmadan önce katılımcılara kimlik bilgilerinin gizli kalacağı, sadece bilimsel bir amaçla düşüncelerine yer verileceği konusunda bilgilendirme yapılmıştır. Görüşme ve mülakatlar, bizzat araştırmacılar tarafından gerçekleştirilmiştir. Görüşme ve bulguların mahremiyet ve güvenilirliğini sağlamak için katılımcılarla birebir haneleri ziyaret edilerek görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Yapılan her görüşme ortalama 45 dakika sürmüştür. Katılımcıların mahremiyet ve gizliliği esas alındığı için katılımcılar K1, K2, K3.....K18 şeklinde kodlanmış olup bu şekilde temalarına göre betimsel analiz gerçekleştirilmiştir.

5. ARAŞTIRMANIN BULGULARI

Araştırmaya katılan dom (aşık/karaçi) kadınların sosyo-demografik özellikleri Tablo 1. de sunulmuştur. Görüşmeyi kabul eden ve araştırmaya gönüllü dâhil olan kadınların medeni durumu, yaş, eğitim, evlenme yaşı, kendilerinin etnik olarak tanımlama biçimleri, çocuk sayısı, meslek, barınma, sosyal güvenlik durumları üzerine genel bilgiler verilmiştir.

5.1. Çingene Kadınların Sosyo- Demografik Özellikleri

Katılımcıların yaş dağılımı 18 ile 65 yaş arasında değişkenlik gösterir. Görüşülenlerin yaş ortalaması 34'tür. Kadınlarda ortalama evlilik yaşı 17'dir. Kadın katılımcıların evlilik yaş ortalamasının düşük olmasının nedeni Dom grupları arasında erken yaşta evlenmenin yaygın olmasıdır. Çingene (Aşık/Karaçi) kadınlarda genelde çocuk sayısı 4 ve üzeridir. Çocukların yaşları genelde 0-18 arasındadır. Hanede çok nadir 20 yaş üstü çocuk bulunur. Bunun sebebi yine çocuklarının erken yaşta evlenmeleridir. Ayrıca katılımcıların çoğu Çermik

doğumlu olup Siverek-Tunceli-Elazığ'dan ilçeye göç ile gelen farklı katılımcılar da mevcuttur. Evlenme biçimleri açısından katılımcıların 2'si bekârdır ve severek evlenmek istediklerini dile getirmişlerdir. 9 kadının görücü usulü/akraba evliliği yaptığı, 3 kadının severek evlendiği, 4 kadının ise Çingene gruplarında oldukça sık rastlanan evlenme şekli olan kaçarak evlendiği belirlenmiştir. Eğitim durumları bakımından 10 katılımcının okuma yazma bilmediği, 1 kişinin okuryazar olduğu, 5 katılımcının ilkokul terk olduğu, 2 katılımcının ise ortaokul terk olduğu ve bu bağlamda çingene kadınların eğitim seviyelerinin oldukça düşük olduğu tespit edilmiştir. Görüşmeler esnasında bazı kadınların eşlerinin yanında olmasından ötürü eşlerinin eğitim seviyelerinin kadınlara göre daha yüksek olduğu görüşme esnasında gözlemlenmiştir. Diğer Çingene gruplarında olduğu gibi Aşık/Karaçi Çingenelerinde de eğitimde cinsiyet farklılıkları dikkat çekicidir. Kadın Çingenelerin eğitim düzeyi erkek Çingenelere göre oldukça düşük seviyededir. Okuma yazma bilmeyen birçok kadın vardır. Cinsiyet farklılığı kadın Çingenelerde yoğun bir şekilde gözlemlenmiştir. Özellikle kız çocuklarının evde annelerine ev işlerinde, mutfakta ve çocuk bakımında yardım etmesi okul sıralarında olması gereken yaşta eğitimden uzaklaşmalarına sebep olur. Bunun yanında ailece mevsimlik tarım işçiliği ve erken yaşta evlilikler, akran zorbalığı, ailede eğitim konusunda örnek teşkil edecek bireylerin bulunmaması gibi faktörler çocukların eğitimden uzaklaşmalarına yol açar. Eğitim-öğretim bireyleri sosyal hayata hazırlamada önemli bir yere sahiptir. Eğitim, kişilerin istedik davranışlar sergilemesinde ve sosyal hayata uyum sağlama açısından önemli, gerekli ve zorunlu bir süreçtir. Ne yazık ki bazı gruplar eğitim süreçlerinde dezavantajlı konumda yer almaktadır. Bu dezavantajlı konumda yer almalarının arasında hem kendilerinden hem de kendilerinden bağımsız bir şekilde gelişen sebepler rol oynar.

Geçmişten bugüne Çingene gruplar eğitim süreçlerinde bir dizi zorluk ve sıkıntılar yaşarlar. Çingene gruplarının eğitim- öğretime katılımları konusunda birçok araştırmacı benzer bulgular elde etmişlerdir. Bu benzer sonuçların elde edilmesinin nedeni Çingene gruplarının yaşam şekli ve çeşitli dışlanma ve ötekileştirilmelere maruz kalmalarıdır (Arslan, 2023: 2). Bu araştırmada da eğitim seviyesi oranlarının düşüklüğü göz önüne alındığında ilerisi için de iyimser bir tablonun çizilmesinin pek de mümkün olamayacağı anlaşılır. Çünkü eğitimden uzaklaşma, Aşık/Karaçi olan gruplar ile Aşirler (*Aşık ve Karaçi gruplarının kendilerinden olmayan diğer gruplara verdikleri isim*) arasındaki olumsuz tutum ve ön yargıları pekiştirir. Birbirleri arasındaki farklılaşmayı da arttırır diyebiliriz. Çünkü Aşık ve Karaçi çocuklarının yaygın olarak eğitim-öğretim gördükleri okullarda öğretmen ve idarecilerle yapılan görüşmelerde de bu fark gözlemlenmiştir. Ancak onlar eğitim ile aradaki farkın giderilebileceğini dile getirmişlerdir. İdareci ve öğretmenler ile yapılan görüşmeler de Dom aile çocuklarının erken yaşta okulu bırakmalarının nedenleri arasında mevsimlik tarım işçiliği, hurdacılık, özellikle kız çocuklarında erken yaşta ev-

lilik, hanede kendisine eğitim konusunda örnek teşkil edecek bireylerin olmayışı, ebeveyn mesleklerine yönelim (dışçılık, davulculuk, hurdacılık, perdecilik vb.), akran zorbalığı ve dışlanma gibi etkenler ileri sürülmüştür. Aşık/Karaçi kadınların meslek gruplarına bakıldığında 18 kadının da ev hanımı olduğu aynı zamanda ailece mevsimlik tarım işçiliği yaptıkları tespit edilmiştir. 2 kadın ise özellikle kış aylarında hava şartlarının uygun olduğu günlerde ek gelir sağlaması açısından bohçacılık yapar. Dom kadınlar, mevsimlik tarım işçiliği ve bohçacılık yaptıkları için gündelik hayatta yükleri daha ağır olduğu gözlemlenmiştir. Hem tarla işlerinde çalışıp hem çadır ve evde kendilerine atfedilmiş birtakım görev ve sorumlulukları da yerine getirirler. Bu nedenle gündelik hayatta iş yükü Dom erkeklere göre daha ağırdır. Diğer etnik topluluklarda olduğu gibi Çingene gruplarında da toplumsal cinsiyete dair çeşitli eşitsizlikler görülür. Ek gelir sağlamak amacıyla bohçacılık yapan katılımcılara sorulan bohçacılık mesleğinde azalma var mıdır? sorusuna katılımcılar şu şekilde cevap vermiştir: *“Eskiden köy köy gezer perde ve yolluk satardık ama şimdi köylerde bile iş yapamıyoruz. Herkes her şeyini ya internetten alıyor ya da geliyor dükkânlarda evinin şekline göre alıyor. Bu yüzden eskisi gibi iş göremiyoruz. Sadece kış aylarında havanın güzel olduğu günlerde merkezde bohçacılık yapıyorum. Çünkü köylere gidersem benzin param bile çıkmıyor.”* (K18)(K15)(K13) ifadelerinde de anlaşılacağı üzere bohçacılık mesleğinin kendi içerisinde git gide azaldığı söylenebilir. 3 kadının ise eşi ve yetişkin erkek çocukları olmadığı için mevsimlik tarım işçiliğini tercih etmedikleri gündelik temizlik işçiliği yaptıkları belirlenmiştir.

Barınma durumları bakımından katılımcıların 11’i mülkiyeti kendisine ait müstakil bir evde oturduğu, 7’sinin ise kiracı olduğu tespit edilmiştir. Kirada oturan katılımcıların aynı mahallede yakınlarına ait evleri kiraladıkları görülmüştür. Kirada oturan katılımcılar *“Kaynanam üstünde yaşıyorduk evimiz kalabalıktı görümcelerim ve kayınlarım vardı, küçük iki çocuğum var mecbur başka eve çıktık evimiz sobalı ve eskidir doğalgazlı binalarda oturmaya gücümüz yoktur.”*(K6,K12,K14) sözleriyle dile getirmişlerdir. Bu ifadelerde de anlaşılacağı gibi bazı ailelerde gelini eve alma âdeti hala devam eder. Zamanla ayrı eve çıktıkları görülür. Bunun temel nedeni ise maddi yetersizlik olarak değerlendirilir.

Dom kadınların çoğunun kendisine ait evde oturmaları uzun yıllardan beri Çermik ilçesinde ikamet edip yerleştiklerini gösterir. Dom (Aşık/Karaçi) grupları genelde hep beraber aynı mahallede ikamet ederler. Birkaç aile ayrı mahallelere taşınmıştır. Genel anlamda hep birlikte aynı mahallerde ikamet etmeyi tercih etmektedirler. Bu da her ne kadar Çermik ilçesinde uzun yıllardır ikamet etmelerine karşın yine de dışarıya kapalı olduklarını gösterir. Sadece kendi aralarında bohem yaşam biçimini benimsemişlerdir. Çermik ilçesinde yaşayan Dom grupları içerisinde Aşık ve Karaçi olarak sınıflandırılan grupların da ekonomik ve sosyal anlamda yeterince gelişmemiş olan Kala Ma-

hallesinde ikamet ederler. Kala mahallesi, kentin en eski mahallesi niteliğinde olup yol, ulaşım, iletişim ve sosyal aktivite olarak kentteki diğer mahalleleri geriden takip eder. Son zamanlarda Sinek çayı yatağındaki Haburman köprüsü etrafında yapılan sosyal tesisler Kala Mahallesine yakın olsa dahi, Aşık ve Karaçi dom grupları ekonomik durumları ve dışlanma korkusundan ötürü bu mekanlara gitmeyi tercih etmezler. Fakat kendi mahallerinde arsalarında yeni evler inşa etmeye devam ederler.

Tablo 1. Çingene Kadınların Sosyo-Demografik Özellikleri

| Katılımcılar | Yaş | Medeni Durum | Etnik Tanımlama | Evlilik Yaşı | Evlenme şekli | Çocuk sayısı | Eğitim durumu | Meslek | Barınma | Sosyal güvence |
|--------------|-----|--------------|-----------------|--------------|---------------|--------------|-----------------|--------------------------------------|-----------|----------------|
| K1 | 50 | Evli | Aşık | 14 | Görücü | 8 | Okuryazar değil | Evkadın/ mevsimlik tarım işçisi | Evsahibi | G0 |
| K2 | 34 | İmam nikâhlı | Karaçi | 17 | Severek | 4 | Okuryazar değil | Ev kadını mevsimlik tarım işçiliği | Kira | G0 |
| K3 | 40 | Evli (kuma) | Karaçi | 16 | Kaçarak | 9 | Okuryazar değil | Evkadını/ mevsimlik tarım işçisi | Kira | G0 |
| K4 | 37 | Evli | Aşık | 18 | Görücü | 6 | Okuryazar değil | Evkadını/ mevsimlik tarım işçisi | Ev sahibi | G0 |
| K5 | 63 | Evli | Aşık | 15 | Görücü | 9 | Okuryazar değil | Ev kadını | Ev sahibi | G0 |
| K6 | 25 | Evli | Aşık | 19 | Severek | 2 | İlkokul terk | Evkadını/ mevsimlik tarım işçisi | Kira | G0 |
| K7 | 45 | Dul | Aşık | 17 | Görücü | 5 | Okuryazar değil | Ev kadını/gündelik işler | Ev sahibi | G0 |
| K8 | 41 | Evli | Aşık | 18 | Görücü | 5 | Okuryazar değil | Evkadını/ mevsimlik tarım işçisi | Ev sahibi | G0 |
| K9 | 19 | Bekâr | Aşık | - | - | - | Ortaokul terk | Evkadını/ mevsimlik tarım işçisi | Ev sahibi | G0 |
| K10 | 34 | Evli | Aşık | 18 | Kaçarak | 4 | Okuryazar değil | Ev kadını/bohçacı /mev. tarım işçisi | Ev sahibi | G0 |
| K11 | 38 | Boşanmış | Aşık | 17 | Kaçarak | 7 | Okuryazar değil | Ev kadını/gündelik işler | Ev sahibi | G0 |
| K12 | 27 | Evli | Karaçi | 20 | Görücü | 2 | Okuryazar | Evkadını/mev. tarım işçisi | Ev sahibi | G0 |
| K13 | 29 | Eşi terk | Aşık | 18 | Görücü | 4 | İlkokul terk | Ev kadını/gündelik işler | Kira | G0 |

| | | | | | | | | | | |
|-----|----|--------------------|------|----|---------|---|--------------------|--|-----------|----|
| K14 | 32 | Evli | Aşık | 21 | Görücü | 4 | İlkokul terk | Evkadını/ mevsimlik tarım işçisi | Kira | G0 |
| K15 | 23 | Evli | Aşık | 20 | Severek | 1 | Ortaokul terk | Evkadını/ mevsimlik tarım işçisi | Kira | G0 |
| K16 | 22 | Bekâr (nişanlı) | Aşık | - | - | - | İlkokul terk | Evkadını/ mevsimlik tarım işçisi | Ev sahibi | G0 |
| K17 | 28 | Evli | Aşık | 17 | Kaçarak | 2 | İlkokul terk | Evkadını/ mevsimlik tarım işçiliği | Kira | G0 |
| K18 | 40 | Evli | Aşık | 16 | Görücü | 6 | Okuryazar değil | Ev kadını/bohçacı /mev. tarım işçisi | Ev sahibi | G0 |

G0: Geliri aylık brüt asgari ücretin üçte birinden az olanlar (2024 yılı hesaplamasına göre 0-6.667,49 TL altında gelir)

5.2. Gündelik Hayat Pratikleri Bağlamında Dom Kadınlar

Dom (Aşık/Karaçi) grupları içerisinde yer alan Çingene kadınların gündelik hayat deneyimleri temalar halinde katılımcıların görüşleri yorumlanarak deşifre edilmeye çalışılmıştır. Hemen hemen bütün Çingene gruplarında olduğu gibi Dom grupları da dışarıya kapalı gruplar olarak bilinir. Dom kadınların hayatlarını daha iyi anlamak, gündelik hayatlarını gün yüzüne çıkarıp onlarla empati kurabilmek ve anlam dünyalarına girebilmek için katılımcılara sosyo-demografik sorulardan sonra aile hayatı ve gündelik hayata dair sorular yöneltilmiştir. Bu sorulara verilen cevaplar doğrultusunda temalar oluşturulup bulgular betimsel açıdan analiz edilmiştir.

5.3. Kendilerini Tanımlama Şekilleri

Türkiye’de Domlar kendi içerisinde Gevende, Mıtrıp, Kalburcu, Karaçi, Tilkici, Arabacı, Nalbantçı vb. adlarla mesleklerine göre nitelendirmelerle ya da etnik isimlerle bilinmektedir. Yaşadıkları coğrafyada ve yaptıkları meslek dallarından ötürü isimleri bölgeden bölgeye farklılıklar gösterir. Kendilerini tanımlama ve isimlendirme şeklini daha iyi anlamak adına; kendinizi Çingene olarak tanımlıyor musunuz? sorusuna katılımcıların cevapları şu şekildedir: “Siverek’in kızıyım ben. Biz asla Çingene değiliz bize Aşık derler. Aşıklar ayrıdır aşirettir bizimkiler davul çalar düğün salonları yüzünden mesleğimiz yok oldu. Şimdi ailece tarlada çapaya, fındığa, pamuk ve mısıra gidiyoruz.” (K8). “Aşık ile Çingene aynı değildir Aşıklar çalışır namusuyla para kazanır ama Çingeneler duyduğumuz kadarıyla onlar hala el açıyor dileniyorlar.” (K7)(K16)(K17). “Biz Çingene değiliz, onlar bizden farklıdır. Onların dilleri ile bizim dilimiz aynı değildir. Biz Türkçe, Zazaca, Kürtçe konuşuyoruz, biliyoruz, gidip tarlada çalışıyoruz kimseye el açmıyoruz. Ama Çingeneler Aşıklardan ayrıdır onlar hala dilencilik, hırsızlık ve kötü işler yapıyorlar ama bazı Çingenelerin günahını almıyorum hepsi aynı değiller ama biz ayrıyız Çingeneler ayrı bize Aşık derler aşiretimiz

belli. Biz Elazığ'dan gelmişiz bize Macir de diyorlar. Kıtık zamanı dedelerimiz diyar diyar gezip buğday toplamışlar bu yüzden Aşık- Karaçi ismi bize yapışmış şimdi kimse buğday toplamıyor. Sonra Elazığ'dan Çermik'e taşınmışlar 27 yıldır Çermik'te yaşıyoruz. Davulcuyuz ama düğün salonları çıktığından beri mesleğimiz de elimizden alındı biz de tarıma gidiyoruz.” (K1). Aşık gruplarının kendilerini Çingene olarak görmedikleri ve çingene denilmesine karşı ön yargılı oldukları söylenebilir. Aşık grupları genelde düğün ve siyasi mitinglerde davul çalarak geçimlerini sağlarlar. Fakat düğün salonlarının açılmasıyla mesleklerine olan ihtiyaç her geçen gün azalır. İşsiz kaldıkları için ailece mevsimlik tarım işçiliği yaparak geçinirler. Mevsimlik tarım işçiliğine hem kendi tercihleri hem de işsiz kaldıkları için zorunlu olarak yaptıkları da söylenebilir. Dilenme kültürlerinin olmadığını birçok katılımcı dile getirmiştir. Çingene gruplarının kendi içerisinde de ayrı gruplar mevcuttur. Aşık ve Karaçi kadınlar kendilerini Çingene olarak tanımlamadıkları gibi Çingenelere de bazı söylenceler nedeniyle ön yargı ile yaklaşırlar.

Çingene gruplarının, kendilerini tanımlama şekilleri belirli durumlara göre şekillenir. Bu tanımlama farklılıkları en ufak bir sohbede bile ortaya çıkabilir. Bir an Türk olduğunu beyan eden bir Çingene başka bir ortamda bir anda Çingeneliğini vurgulayabilir. Bu durum çelişkili görülmemelidir. Aslında bu durum tam tersine özdeşleşmenin hâkim olduğu ilişkiler ve durumlarla bir arada uyum içerisinde işlevsel ve değişken olan farklı konumlandırmalar, temsiller ve öz temsiller aracılığıyla nasıl işlediğidir. Bu sebeple Çingenelerin Doğu Anadolu'da Kürtlerle yakın ilişkiler kurarken ve Kürtlüklerini ısrarla vurgularken bir başka bölgede ise Türklerle bağ kurarak Kürtlerle olan mesafelerini vurgularlar (Özateşler, 2016: 59). Bu durum araştırma yapılan Diyarbakır ili Çermik ilçesinde yaşayan Çingene gruplarında da tespit edilmiştir. Görüşme ve ifadelerinden de anlaşılacağı üzere kendileri Çingeneliği reddederler. Çingenelere karşı olumsuz tutum ve önyargıları vardır. Kendilerinin Türkçe, Kürtçe ve Zazaca bildiklerini dile getirirler. Özellikle Çermik yerli halkı, Kürtler ve Zazalar ile ilişkilerinin iyi olduğunu beyan etmişlerdir. Uzun yıllardır Çermik ilçesinde ikamet etmeleri yerli halk ile uyumlu yaşamalarını sağlamıştır. Zamanla farklı iş kollarına (dişçilik, esnafılık gibi) yönelmeleri sebebiyle Çermik ilçe halkının Domlara (Aşık ve Karaçi) karşı olumsuz ön yargılarını da her geçen gün azaltır. Kendilerini tanımlama şekli sorularına verilen diğer ifadeler de şu şekildedir: *“Ben ailemi Çingene olarak görmüyorum bize her yerde Aşık derler dedelerimize de Siverek'te Aşık derlerdi ama hepimiz Allah'ın kuluyuz herkes bir şekilde ekmeğinin peşinde koşuyor. Bizim işlerimizle onların işleri aynı değil. Erzurum'a Malazgirt'e Ağrı'ya şeker pancarına gidiyoruz çadırda kalıyoruz çadırda hayat temizlik çok zor. Hele ki biz kadınların işi daha zor hem tarlada çalışıyoruz hem gelip çadırda çamaşır makinesi yok elle çamaşırını yıkıyoruz temiz olmuyor. Hamile de olsak aybaşı da olsak çadırda iş yapmak tarlada çalışmak zorundayız.”* (K3). *“Çingeneler dans eder, göbek atar, hırsızlık yapar ve*

pis işlerde çalışırlar biz Aşıklardan ayırdırlar onlar. Ama biz Aşıklar helalinde davul çalar tarla işinde çalışır dışçılık yaparız belki Aşık olmayanlardan daha iyiyiz daha temiziz ama bir defa adımız kötü ve kirliye çıkmıştır. Çingeneler aslında Romandır. Biz ise köylüyüz yoksulluk zamanı diğer köyler bize zekat fitre vermişler ve bizimkiler geçinemediği için hep göç etmişler bu yüzden adımız Aşık göçebe olarak çıkmıştır.” (K10). “Ben Aşık değilim ailem karşı çıkmasına rağmen Aşıkla evlendim. Eşimle sıkıntılar yaşadık boşandık ama bütün Aşıkları kötüleyemem ben 20 yıla yakındır Aşıklar ile iç içeyim, Aşıklar zararsızlar ve kötü alışkanlıkları yoktur. Ama Çingeneler hakkında bilgim yok sadece onlar bizden ayırır onu biliyorum.” (K11)

Genel olarak Çermik'te yaşayan Aşık gruplarının kendilerini Çingenelerden ayrı gördükleri söylenebilir. Kendi aralarında da birbirlerine karşı ön yargılı oldukları da gözden kaçmamıştır. Özellikle Çingenelere karşı olumsuz tutum ve önyargılarla soruları cevaplamışlardır. Görüşülen kişilerin Çingeneliği reddedip daha çok Aşık olarak kendilerini tanımlamasında yerli halkın da Çingenelere karşı ön yargıları olduğunu bu yüzden kendilerini Aşık diye tanımlayıp ön plana çıkarmak istedikleri temel neden olarak gösterilebilir. Bundan ötürü de görüşülen kişiler hep kendilerini Çingenelerden farklı gösterme çabaları içerisinde oldukları görülmüş ve gözlemlenmiştir. Çingeneliği daha çok eleştirmekte ve olumsuz söylenceler içerisinde kullandıkları görülmüştür. Bir başka katılımcı kadın ise şu şekilde ifade vermiştir: “Çingene değiliz, çok şükür. Aşirler bile bizim kadar olamazlar. Biz Aşıklar çalışırız, para kazanırız dilenmeyiz.” (K5). Bu ifadede “Çingene değiliz, çok şükür.” cümlesi Çingene gruplarının da bölgeden bölgeye kendi aralarında ön yargılı oldukları ve özellikle Dom Grupları içerisinde Güneydoğu Anadolu Bölgesinde yaşayan Aşıklarda bu tutum ve ön yargının yaygın olduğu söylenebilir. Bir başka Karaçi kadın ise şu ifadelerde bulunmuştur: “Dedemin babası zamanında biz Siverek'ten Çermik'e geldik. Burada kendimize arsa aldık ev yaptık ben burada doğdum sonra akrabamla evlendim. Biz Aşık da değiliz Çingene de değiliz Çingeneler daha çok İstanbul'da İzmir'de yaşarlar. Bize Karaçi derler. Gittiğimiz yerlerde hor görülürüz dış görünüşümüz ve fakirlikten dolayı. Başka işlere almazlar bizi. Tarla işlerinde çalışırız biz. Ailemizde bazı erkekler dışçılık ve sünnetçilik yapar, eskiden biz kadınlar perde satardık köylerde şimdi kimse almadığı için biz artık köylere gitmiyoruz.” (K3)Yapılan görüşmelerden de anlaşılacağı gibi Karaçilerin meslek dalları az olup yaşam standartları düşüktür. Tüm aile fertleri eve bir şekilde katkıda bulunurlar. Bazı meslek dallarında cinsiyete göre farklılık gösterir. Kadınların daha çok ev işi ve perde satması, erkeklerin dışçılık yapması buna örnek gösterilebilir. Kadınlar, her durumda iş gücüne ve aile ekonomisine katkı sağlarlar. Karaçiler bahar ayından sonra göçebelik yaparak kendi mesleklerini icra ederler. Sepetçilik, dışçılık ve sünnetçilik gibi işlerle uğraşanların sayısı oldukça fazladır (Cihan, 2017: 27). Ayrıca etnik köken olarak damgalanmaları zincirleme olarak işsizliği, fakirliği ve yoksulluğu beraberinde getirir. Çünkü

genelde nerede bir dezavantajlı, dışlanmış ve ötekileştirilmiş bir grup varsa bunun beraberinde yoksulluğu da en keskin bir şekilde yaşayan grup olarak karşımıza çıkar.

Her millet bu gruba ayrı ayrı isimler takmıştır. Arnavutlar Mahcup, Fransızlar Bohem, İngilizler Gipsy, İspanyollar Kaşkarot, Türkler ise Çingene der. Kim bilir daha bilmediğimiz ne çok isim vardır. Tzigane, Zingari, Zigauer, Tigani, Gitana, Çingerike, Poşa, Dom, Karaçi (Alpman, 2014: 178). Çermik'te ise bu gruplar Dom grupları içerisinde Aşık ve Karaçi isimleri ile anılırlar.

5.4. Ev içi - Ev Dışı İşbölümü

Özellikle aile kurduktan sonra toplum tarafından kadınlara yüklenen birtakım sorumluluklar vardır. Kadının iş yaşamına aktif bir şekilde katılım sağlaması ve ona atfedilmiş, görev haline getirilmiş bazı sorumlulukları yüklenmesi bakımından gündelik hayatta yükü bir kat daha ağırlaşır. Özellikle ev ve aile hayatında eşler arasındaki görev dağılımındaki eşitsizlik daha belirgindir. Dom kadınlar, bütün değişkenlerden bağımsız kendilerine biçilmiş rolleri yerine getirirler. Tarım işçiliği yaptıkları süreçte de onlar yine çadır hayatında kendilerine biçilmiş ev içi rolleri üstlenmek zorundadırlar. Bu nedenle yükleri daha ağırdır. Bu sorumluluklar altında daha çok ezildikleri görülür. Bu anlamda Dom kadınlar da ataerkilliğin ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin etkisinin olduğu söylenebilir.

“Çocuklara bakmak tabi ki kadının işidir. Tabi ki ben ve kızım çocuklara bakıyoruz.” (K1). “Çocuklarımın bakımında eşim yardımcı oluyor fakat genel olarak ben bakıyorum çünkü o erkektir anlamaz ben anayım bilirim.” (K4)

Dom kadınlarda, çocuk bakımı sadece kadınlara yüklenmiş bir sorumluluk olarak algılanır. Bunun yanında: *“Evde genelde yemekleri ben yaparım bazen eşim fırına tepsi gönderir ondan hariç yemek yapma, temizlik yapma ve çocukların temizliğine ben bakarım. Ama dışarı işleri ile eşim ilgilenir. Veli toplantısına eşim gider. Yaz aylarında hep beraber yabana gideriz. Kız aylarında eşim inşaat işi çıkarsa gider yoksa çok gitmez hep kahveye gider. Bir tane ineğim var onun yemini suyunu verir sütü de ben sağlarım.” (K4)* “Çocuklar ve mutfak bakımı kadınlardan sorumludur. Erkekler kış aylarında gündelik inşaat işine giderler ya da gençlerimiz İstanbul'da lokantada çalışırlar.” (K5) *“Mutfak ve temizlik işleriyle ben ilgileniyorum. Eşim vefat etmeden önce ben yemek yapardım o da gündelik ve dışarı işlerini hallederdi. Eşim vefat ettikten sonra bütün sorumluluk bana geçti. Hem evime bakıyorum hem de okul olsun devlet dairesi olsun oradaki işlerimizi de ben hallediyorum.” (K7)* Genellikle kadının ev işi, mutfak, çocuk bakımı gibi işleri yerine getirmesi gerektiğini, erkeklerin ise dışarı işlerini yapıp eve para getirmesi gerektiği vurgulanır. Gündelik hayatta toplumsal cinsiyete dair iş bölümü söz konusudur.

“Çocuklarımın bakımı bende. Erkek evde durur mu onlar hep kahveye gi-

der. Oğlum engelli ve onun maaşını alıyoruz. Onunla geçiniyoruz. Anne olmazsa şimdi oğlum ölmüştü bile. Anasız olmaz. Kimse bakmazdı oğluma. Ama iyi ki maaşı var, hastaneye götürüyoruz. İlaçlarını alıyoruz. Allah devletimizden razı olsun yaşlı ve engellilere bakıyor.” (K18)

K18'in ifadesinden anlaşıldığı gibi kadınların daha çok sevgi, ahlak kavramları üzerinde durulduğu anlaşılmaktadır. Çocuklarının bakımına kadınların üstlendiğini, kadınların analık duygularının daha yoğun olduğu görülmektedir. Katılımcıların bu konudaki diğer görüşleri aşağıdaki gibidir: *“Evde yemek ve temizlik işini genelde benle kızım yaparız, kızım 13 yaşındadır. Ben ona da şimdiden yemek ve temizlik öğretiyorum.” (K18)* *“Biz de yemekleri genelde kadınlar pişirir. Kadınlar ev işi yapar erkekler dışarıda çalışır biz sadece ailece tarla işine gideriz onun dışında bizim erkekler bizi bırakmaz. Gündelik temizlik işlerine erkekler müsaade etmiyor. Ben de başka evlere temizliğe gitmeye çekinirim güvenemem. Ben yemek yapmayı ben çok severim. Evin en büyük kızıyım. Bulaşık makinemiz yok bulaşıkları elle yıkıyorum. Kabak dolması, kuru fasulye, pirinç, kazan kebabı yapıyorum. 12 yaşından beri annem bana yemek yapmayı öğretmiş ben hem ev işi hem mutfak işleri ile ilgileniyorum.” (K9)* İfadelerde görüldüğü gibi Dom kadınlar da ev ve ev işlerinin kadınlara atfedilmiş sorumluluklar olduğunu ve bunları kız çocuklarına da aktardıkları gözlemlenmiştir. Kız çocukları annelerinden gördüklerini ilerleyen dönemlerde kendi hayatlarında da o şekilde devam ettirirler. Bu bağlamda sadece kadına atfedilmiş görev ve sorumluluklar kuşaklar boyu devam eder.

5.5. Mevsimlik Tarım İşçiliğinde Dom Kadın Olmak

Dom topluluğu, 1990'lı yıllardan önce göçebe yaşam kültürleriyle köy köy dolaşım müzisyenlik ile geçimini sağlarken zorunlu göç ile beraber Diyarbakır'a yerleşmişlerdir. Diyarbakır'da bir süre müzisyenlik mesleklerini devam ettirmişlerdir. Zamanla düğün salonlarının açılmasıyla işsizlikle karşı karşıya kalmışlardır. Zorunlu göç ile gelen Dom aileleri ve Kürt aileleri aynı yerlerde ikamet etmeye başlamışlardır. Diyarbakır, 1990'larda en fazla göç alan iller arasında yerini almıştır. Öncesinde tarım ve hayvancılık ile geçimlerini sürdüren hane halkları, Diyarbakır'a yerleştikten sonra yoksunluk ve yoksulluk ile karşı karşıya kalmışlardır. Bunun üzerine hane halkı, hepsi işe katılarak geçimlerini sağlamaya çalışıp ayakta durmaya çalışmışlardır. Erkekler, seyyar satıcılık, inşaat işçiliği gibi işlerde çalışırken kadınlar ise bebek bakıcılığı ve gündelik temizlik işlerine gitmektedirler. Sokaklarda ise çocuklar çalışmaya başlamıştır. Hane halkı, toplu bir şekilde ise Türkiye'nin Kuzeyine ve Batısına giderek mevsimlik tarım işçiliği yapmaya başlamıştır (Önen, 2012: 284). Bu bağlamda günümüzde Dom grupları içerisinde Aşık ve Karaçi olarak adlandırılan gruplar da yaygın bir şekilde mevsimlik tarım işçiliği yaparlar. Sadece Çermik'te yaşayan Aşık ve Karaçiler değil, ekonomik durumu iyi olmayan Aşır (Çingene olmayan) aileler için de temel geçim kaynağıdır.

Dom grupları zaman içerisinde bazı meslek dalları yok olsa da yarı göçebe yaşam şekillerini hala devam ettirirler. Bahar aylarından itibaren mevsimlik tarım işçiliği ile beraber geçici göçler yaşanır. Çermik ilçesinde yaşayan Dom grupları, geçimlerini daha çok mevsimlik tarım işçiliği, dışçılık, hurdacılık ve davulculuk yaparak sağlar. Özellikle Dom kadınlara mevsimlik tarım işçiliğinde kendilerine ayrıca ataerkil toplumun beraberinde getirdiği, atfedilmiş görev ve sorumluluklar bulunur. Aşık ve Karaçi kadınlara sorulan mevsimlik tarım işçiliğinde kadın olarak ne gibi işler yapıyorsunuz? Çadır hayatında kadın olmanın zorluklarından biraz bahsedebilir misiniz? sorularına katılımcılar şu şekilde cevap vermiştir: *“Tarım işçiliği yapıyoruz. Çapaya, fındığa, pamuğa gidiyoruz. Yabanda hayat şartları çok zor temizlik yok çadırda hepimiz bir arada uyuyoruz. Kızlarım işe gidiyor. Ben çadırda ateşte yemek yapıyorum çünkü fırın yok. Ekmek pişiriyorum. Tansiyon hastası olduğum için güneşe çıkamıyorum eee yaş da geçiyor artık gençliğim gibi çalışmıyorum. Ama eşim gençliğimizde de hastalık konusunda anlayışlıydı. Ben hamileyken ve adetliyken tarlada çalışmazdım çadırdaki işleri yapardım. Ama çadır hayatı çok zor yaşamayan bilmez. Ama güzel tarafı da var burada hepimiz aynıyız bazen akşamları bir araya gelir ateş yakar çay içeriz.”* (K1). Çadır hayatında da her ne kadar kadın, erkek ile beraber tarla da aynı işi yapsa da kadına atfedilmiş görevler çadır hayatında da onu bekler. Bu da ataerkil bir yaşamın Dom gruplarında da hâkim olduğunu gösterir. Dom kadının, mevsimlik tarım işçiliğinde Dom erkeklere göre yükünün daha ağır olduğu ve tarlada çalıştığı halde emeğinin görülmeyip kendisine tekrar çadır hayatında atfedilmiş görevler yüklenir. Ayrıca bunlar haricinde kadın, biyolojik doğası gereği yaşadığı hamilelik, lohusalık ve regl dönemlerinde çadır yaşamının bu durumları daha da zorlaştırdığı söylenebilir. Bu nedenle yükü fiziksel, biyolojik ve fizyolojik olarak çok ağırdır. Ayrıca belirli meslek kolları ile geçimini sürdüren ailelerin arasında ayrımcılık ve dışlanma olmadığından mevsimlik tarım işçiliğine olumlu yönde baktıkları söylenebilir.

Dom kadınlar(Aşık ve Karaçi) da tarla işleri dışında yine çadır hayatında da onları bekleyen ve onlara atfedilen işleri yerine getirmekle mükelleftir. Bir diğer katılımcı ise şu şekilde cevap vermiştir: *“Kışın hep beraber evde oturuyoruz yazın ise kazma, çapa, fındık, pamuk işine gidiyoruz. Orada hep beraber ailece çalışıyoruz. Yazın kazandığımızı kış aylarında yiyoruz. Sadece genç erkeklerimiz kış aylarında inşaat işi olursa giderler ya da İstanbul’da lokantada çalışırlar. Onun dışında zaten gündelik temizlik işlerine evimizin erkekleri bizi bırakmaz güvenmezler onlar bizi büyüyünce okula bile bırakmıyorlar nasıl yabancı bir eve temizliğe göndersinler güvenmezler kimseye. Kızlarımız da erkeklerimiz de erkenden evlendiririz. Biz hep beraber ailece tarım işçiliği yaparız, beraber çalışır beraber yeriz. Ama çadır hayatı zordur, yaşayan bilir. Su ve temizlik sorunu var.”* (K5). Bu ifade de ise Dom kadınların mevsimlik tarım işçiliği dışında her hangi bir işte çalışmayan kadınlar da vardır. Bunun temel nedeni ise Dom ailelerin kendi grupları dışında kimselere güvenmediklerini

bu yüzden eğitim öğretimlerini de sürdürmediklerini dile getirmiştir. Eğitimlerine devam edemeyen çocuklar ise erken yaşta evlendirilmektedir. Bu da beraberinde Dom gruplarında çocuk gelin ve damatların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Eğitim öğretim hayatına devam edilmedikçe bu çocuk gelin ve damatlar nesilden nesle devam edeceklerdir. Ancak eğitimle bu durum değiştirilebilir. Bunun dışında genç Dom erkeklerin ise farklı iş kollarında çalışarak farklı meslekler edinmeye çalıştıkları görülmüştür. Özellikle Dom erkekler inşaat ve hizmet sektöründe de çalışmaktadırlar. Bir diğer katılımcı ise şu ifadelerde bulunmuştur: *“Ben ev işlerini yapıyorum kocam kış aylarında hep kahveye gidiyor. Yazın tarla işine gidiyoruz orada çadırda kalıyoruz. Ben çadırda iş yapıyorum. Hem oğlum engelli onu bırakıp gidemem onu kimseye emanet edemem. Ben çadırda yemek ve temizlik yapıyorum bir de engelli oğluma bakıyorum. Eşim ve diğer çocuklarımda tarla işi yapar. Zaten bize sigortalı işler de vermezler.”* (K18). K18 ise ifadesinde kendilerine güvenceli işler verilmediğini bu yüzden mevsimlik tarım işçiliği yapmaya zorlanıldığı görülmektedir. Çocuğunun engelli olmasından dolayı kimseye emanet edemediğini ve bu yüzden sadece kendisine atfedilmiş işleri yaptığı saptanmıştır. Buradan da anlaşıldığı gibi Dom kadınlar da çocuk bakımı, ev işi, yemek yapmak, çamaşır yıkama gibi bir takım görevleri kadınlar yapmaktadır. Tarla işlerine ise erkekler bakmaktadır. Tabi Dom kadınlar, bunun dışında tarlalarda da yaygın bir şekilde çalışmaktadırlar. K18’in çocuğunun özel durumundan dolayı tarla işinde çalışmadığı görülmektedir.

Bir başka katılımcı ise perdecilik mesleğinin önemini yitirdiğini ve mevsimlik tarım işçiliği yapmak zorunda kaldıklarını şu ifadeler ile dile getirmiştir: *“Eşim perde satıyor kış aylarında ama yol parası bile çıkmıyor. Kimse artık perde almıyor. Tarım işçiliği yapıyoruz. Çadırda hayat çok zor. Oğlum çadırda doğdu, hastaneye yatırdım sonra vefat etti. Yabanda çadır hayatı çok farklı çadır demek rezillik demek... Çamaşırlar elle yıkanır bir yağmur yağdı mı hepimiz mahvoluyoruz...”* (K10). Burada meslek dallarının zamanla yok olduğunu bu yüzden mevsimlik tarım işçiliğine doğru yön aldıklarını söyleyebiliriz. Seyyar satıcılık ve bohçacılık gibi mesleklerde geçimini eskisi gibi sağlayamadıklarını beyan etmişlerdir. “çadır demek rezillik demek...” ifadesinden de anlaşılacağı gibi çadır hayatının çok zor olduğunu dile getirmiştir. Özellikle çadırda kadın olmanın daha da bu durumda güçleştiğini gözler önüne sermektedir.

Tarımda Mevsimlik İşçi Göçü Türkiye Durum Özeti (MİGA, 2012) raporunda mevsimlik tarım işçilerinin çadır veya baraka hayatının sağlıklı yaşamdan ve hijyenden uzak olduğunu dile getirerek, mevsimlik tarım işçilerinin çoğunlukla tarlalarda alt yapısı olmayan çadır veya barakalarda kaldıkları ifade edilir. Bir başka katılımcı ise etnik kökenden dolayı yaşadıkları işsizlik sonucu mevsimlik tarım işçiliği yapmak zorunda kaldıklarını bu ifadelerle dile getirmiştir: *“Bize göre buralarda iş yok zaten her işi de bize vermezler. Biz hep tarla işine gidiyoruz. Ağrı’da ay çekirdeği ve Malazgirt tarafına şeker pancarına*

gidiyoruz. Hava koşullarından ötürü zor oluyor. Ağustos aylarında ise Ordu'ya fındığa gidiyoruz. Eylül ekim aylarında ise tekrar pamuk işine gidiyoruz. Gittiğimiz yerlerde işlerimiz mevsimlik olduğu için en fazla bir ay kalıp dötüyoruz.” (K8) Bu ifadeden de görüldüğü gibi “Bize göre buralarda iş yok zaten her işi de bize vermezler” sözü etnik kökenden dolayı her işe alınmadıklarını gösterir. Yerleşik ve düzenli bir işe sahip olamayan Aşık ve Karaçi grupları mevsimlik tarım işçiliğini tercih ederler. Bu bağlamda Çingenelerin toplum tarafından ötekileştirilip dışlanmasında etnik faktörler ve bununla beraber yoksulluk paralellik gösterir. Etnik kimlik olarak dışlanma, iş bulamama, toplumda yer edinememe beraberinde yoksulluğu da getirir.

5.6. Sosyal Dışlanmaya İlişkin Bakışları

Sosyal dışlanma, hayatın her döneminde var olan ve genelde toplumsal kabullerle istenmeden de olsa kabul görülen sosyal gerçekliklerden biri olarak karşımıza çıkar. Birey, gündelik hayatta kadın, genç, çocuk, göçmen, yaşlı vb. olarak geçici ve kalıcı sosyal dışlanmaları deneyimleyebilir. Toplumlar, kendilerini tanımlamak için ötekine ihtiyaç duyar ve bu da ötekinin dezavantajlılığına yol açar. Dezavantajlılık ise beraberinde sosyal dışlanmalara sebebiyet verir. Dezavantajlı gruplar, daha yoğun sosyal dışlanmayı yaşarlar. Dezavantajlılık birden fazla olunca daha çok keskinleşir. Kadınlar, geçmişten günümüze hemen hemen bütün toplumlarda dezavantajlılığı farklı şekillerde deneyimlerler (Demir, 2021:53). Dom kadınlar (Aşık-Karaçi) da bu dezavantajlılığı keskin bir biçimde yaşayan gruplar içerisinde. Çünkü Çingene kadın, hem etnik köken, hem toplumsal cinsiyet, hem de sınıf bağlamında dezavantajlı konumda yer aldığı için sosyal dışlanmayı gündelik hayatta daha yoğunluklu deneyimlerler. Bu nedenle Çingene kadının gündelik hayattaki yükü daha ağırdır. Birçok durumda baş etme stratejileri geliştirmiştir. Çünkü gündelik hayatta birçok dışlayıcı sözler, ötekileştirmeler ve hor görülmeler ile karşı karşıya kalır. Dışlayıcı sözlere ve ötekileştirmelere Çingene grupları yaygın bir şekilde maruz kalırlar. Fakat Çingene kadınlar bu üçlü yük (etnisite, toplumsal cinsiyet, sınıf) ile mücadele ettikleri için Çingene erkeklere göre daha zorlu bir yaşamla yüzleşirler.

Geçmişten bugüne her dönemde ayrımcı ve dışlayıcı söylem ve sözlere maruz bırakılan Çingene grupları günümüzde de hala çeşitli dışlama ve ötekileştirmelerle karşı karşıya kalırlar. Bu dışlayıcı ve ayrımcı eylem ve söylemleri tetikleyen faktörlerin başında Çingene olmayanların “Gaco” olarak isimlendirilenlerin tutum ve davranışlarıdır (Arslan, 2023: 32). Çermik ilçesinde yaşayan Çingene grupları(Domlar), Çingene olmayan aileleri “Aşır” diye adlandırır. Bunun ne anlama geldiği sorulduğunda bu bölgede Aşır, aşiret sahibi, soylu ailelere verilen isim olarak nitelendirilir. Çingene Aşık-Karaçi) olduğunuz için dışlandığınızı ve ötekileştirildiğinizi düşünüyor musunuz? Özellikle psikolojik, eğitim, sosyal, istihdam, sağlık, barınma... vb. durumlarda dışlandığınızı düşünüyor musunuz? sorularına Dom kadınlar aşağıdaki gibi cevap

vermişlerdir: “*Hep dışlanıyoruz, hor görülüyoruz. Halbuki Türk, Zaza, Çingene, Kürt, Laz hepimiz insanız. Ama gel de bunu insanlara anlat. Aşirler bize bunlar Aşıktır derler bize iş bile vermezler.*” (K3). Bu ifade de etnik kökenden dolayı dışlanıp dezavantajlı gruplarda yer aldıkları için kendilerine iş de verilmediği anlaşılıyor. Yani dezavantajlılık birçok sorunu bir araya getirdiği için yoksul olmaları kaçınılmazdır. Çingene grupların istihdam alanında da karşılaştığı ötekileştirici söylemlerin başında Aşirlerin kendilerine “*Bunlar Aşıktır*” sözleri gelir. Bütün Çingene gruplarında olduğu gibi kendi isimlerindeki bu olumsuz çağrışımlar Aşık ismi içinde benzer özellikler taşır. “*Türk, Zaza, Çingene, Kürt, Laz hepimiz insanız.*” söylemi ile de toplumsal eşitsizlikten yana serzenişte bulunmadır. Goffman (2014)’a göre, damgalanan kişiler her konuda dezavantajlı konuma sahiptirler. Damgalama ve kendi kimliklerine yönelik tavırlar birbirinden bağımsız değerlendirilemez. İçinde yaşadığı toplumca kabul edilen sıradan bir meslek ve statüler elde etmeleri de zordur. Kendilerine yapılandırılan bu damga ile kusurlu olduklarını düşünürler ve bunları örtmek için orta yolu bulmaya çalışırlar. Sosyal ilişkiler içerisinde kendilerini diğer bireylerle eşit görmedikleri gibi, onlara karşı da karamsar, şüpheli ve düşmanca tavır alabilirler. Kendilerini içinde yaşadığı topluma kabullendirme olanağı bulamadıkları gibi bunu arama telaşında da değillerdir. Bu nedenle toplumsal ve sosyal anlamda ötekileştirilen ve ayrıştırılan kişiler haline gelirler (Çaylak, 2023:14).

“*Komşularımın avluda oturuyoruz. Çocuklar diyorlar Aşıklar geldi. Çocuklarım Aşık nedir bilmiyorlar kırılıyorlar üzüyorlar bu yüzden okuldan da soğuyorlar. Çocuklar saftır Aşık veya değil fark etmiyor hepimiz aynıyız. Biz bu laflara alıştık, kabullenmişiz ama çocuklarım bilmiyor onlar üzülmeye okuldan soğuyunca bizde üzülmüyoruz*(bu ifadeleri sarf ederken Aşık kadının gözleri doldu ve yutkundu).” (K4) Dom kadınlar(Aşıklar), yaşanan bu olumsuz söylem ve davranışlara kendilerinin alıştıklarını ve bu durumu kabul ettikleri ancak çocuklarının bu duruma alışmadıklarını ve üzüldüklerini dile getirmişler. Fakat içinde buldukları etnik gruptan ötürü damgalandıkları görülmüştür. Çocukların yaşadıkları bu psikolojik dışlanma ve damgalanma çocukların okul hayatını ve başarı durumunu da etkiler. Goffman (2014), damgalı kişilerin hayatlarını temelde belirleyen durumun belirsiz bir şekilde de olsa sıkça “kabullenme” biçiminde olduğunu ifade eder. Damgalı kişinin toplumsal kimliğinin lekelenmiş yönleri, hem damgalı bireyin bizzat kendisinde hem de onunla ilişkilerde bulunan kişilerde onun da diğer bireyler gibi saygıyı hak ettiği beklentisi yaratır. Bu bağlamda K4’ün ifadesinden de anlaşılacağı üzere kendilerinin etnik kökenlerinden dolayı dışlanıp damgalanma durumunu kabullendiğini ifade etmiştir. Fakat çocuklarının bu durumu anlayacak ve kabullenecek yaşta olmadıklarını dile getirmiştir. Bir diğer kadın katılımcı ise: “*Ben uzağa gitmek istemiyorum ben Aşık birini aldığım için ailem bile beni zaman zaman dışladı. Özellikle eşim beni terk edip boşandıktan sonra ailem bak sen Aşık aldın Çingene aldın bu haldesin. Halbuki boşanan terk edilen ilk kadın ben*

değilim son da değilim. Terkedilmemi bile ailem Aşık biri ile evlenmeme bağladı. Mahallede kendi tanıdıklarım dışında kimseyle gidip gelmiyoruz. Sadece selamlaşıyoruz. Özellikle ben yedi çocukla bir başıma kaldığımdan beri bir yere gitmiyoruz. Eşim varken ailece yabana giderdik. Şimdi oraya da gitmiyoruz. Yetişkin kızlarımız var onlar için endişeliyim. Biz devletten aldığımız desteklerle devam edeceğiz. Çocuklarımız okulu bırakmışlar sadece iki kişi okula gidiyor. Özellikle A okulunda çocuklarımız çok dışlanıyor. Öğrenciler, öğretmenler hatta idareciler bile okulda bir suç işlendiğinde önce bizim çocuklarımız sorgulanıyor özellikle hırsızlık olunca ama biz de hırsızlık olmaz.” (K11). Kendi etnik kökeni dışında evlilik yapan sayılı kadınlardan biri olarak karşımıza çıkan Dom kadın, bu evliliğinde yaşanan bütün olumsuzlukların ailesi tarafından Aşık biri ile izdivacına bağlandığı siteminde bulunur. Gerek medeni durumu itibari gerekse Aşık biri ile evlilik yapmasından ötürü kendisini bir bakıma toplumdan uzaklaştırmıştır ve ötekileştirilmesine neden olmuştur. Bu durum ekonomik ve sosyal hayatına da yansımıştır. Medeni durumu ve yetişkin kız çocukları ile ilgili endişelerinden ötürü mevsimlik tarım işçiliğini bıraktığını dile getirmiştir. Bununla beraber kamu kurumlarından aldığı yardımlar ile devlete olan sonsuz güvenini de dile getirmiştir. Yalnız çocukların etnik kimliklerinden ötürü okullarda dışlandığını ve bu durumun kendilerini üzdüğü ifadesinden anlaşılır. Okullarda yapılan görüşmede ise çocukların özellikle ergenlik döneminde etnik kökenden dolayı dışlanıp ötekileştirilmesi okuldan uzaklaşmalarına ve başarı oranlarının düşmesine neden olur. Çünkü ergenlik, birey için kritik bir evredir. Bu evrede bireyin kimliğinin zedelenmesi ve hor görülmesi bir takım istenmeyen sonuçlara sebebiyet vermektedir. Okuldan uzaklaşan çocuğun kötü alışkanlıklar edinmesi ve sokakta onu bekleyen tehlikelerle karşı karşıya kalması kaçınılmazdır.

Çingene çocukların eğitimini erken yaşta sonlandırmaları ve okulda gereken başarıyı sağlayamaması beraberinde birçok nedeni barındırır. Etnik kökenlerinden ötürü dışlanmaları beraberinde ekonomik yetersizlikleri de getirir. İstihdam sorunu yaşayan ailelerin eğitim için de bütçe ayırması ne yazık ki mümkün olmayabilir. Bir diğer yaralayıcı ve hayatının şekillenmesine sebep olan ise aynı sıralarda oturan çocukların ötekileştirilme, dışlanma ve önyargılara maruz bırakılmalarıdır. Akranları ve çevresi tarafından dışlanan çocuğun kötü alışkanlıklar edinmesi ve suça bulaşma oranı yüksektir. Çünkü eğitim nasıl bir toplumun değişmesini ve gelişmesini sağlıyorsa aynı zamanda Çingene toplumlarda da yaşamlarını değiştirmede önemli rol sağlar (Alp, 2015: 18). Ötekileştirmeye yönelik yapılan çeşitli araştırmalar sonucu ortaya atılan ötekileştirmeye neden olan en önemli ortak faktörlerin başında din ve etkin köken gelir. Her etnik grup birbirinden farklı kültürel öge etrafında odaklanıp birleşebilir. Her ne kadar etnik köken temelde fizyolojik bir farklılığı göstermiş olsa da, etnik farklılıkların odaklandığı temel nokta daha çok sosyal süreçler sonucunda inşa edilen bir olgudur (Özensel, 2020:374). Bir başka katılımcı ise

soruya çekimsiz bir şekilde cevap vererek şu ifadeleri kullanmıştır: “*Çermik’te çok fazla dışlanmıyoruz. Yıllardır burada yaşıyoruz. Zaten kendi mahallemiz dışına da çok fazla çıkmıyoruz.*” (K18) Bu durumun etnik kökenlerinden dolayı kendilerini dışarıya kapalı ve çekingen bir şekilde hayatlarını devam ettirmelerine neden olduğu söylenebilir. Kendilerinin kimliklerinden dolayı bu etiketlenme ve damgalanmaları onları sosyallikten de uzaklaştırır. Bireyin kendisine takılan etikete göre değerlendirmek zamanla kendisini gerçekleştiren kehanete döner. İnsanların düşüncelerine göre bireyin kişiliğini birden fazla mekanizma oluşturur. İlk önce birey, atipik tavır sergileyen biri olarak tanındıktan sonra içinde bulunduğu toplumsal grup ve çevreden o bireyin soyutlanmasına sebep olmasa ve tepki almasa bile ayrılmak zorunda kalır. (Becker, 1963; Çaylak, 2023: 15). Bu bağlamda Çingene kadının ifadesinde kendi mahallesi dışına pek çıkmaması, dışlanmasa bile kendisini diğer gruplardan ayırmış şekilde yaşayıp soyutladıkları görülür. Bu durum Becker’in kimliğin negatif dönüşümü kavramı ile ilişkilendirilebilir. Bir diğer katılımcı ise şu ifadelerde bulunmuştur: “*Bir yere gittiğimizde hep hor görüyorlar bizi. Ne kadar zengin de olsak kıyafetlerimiz temiz de olsa onlar yine tepeden bakarlar. Bir yere gittiğimiz de Karaçi olduğumuzu saklıyoruz. Gizli gizli bizi küçümsüyorlar. Ama Allah’ımız bir, kitabımız bir neden bu ayrım Allah hepimizi eşit yaratmış. Bana göre herkes aynı sadece tarihten kalma bu isim yapmış bize. Bu isimden dolayı biz de kendimizden utanıyoruz. Bazen biriyle oturunca içimden diyorum acaba bana ne diyorlar? Ne kadar temiz olsak da bizi hor görüyorlar. Ekmeğimiz yenilmez suyumuz içilmez.*” (K10)

Bu ifadelerde maalesef “yoksulluk ve kirlilik” etiketlerini ne kadar “zengin ve temiz” olsalar da bunu yıkamayacakları serzenişi okunur. Zengin ve temiz duruşu ile Karaçi oluşunu saklamak zorunda kaldığını dile getiren dom kadının buna rağmen küçümsenme ve ötekileştirilmelerin önüne geçemediklerini dile getirmiştir. Yine kirli algısının sosyal hayatını da etkilediğini “*Ekmeğimiz yenilmez suyumuz içilmez.*” ifadesinde dile getirmiştir. Sadece Aşık ve Karaçi grupları değil diğer Çingene grupları da geçmişten bu yana içinde yaşadıkları toplum tarafından hor görülüp ötekileştirilmişlerdir. Bu durum dışarıda olduğu gibi kendi içerisinde de yaşanır. Aşık olup Aşık olduğunu saklayıp yaşam tarzını değiştiren görüşmelere katılmak istemeyen birkaç aileye ve Dom kadına da (Aşık) sahada rastlanılmıştır. Çingenelerin günlük hayatta dışlanıp ötekileştirilmesi çok boyutluluk arz eder. Çünkü Çingeneler ekonomik ve sosyal alanlar ön planda olmakla birlikte birçok alanda dışlanmaya maruz kalırlar. Yaşadıkları yerin ‘Çingene Mahallesi’ olarak adlandırılması, konum olarak şehrin kenar mahallelerine itilmeleri, prestij olarak düşük gelir getiren işlerde çalışmaları gibi durumlar dışlanmanın çeşitli katmanlarını içerir. Bu dışlanma beraberinde; işsizlik, kayıt dışı istihdam, eğitimin erken yaşta sonlandırılması, yoksulluk, düşük eğitim düzeyi, erken yaşta evlilikler, çocuk işçiler, düşük yaşam kalitesi gibi ekonomik ve sosyal sıkıntıların ortaya çıkmasına neden olur.

Dışlanmaya bağlı meydana gelen bütün sorunların temelinin etnik köken kaynaklı olduğu bilinir (Şimşek, 2020: 87).

5.7. Komşuluk İlişkileri ve Boş Zamanları Değerlendirme Biçimleri

Dom (Aşık/Karaçi) kadınların diğer etnik kökende olan kadınlar ile komşuluk ilişkilerinden ve boş zamanlarından bahsederken öncelikle şunu belirtmek gerekir. Aşık ve Karaçi kadınlar, genellikle mevsimlik tarım işçiliği ile geçimini sağlayan Dom gruplarıdır. Bunun dışında mevsimlik tarım işçiliği yapamayan kadınlar ise kamu kurum ve kuruluşlardan aldığı yardımlar ve gündelik temizlik işleri ile geçimini sağlar. Özellikle Aşık ve Karaçi kadınların mevsimlik tarım işçiliği yaptıkları süre zarfında boş zamanlarından bahsetmek pek mümkün değildir. Tarla işlerinden sonra çadırdaki onlara yüklenmiş görev ve sorumlulukları vardır. Fakat kış aylarında evlerinde oldukları için diğer etnik kökende kadınlar ile ilişkilerinden ve boş zamanlarından söz edebiliriz. Yapılan görüşmelerde birçoğunun kendi etnik kökenleri dışında komşuluk ilişkilerinin zayıf olduğu birbirilerinin evine gitmedikleri, kendi aralarında sosyal ilişkilerinin olduğu tespit edilmiştir. Katılımcılara yöneltilen Çingene(Aşık-Karaçi) olmayan kadınlar ile komşuluk ve sosyal ilişkileriniz nasıldır? Boş zamanlarınızda beraber vakit geçirir misiniz? sorularına katılımcılar şu şekilde cevap vermiştir: *“Aşık ve Karaçi dışında diğer insanlarla ilişkilerimiz normaldir. Dışarıda görsek konuşuruz, selamlaşırız ama birbirimizin evine gitmeyiz onlar gelse gitse biz de gideriz ama onlar gelmediği için biz de gitmiyoruz.”* (K5). *“Aşıklar dışında kimseyle çok fazla arkadaşlık kuramıyoruz. Birbirimizin evine gidip gelmiyoruz ama hâlbuki hepimiz insanız dilimiz var konuşuyoruz. Kimse kimseyi ayırmasa keşke. Ama komşularımızla birbirimize yemek götürme durumumuz yok. Onlar bizden yemek almıyor, çayımızı içmiyorlar. Bizim kirli olduğumuzu düşünüyorlar. Hepimiz aynıyız ve toprak olacağız ama kimse bunu anlamıyor. Bana Aşık da aynı Aşık olmayan da aynı. Ben beraberlikten yanayım ama onlar gelmeyince biz de gitmiyoruz.”* (K18). Burada, Aşık ve Karaçi olmayan kadınların kendilerine karşı mesafeli duruşundan bahsedilir. Bu duruşlarının temel nedenini ise etnik kökenden kaynaklı olduğu söylenir. Aşıklar ve Karaçiler ile ilgili olumsuz söylencelerden dolayı mesafeli dururlar. Aşık ve Karaçilerin temiz olmadıkları konusunda etiketlenen olumsuz söylenceden ötürü kendilerinden yemek almadıklarını ve bu duruma üzüldüklerini dile getirmişlerdir. Aynı mahallede otursalar da bazı durumlarda psikolojik anlamda dışlandıkları söylenebilir. *“Aşık ve Karaçi olmayan komşularımız ile iletişimimiz çok azdır. Biz demiyoruz bize yemek, ekmek, aş verin amaç sohbet muhabbet etmek ama onlar bizle iletişim bile kurmuyorlar. Ne döverim ne severim anlayışı ile bize bakıyorlar. Hâlbuki hepimiz aynıyız. Biz bir fark göremiyoruz. Onlar da namaz kılıyor biz de kılıyoruz. Onlar da oruç tutuyor biz de oruç tutuyoruz.”* (K7) Bu ifadeler de Çingene(Aşık- Karaçi) olmayan kadınların kendilerine karşı tarafsız kaldıklarını ve samimiyet kurmadıkları anlaşılır.

Damgalanma, Çingene gruplarında etnik kökenlerine yönelik olarak karışımıza çıkmaktadır. Çingene gruplarının damgalanması bireyleri umutsuzluğa ve içe kapanıklığa iter. Özellikle komşuları ile iletişimin az olması sadece kendi içerisinde gruplaşmalarına neden olur. Bu nedenle Aşık ve Karaçi olmayan bireyler ile sosyal bütünleşmelerini engellemesine komşuluk ve sosyal ilişkilerde ise iletişimin zayıflamasına sebebiyet verir. Bu damgalanma, sadece yetişkin bireyleri değil çocukları da etiketler. Eğitim çağındaki çocuklar, etnik kökenden ötürü damgalandıkları için kendilerini arkadaşlıklardan soyutlarlar. Çocukların yaşadıkları bu damgalanma, onların okulda arkadaşları tarafından ötekileştirilmesine, dışlanmasına, akran zorbalığına ve nihayetinde okuldan uzaklaşmalarına neden olur. Bu da Çingene gruplarının erken yaşta okulu terk etmelerinin bir diğer nedeni olarak gösterilebilir. Bunun haricinde Aşık ve Karaçi olmayan bireyler ile komşuluk ve sosyal ilişkileri iyi ve olumlu gelişen katılımcıya da sahada rastlanılmıştır. Katılımcı şu ifadeleri kullanmıştır: *“Aşık ve Karaçi olmayan kişilerle arkadaşlıklarımız değişiyor. Komsu Aşık değil ama 10 yıldır aynı yerde oturuyoruz, aramız çok iyi. Çocuklarımız aynı avluda oynuyor birbirlerinin evine gidiyorlar bazen ben evde olmazsam çocuklar okuldan gelince aç olunca komşum ekmek veriyor. Boş zamanlarımızda beraber avluda çay içiyoruz ve örgü örüyoruz. Her şey anne babada biter. Çocuklar Aşık, Karaçi, Türk, Zaza nedir bilmezler onlara bu ayrımı anne baba öğretir. Mesela biz ailece pamuğa gidiyoruz. Gittiğimiz yerde insanlar ayırım yapmıyor çünkü orda hepimiz aynıyız, aynı işi yapıyoruz, aynı ekmeği yiyoruz kimse kimseyi dışlamıyor, ayırmıyor.”* (K4) Komşuluk ilişkileri kendi etnik kökenleri dışında kadınlarla zayıf ve mesafeli olan Dom kadınların yanı sıra birbiriyle kaynaşmış ve güçlü komşuluk ilişkileri olan Dom(Aşık) kadınlara da rastlanılmıştır. Bunun temel nedeni ise yıllarca beraber yaşamaları ve yaşam şekillerinin zamanla birbirine benzemesinden kaynaklanmaktadır. Aslında ayrımcılığın ilk büyüklerden öğrenildiğini o şekilde kuşaktan kuşağa aktarıldığını ifade etmiştir. Özellikle geçinme şekilleri benzer olan grupların birbirini dışlamadıkları görülmüştür. Bu bağlamda dışlanmışlık ve ayrımcılıkların nedenlerinden biri de sosyo-ekonomik faktörler gösterilebilir.

6. SONUÇ

Diyarbakır ili Çermik ilçesinde ikamet eden çingene kadınların gündelik hayata dair deneyimlerini ele almak ve anlam dünyalarına inmek amacıyla gerçekleştirilen bu araştırma sonucunda Dom (Aşık/Karaçi) kadınlarının; mutfak ve temizlik işleri, çocuk ve yaşlı bakımı, çocukların eğitimi ve sağlık takibi, sosyal yardım kuruluşlarıyla iletişim halinde olma, akraba ve hasta ziyareti gibi bir dizi kadınlara atfedilmiş ve cinsiyetlendirilmiş görev ve sorumlulukların olduğu görülür. Bunun dışında mevsimlik tarım işçiliğinde Dom kadınların tarla işleri yanında çadırda da onları bekleyen bir dizi görevleri vardır. Yine temizlik, yemek, bulaşık gibi... Dom kadınlar kış aylarında bazı zengin ailelerin evlerine gündelik temizlik işlerine giderler. Bu da Dom olma-

yan aileler ile ilişkilerini güçlendirip ön yargılarını kırmada etkili bir strateji-
dir. Bunun dışında ev ev gezip perde ve halı satan Dom kadınlarda bulunur.
Fakat yapılan görüşmelerle Çingene kadınların son zamanlarda bu sektörde
istedikleri düzeyde bir kazanç sağlayamadıkları için birçoğunun bu işi bıraktı-
ğı gözlemlenmiştir. Özellikle sosyal yardım temelli ev ve çocuklarının ihtiyaç-
larını karşılama yönünde bir eğilim ön plana çıkar. Kalabalık ailelerde ise yaşlı
kadınlar özellikle torunlarının bakımlarını üstlenir. Yaşlı kadınların yaşlılık
aylığı alması ve beraber yaşamaları büyük bir avantajdır. Çünkü bu şekilde aile
ekonomisine katkı sağlarlar. Bu durumda yaşlı kadınlar da hem kendilerini
güvende hissedip hem de torunları ile vakit geçirerek yalnızlıklarından uzakla-
şırlar. Araştırma alanında Dom ailelerin ekonomik ve sosyal durumu ne olursa
olsun hiçbir şekilde yaşlıların huzur evine bırakılmadığı ve çocukların yuvaya
ve çocuk esirgeme kurumuna verilmediği beyan edilmiştir.

Lefebvre, gündelik hayatın eleştirilmesi ve incelenmesi konusunda daha
çok ev kadınlarının toplumdaki önemi ve konumuna yoğunlaşır. Gündelik
hayatın yükü ve sorumluluğunun kadınlar üzerinde daha çok etkili olduğu-
nu vurgular. Bu durum Dom kadınlarda da benzerdir. Aşık ve Karaçi kadın-
lar da diğer kadınlarda olduğu gibi kendilerine toplum tarafından rolleri ve
sorumlulukları yerine getirirler. Lefebvre'ye göre kadın, salt doğurganlık ile
ilişkilendirilmeyip sosyoekonomik ve politik birçok faktör ile bir arada ilişki-
lendirilmelidir. Bu bağlamda Dom kadınların gündelik hayat deneyimleri ile
Lefebvre'nin kadın ile ilgili yaklaşımı bu anlamda birbirini destekler nitelik-
tedir. Dolayısıyla alan araştırması sonucu dom kadınların da gündelik haya-
tın merkezinde konumlandığı söylenebilir. Gündelik hayatın yükü ve sorum-
luluğu Dom kadınlar üzerinde daha yoğun yaşanır. Dom kadınlar, biyolojik
ekonomik, politik ve sosyal yaşamın merkezi birimleridir. Bu bağlamda Dom
kadınlar, çocuk bakımı, ev düzeninin yanı sıra ücretsiz mevsimlik tarım işçili-
ği de yaparlar. Bu bir anlamda görünmez emektir. Dom kadınların bu neden-
le gündelik yükümlülükleri Dom erkeklere göre daha fazla ve ağırdır. Dom
kadınlar, sadece ataerkil toplum yapısının kadına atfetmiş olduğu toplumsal
cinsiyet ayrımına dayalı rol ve sorumluluklar ile kalmayıp etnik köken ve sınıf
kavramlarıyla da karşı karşıya kalırlar. Bu bakımdan Dom (Aşık-Karaçi) ka-
dınlar toplumsal cinsiyet, etnik köken ve sınıf birleşimi üçlü yük ile mücadele
ederler.

Dom kadınlar demografik olarak birçoğu evli, dul veya imam nikâhlı evli-
likler yapmıştır. Görücü usulü, severek ve kaçarak yapılan evlilikler yaygındır.
Dom gruplarında erken yaşta evlilikler yaygındır. Eğitim seviyeleri de oldukça
düşüktür. Erken yaşta okuldan ayrılan bireylerin erken yaşta evlilikler yapma-
sı da kaçınılmazdır. Diğer etnik topluluklarda olduğu gibi Çingene grupları
içerisinde Domlarda da az da olsa boşanmalara rastlanır. Özellikle boşanmış
ve çocukları olan Dom kadınlar ile eşi vefat etmiş Dom kadınlar kamu ku-
rum ve kuruluşlarından gerekli destekleri aldıkları için yeni bir evlilik tercih

etmedikleri saptanmıştır. Bu bağlamda devlete sonsuz bir güven duydukları söylenebilir. Dom kadınlar, ön yargı ve dışlanma korkusu nedeniyle etnik kökenleri dışında başka kişilerle evliliğe olumlu bakmazlar. Genellikle Aşık-Aşık, Aşık-Karaçi, Karaçi-Karaçi grupları arasında evliliklere rastlanır. Dom kadınların birçoğu mevsimlik tarım işçiliği yapar. Son zamanlarda bohçacılık mesleğinde keskin düşüşlerin yaşandığı bu yüzden eskisi gibi gelir getirmediği belirtilir. Barınma ve mülkiyet açısından Dom ailelerin birçoğunun uzun yıllardır Çermik'te ikamet ettikleri bu yüzden kendilerine ait arsalarda evler inşa ettikleri söylenebilir.

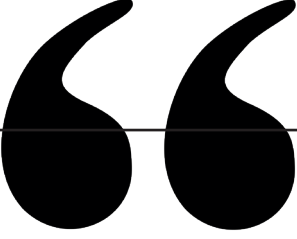
Dom kadınların aile hayatı ile ilgili olarak kalabalık aile profili karşımıza çıkar. Kalabalık ailelerin olmasını etkileyen faktörler arasında çocuk sayısının fazla olması, yaşlı anne ve babalarının kendileriyle yaşamaları, ekonomik sebeplerden ötürü gelinlerin ev üstüne gelmesi sıralanabilir. Her ne kadar kalabalık olmalarının sosyo-ekonomik açıdan dezavantajları olsa da özellikle birçoğu mevsimlik tarım işçiliği yaptıkları için kalabalık olmalarının kendileri için avantaj olduğu değerlendirilebilir. Çünkü her bireyin bir şekilde çalışarak aile ekonomisine katkı sağlayacağı düşünülür. Çingene çocuklar, temel ihtiyaçlarını karşılamak, aile ekonomisine katkı sağlamak amacıyla maalesef okul sıralarında olması gereken yaşlarda kendilerini sokakta çalışma hayatının içerisinde bulurlar. Ebeveynlerinin yanında en temel meslekler olan hurdacılık, sepetçilik, çöp toplayıcılığı, kalaycılık, dansçılık ve çalgıcılık gibi iş kollarını öğrenirler (Yiğitler, 2018: 90). Çermik ilçesinde ikamet eden Dom kadınlarda dilenme yok denilecek kadar azdır. Dilenmeye olumlu bakmazlar. Sadece belli aralıklarla sokakta dilenen 10-18 yaş arası kız ve erkek çocukları görülür. Dom kadınların çoğu mevsimlik tarım işçiliği yapar. Özellikle kış aylarında kamu kurum ve kuruluşlarından aldıkları nakdi ve aynı yardımlar ile geçimini sağlarlar. Dom kadınların kamu kurum ve kuruluşlarından sosyal yardım almaları devlet ile aralarındaki ilişkiyi daha da güçlendirir. Dom kadınların çoğu G0(ücretsiz genel sağlık sigortası) kapsamındadır. Bohçacılık ve gündelik temizlik işlerine giden Dom kadınlar da vardır. Genelde gündelik tarım işçiliği yapan kadınlar arasında bohçacılık mesleği son zamanlarda internet alışverişi ve mağazaların çoğalmasıyla önemini yitirmiştir. Bu nedenle mevsimlik tarım işçiliği mecburi bir iş alanı haline gelir. Çünkü Dom erkeklerin de ilçede iş bulamadığından bu iş alanına yöneldikleri beyan edilmiştir. Mevsimlik tarım işçiliğinde Dom kadınlar, hem tarla işinde hem de çadırdaki kendilerine atfedilmiş işleri yerine getirirler. Çocuk ve yaşlı bakımı, yemek yapma, bulaşık ve çamaşır yıkama gibi... vb. Dom kadınlar özellikle regl, gebelik ve lohusalık dönemlerinde hijyen ve sağlık koşulları açısından yetersiz olan çadırlarda yaşarlar. Bu nedenle biyolojik süreçlerini atlatmaları daha da güçleşir. Bunlar dışında mevsimlik tarım işçiliği yapmayan Dom ailelere de rastlanmıştır. Esnaflık ve dışçılık sektörü ile geçimini sağlayan Aşık aileler de vardır. Fakat eşleri görüşmeye katılım sağlamadığından dâhil edilmemişlerdir.

Çermik ilçesinde yaşayan Dom kadınlarda dans etme kültürüne rastlanmamıştır. Dilenme ise yok denilecek kadar azdır. Dom kadınlar (Aşık-Karaçi) arasında, Çingenelik/çingene tanımlaması şiddetle reddedilir. Dom kadınlar, Çingene ismine karşı olumsuz tutum ve ön yargılar içerisindedirler. Kendilerini bu isimle aynı grupta görmeyi reddederler. Bir kısım kendisinin Aşık olduğunu bir kısım ise Karaçi olduğunu dile getirir. Bu isimleri gür bir sesle dile getirirken Çingene kimliklerinden kurtulma düşünceleri hâkimdir. Bunun nedenlerinden biri hem Çingene ismi ile ilgili mit ve anlatılar hem de yerli halkın Çingene ismine karşı önyargı ve dışlayıcı tutumlarının olması ve Aşık ve Karaçi gruplarına karşı ise daha ılımlı olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Bir başka nedeni ise Aşık ve Karaçi gruplarının uzun yıllardır Çermik ilçesinde yaşayıp halk ile kaynaşmasıdır. Dom kadınlar, kendilerinden olmayan komşularıyla ilişkileri sınırlı ve mesafelidir. Taziye, düğün, nişan gibi sebeplerle nadiren görüşürler. Özellikle birbirlerini taziyelerde yalnız bırakmazlar. Boş zamanlarda ise evlerinin avlusunda kadınlar sohbet edip otururlar. Dom erkekler ise kıraathanede vakit geçirdikleri için yerli halkla ilişkileri daha da güçlüdür. Dom kadınlar için bu durum maalesef söz konusu değildir. Bu nedenle Dom kadınların Dom erkeklere göre sosyal ilişkileri daha sınırlıdır. Çermik ilçesinde yaşayan Aşık ve Karaçi grupları, Çingene(Aşık-Karaçi) olmayan aileleri “Aşır” diye adlandırmaları kendi kimliği ile karşı kimlik arasında sınır çizer. Bu bağlamda bir yandan da kendileri gibi olmayanları “Aşır” diye niteleyip kendi aralarında ötekileştirirler. Sonuç olarak Aşık ve Karaçi kadınlar gündelik hayatın yükünü daha ağır taşırlar. Gündelik hayatta eşitsizlik ve dışlanmaları maalesef daha yoğun yaşarlar. Lefebvre'nin belirttiği gibi gündelik hayatın yükünü en fazla kadınlar taşır. Dom kadınlar ise etnisite, sınıf ve cinsiyet mefhumunun üçünü bir arada taşıdıkları için yükleri daha ağırdır. Dom kadınlar, çadır hayatında yeterince sağlıklı koşullar içerisinde yaşamazlar.

KAYNAKÇA

- Alp, H. (2015). Medyada Nefret Söylemi ve Çingene Toplumuna Yönelik Ayrımcı Söylemin Suça Dönüşme Süreci, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.
- Alpman, N. (2014). Başka Dünyanın İnsanları Çingenerler, İstanbul: Ozan Yayıncılık.
- Arslan, E. (2023). Karaçi Çocukların Eğitim Süreci Üzerine Bir Çalışma: Şanlıurfa/ Birecik Örneği, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ.
- Aşkın, U. (2021). Çingene/Roman Toplumunu ve Sosyal İçer(il)me, İç. Sosyal İçerilme ve Dezavantajlı gruplar, Ed.E.Y. Oktay ve Y.Çölgeçen, İstanbul: Filiz Kitabevi, 135-176.
- Atıcı, S. (2023). Çerkes Kültüründe Gündelik Hayat ve Kadın. Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Manisa.
- Becker, H.S.(1963). Outsiders. New York: Free Press.
- Berger, H.(2015). Çingene Mitolojisi. Ankara: Bilgesu Yay.
- Cihan, A. (2017). Surdaki İz: Diyarbakır Karaçi Çingenerleri. İstanbul: Akademik Kitaplar
- Çaylak, M. (2023). Sosyal Kimlik İnşasında Damgalanmanın Rolü. Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi (SKAD), 9 (18), 1-22.
- De Certeau, M. (2008). Gündelik Hayatın Keşfi 1 Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları (1 b.). (L. Arslan Özcan, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınlan.
- De Certeau, M. (2009). Gündelik Hayatın Keşfi-I Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları. (L. Arslan Özcan, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınlan.
- Demir, S. A. (2021). Toplumsal Cinsiyet, Sosyal Dışlanma ve Dezavantajlılık. Tezkire Dergisi, 6, 41-55.
- Doğan, N. (2022). Toplumun Öteki Yüzü: Osmanlı Edebiyatında Çingenerler, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Antalya.
- Genç, A. (2022). Bursada Yaşayan Çingenerlerin (Romanların) Ayrımcılık Algularının ve Sosyal Uyumlarının Yaşam Doyumlarına Etkisi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sivas.
- Gezici, Z. (2019). Dom Toplumunda Cinsiyet Algısının Dönüşümü, Gaziantep Üniversitesi Göç Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep.
- Goffman, E. (2014). Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Notlar, (Çev. : Ş. Geniş, L. Ünsaldı, S. N. Ağırnaslı) Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Gün, S. (2016). Etnikleşen Yoksulluk: Çingenerler /Romanlar Örneği, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi Ankara.

- İşçi, S.T. (2023). Henri Lefebvre'nin Sosyal Teorisinde Gündelik Hayat, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Malatya.
- Kolukırık, S. (2004). Aramızdaki Yabancı: Çingener, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir.
- Kolukırık, S. (2008). Türkiye'de Rom, Dom Ve Lom Gruplarının Görünümü. Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi(Hütad), (8), 145-154.
- Koptekin, D. (2013). Çingene Çocukların Kendi Kimliklerini Tanımlama Biçimleri: İzmir Tepecik Örneği. Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir.
- Lefebvre, H. (2007). Modern Dünyada Gündelik Hayat. (I. Gürbüz, Çev.) İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Lefebvre, H. (2010). Gündelik Hayatın Eleştirisi II: Gündelik Hayat Sosyolojisinin Temelleri. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Marsh, A. (2008). Türkiye Çingenerinin Tarihi Hakkında, Biz Buradayız! Türkiye'de Romanlar, Ayrımcı Uygulamalar ve Hak Mücadelesi, Yayına Hazırlayanlar, E.Uzpeder, S. Danova/Roussinova, S. Özçelik, S. Gökçen, EDROM, ERRC, HYD, İstanbul: Mart Matbaacılık.
- MİGA (2012) (Mevsimlik İşçi Göçü İletişim Ağı), Tarımda Mevsimlik İşçi Göçü Türkiye Durum Özeti <https://library.fes.de/pdf-files/bueros/tuerkei/12228.pdf>. (Erişim Tarihi: 15 Mayıs 2024)
- Önen, S. (2012). Mevsimlik Tarım İşçiliği ve Çingener, Sosyal Beşeri Bilimler Dergisi, 4(2), 281-290.
- Özatesler, G. (2016). Çingene Türkiye'de Yaftalama ve Dışlayıcı Şiddetin Toplumsal Dinamiği, İstanbul:Koç Üniversitesi Yayınları.
- Özensel, E. (2020). Farklılıkların Bir arada Yaşamasında Bir Sorun Alanı Olarak Ötekinin Ötekileştirilmesi. Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi 43, 369-378.
- Poloma, M.(1993). Çağdaş Sosyoloji Kuramları, (Çev. H. Erbaş), Ankara: Gündoğan Yayıncılık.
- Slattery, M. (2008). Sosyolojide Temel Fikirler (Yay. Haz. Ü.Tatlıcan -G. Demiriz) Bursa: Sentez Yay.
- Şimşek, S. (2020). Türkiye'de Çingene/Romanların Yoksulluk ve Sosyal Dışlanma ile Mücadelesinde Roman Derneklerinin Rolü Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Yanıkdağ, T. (2021). Türkiye'de Romanlar ve Alt Kimlik Grupları: Etno-Dilsel Farklılıkların Kimliğe Yansımaları Roman Dili ve Kültürü Araştırmaları Enstitüsü Dergisi 2 (1) , 57-76.
- Yılmaz, M. (2021). Gündelik Hayat: Sosyo-Kültürel Bir Yaklaşım. Medeniyet Araştırmaları Dergisi, 6(1), 143-162.
- Yiğitler, Ş. Ş. (2018). Çocuk Romanlarında Çingenelik Algısı ve Çingene Çocuk İmajı. Çocuk ve Medeniyet Dergisi, 3(6), 83-111.



Bölüm 11

MODERN KENTLER, SOSYAL DÜZENSİZLİK VE ENFORMEL YAŞAM

Ömer AYTAÇ¹

¹ Prof. Dr. Fırat Üniversitesi İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi Sosyoloji Bölümü,
oaytac@firat.edu.tr , Orcid id: 0000-0002-5435-7107

1. Giriş

Modern kentler, bir takım yapısal etkenler ve küreselleşme süreçleriyle birlikte yoğun ve kesif bir altüst süreci yaşamaktadırlar. Kentsel dengele- rin yerinden olması, sosyal dayanışma ağlarının zayıflaması, gelir eşitsizliği, mekânsal kutuplaşma ve suç oranlarındaki artışlar, kentleri istikrarsız ve ka- otik hale getirmektedir. Yine, artan göç, etnik heterojenlik, kültürel çatışma, trafik keşmekeşi, siyasal çalkantılar, ekonomik darboğazlar, güvenlik ve risk bölgelerinin artması vs. modern kentleri riskli ve gerilim yüklü bir iklime hapsedmektedir. Özellikle de gelişmekte olan ülke kentlerinde söz konusu dü- zensizlik emareleri kentlerin büsbütün hâkim karakteristiğini oluşturmak- tadır.

Kentsel sosyal düzensizlik olarak ifade edilen bu süreç, kentlerin planlı ve sürdürülebilir şekilde gelişmemesi sonucu ortaya çıkan karmaşık sosyal, eko- nomik ve çevresel sorunlara karşılık gelmektedir. Kentleşmenin hızla arttığı 20. yüzyıldan itibaren birçok kent, düzensiz büyüme ve plansız yapılaşmanın etkileriyle karşı karşıya kalmıştır. Bu durum, özellikle büyük metropollerde daha belirgin hale gelmiştir. Kentsel düzensizlik, sadece fiziksel bir yapı so- runu değil, aynı zamanda sosyal adaletsizlik ve çevresel sürdürülebilirlik gibi geniş kapsamlı meseleleri de içermektedir.

Bugün modern kentlere genel bir perspektiften bakıldığında bu kent- lerdeki karmaşıklık, heterojenlik, anonim ilişkiler, güven eksikliği, yaban- cılaşıma, kural dışılık kültürünün yaygınlaşması vs. gibi istikrarsızlığı ve düzensizliği imleyen durumlarla karşılaşırız. Çoğu kent, iç dinamikleri ve dışarıdan gelen müdahaleler sayesinde, yaşamın büyük bedeller ödettiği, ku- ralsızlık, şehrsel Vandalizm, korku ve güvensizlik aşıl原因an, aşırı risk ve geri- lim yüklü yerleşmeler haline gelmiştir. Özellikle, iç ve dış göçlerle büyüyen, iktisadi hareketlilik hacmi yüksek olan, küresel akış hinterlandında bulunan, etnik, ırki, yabancı, göçmen vb. kültürel karışımlara sahne olan kent yerleş- meleri, beraberinde yeni sorunlar, yeni kültürel desenler ve sosyal/politik ça- tışmacı arayüzlere açıklık göstermekte. Bu durum, merkezi ve yerel yönetim- lerin mevcut sorunların kronik hale gelmemesi için ivedi önlemler almasını gerektiren bir kara delik olarak kent ve kentli yurttaşlar açısından büyük bir tehdit oluşturur.

Asya, Afrika ve özellikle Latin Amerika ile gelişmiş Batı ülke kentlerinin bazı bölgeleri (arka sokaklar, kenar ve çeper yerleşmeler, mekânsal ayrışmaya uğramış bölgeleri) ve Amerika gibi inner-city (iç şehir) bölgelerinde yer yer sosyal düzensizliği imleyen görüntülerle karşılaşmak mümkündür. M. Davi- s'in (2007) "Gecekondu Gezegeni" adlı eserinde, bazı Amerikan şehirleri ve Asya'daki bazı büyük nüfus barındıran şehirlerin "hayalet şehir", "korku şehri", "suç şehri" vb. sıfatlarla anılmaktan kurtulamadığından bahseder.

Özellikle küresel rüzgârların etkisiyle günümüzdeki kentler, büyük bir değişim/dönüşüm tazyiki altındadırlar. Bu süreçte farklı saiklerle kent dengeleri bozulmakta, buna paralel şekilde bireysel ve toplumsal yaşam, kültür ve eylem kalıpları da farklılaşmaktadır. Sosyal dengelerin yerinden olması, anomik ve düzensiz bir sosyal bünye, kuralsız, yerleşik değerlere, teamülle-re yaslanmayan tutum ve davranış kalıplarına alan açmaktadır. Suç, sapma davranış, enformel ilişkiler, normlardan sapma, nobranlık, insani değerleri küçümseme, saygısızlık vs. gibi sosyal çürüme emareleri yaygınlaşmakta. Bu durum neticede, kentsel marjinalizasyonlar, ayrıkçı kültür ve birey figürasyonları, normatif olana mesafeli şehirselleşme kültürünü yaygınlaştırma etkisi yaratmaktadır.

Sosyal bilimciler (örn. Durkheim, Tönnies, Weber, Simmel, Shaw-McKay vs.) kent ve kentleşmeye dair çözümlerinde, kentlerde yaşanan hızlı ve radikal değişimlerin kültürel ve sosyal yapı ve ögeler üzerinde yıpratıcı ve yıkıcı etkiler yarattığına işaret ederler. Bunu sosyolojik dilde sosyal düzensizlik (social disorganism) terimi ile ifade ederler. Yaşanan yoğun değişim ve sosyal altüst oluşlar, kentsel dengeleri sarsıcı, düzensizlik ve kaotik ilişkileri öne çıkartıcı bir tesir yaratır. Sosyal kontrol mekanizmalarının aşınması, ahlaki yargıların muğlak ve bağlayıcı olmaktan çıkması ve anonim ilişkilerin varlığı, ister istemez kişilerin nerde, nasıl hareket edeceklerine dair bir belirsizlik halesi oluşturur. Bu süreçte kişiler, aşırı özerklik duygusu temelinde ekstrem ve kontrol dışı hareketlere yönelebilir, norm ihlali yapar, suç işler, adaba aykırı kaba davranışlar göstermeye başlar. Kent dokusunun istikrardan uzak oluşu, beraberinde enformel iş piyasası, enformel sosyal ilişki ağları ve norma uymayan tutum ve davranışlar için geniş bir alan açar.

Bundan dolayıdır ki, modern kentlerde bireyler, makul ve meşru çizgide hayatı idame ettirme imkân ve fırsatlarını yakalamakta zorlanırlar. Göç deneyimine sahip ve kentle entegrasyonları zayıf kitleler için, ara yollara sapsamak, gri güzergâhlarda dolaşmak, kestirme seçeneklere sarılmak bir hayli kolaylaşır. Zira, kente hakim olan düzensizlik iklimi, ister istemez bireysel ve toplumsal yaşamın meşru bir çizgide akıp gitmesine set oluşturur. Özellikle gelişmekte olan dünyada, mega kentler, şirazesini kaybetmiş, devasa sorunlar altında bunalmış, yaşamın bıçak sırtında aktığı mahalleri andırırlar. Örneğin, Mumbai, Kalküta, Sao Paulo, Mexico City, Rio, Lima, Kahire vb. kentler, disorganize yapıları ile makuliyet dairesini çoktan aşmış gözükmektedirler. Türkiye’de de özellikle göç alan ve yoğun sığınmacı akınına uğrayan kentler, başta İstanbul olmak üzere, Bursa, Adana, Mersin, Gaziantep, Şanlıurfa, Hatay, Diyarbakır vb. şehirler, hem 90’lı yıllardaki yoğun ve kesif zorunlu göç dalgasının hem de 2010’lardan sonraki Suriyeli sığınmacılar sayesinde dengeleri sarsılan, yakıcı sorunlarla boğuşan ve yer yer kimi bölgeleri itibariyle disorganize kent görüntüsü vermektedirler.

Her ne kadar, modern kentlerde gözlenen sosyal ağ ve dayanışma konseptleri, sosyal hareketlilik ve kültürel çeşitlilik, sosyal hizmetler, kentsel yenileme projeleri ve sosyal katılım stratejileri gibi pozitif dinamikler, şehirlerin sürdürülebilir gelişimine katkıda bulunsalar da, modern kentler pek çok negatif etkenin baskısı altındadırlar. Zira modern kentler, giderek karmaşık hale gelmekte, yoğun göçmen nüfustan dolayı tekinsizlik algısı yükselmekte, kriminalitede yükselişler olmakta, yalnızlık ve yabancılaşma kent insanını yüksek korku ve endişe sarmalı içinde tutmaya devam etmektedir. Bu noktada, özellikle gelişmekte olan dünyada, hızlı göç ve nüfus hareketliliği yaşayan ülkelerde, yerel yönetimler kent içi dengeleri ve düzeni sağlamakta bir hayli zorlanmakta, zaman zaman bu bölgelerde yükselişe geçen kitlesel protestolar, halk ayaklanmaları, kamu alanlarına sessiz tecavüzler vs. bu kentleri disorganize ve yaşamın yüksek maliyetlerle sürdürüldüğü mekânlara dönüştürmektedir.

Bu çalışmada, kentlerde yaşanan sosyal düzensizlik sorununa ayna tutulmakta, özellikle bazı gelişmekte olan ülke kentlerinden hareketle sosyal düzensizliğin kent içi ve kentsel dengeler açısından ne tür negatif görüntülere açıklık gösterdikleri hususuna değinilmektedir. Yoksulluk ve suç gibi bazı sosyal etkenlerin, kentlerdeki düzensizlik sorununa nasıl çok katmanlı ve karmaşık bir boyut eklediği ve bu sayede sosyal düzensizliğin somut, ete kemiğe bürünen bir nitelik kazandığı dile getirilmektedir. Meseleye makro bir pencereden ve betimsel bir bakış açısı ile yaklaşılmaktadır.

2. Sosyal Düzensizlik

Sosyal düzensizlik, en yalın anlamı ile bir toplumdaki birey ve gruplar arasında yaşanan çatışma uyumsuzluk veya kaotik durumların ortaya çıkmasını ifade eder. Bu durum, sosyal norm, değer ve düzenin bozulmasıyla da yakından ilişkilidir. Sosyal düzensizlik halinin baş göstermesi, toplumda bir dizi çöküş ve bozulma emareleri ile kendisini gösterir. Bunlar, iktisadi eşitsizlik, eğitim fırsatlarına erişim engelleri, sınıfsal farklılıkların uç noktaya varması, toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri, göç ve entegrasyonla ilgili sorunlar, suç ve şiddet vakalarında artan tırmanış, ayrımcılık ve dışlanmanın akut noktalar varması vs. o toplumdaki sosyal düzensizlik sorununu çarpıcı şekilde ele verir.

Sampson, sosyal düzensizlik kavramını, toplumun ortak değerler üretme konusundaki yetersizliği, sağlıklı ve makul bir sosyal denetim mekanizması oluşturamaması hali olarak tanımlar. (Sampson, 2002). Bir başka ifade ile toplumca kabul edilen ortak değerlere ve normlara bağlılığın/sadakatin azalması, değer ve kuralların birey ve toplum üzerindeki denetiminin ortadan kalkması, insanların nerde, ne zaman ve nasıl hareket edeceklerine dair muğlaklığın ortaya çıkması hali, sosyal karmaşa ya da sosyal düzensizlik olarak ifade edilir.

Sosyolojide sosyal düzensizlik teorisi, özellikle suç ve benzeri sosyal problemlerin izahında etkili şekilde kullanılmaktadır. Bu noktada Shaw ve McKay, bölgesel bazda suçun yoğunlaşmasının sosyal çevrenin özellikleriyle bağlantılı olduğunu, orada yaşayanların biyolojik, fizyolojik veya psikolojik özellikleriyle ilişkili olmadığını belirtirler (Cullen ve Agnew, 2006). Sosyal çevrenin tipik özellikleri, örneğin, hızlı nüfus sirkülasyonu, ırki heterojenlik (etnik-ırki çeşitlilik), yoksulluk, mekânsal dezavantajlılık vb. etkenler, suç ve sapkın davranışların oluşmasını hızlandırır. Hızlı nüfus değişimleri, sosyal kontrolü güçleştirir ve enformel denetim mekanizmalarının etkisini azaltarak sosyal düzeni olumsuz etkiler.

Sosyal düzensizlik teorisi, toplumda yaşanan suç, şiddet ve sosyal kontrol eksikliği gibi sorunları, toplumsal yapının zayıflıkları ile açıklar. Buna göre bir toplumun sosyo-ekonomik yapısındaki bozulmalar, bireylerin davranışlarını ve sosyal normlara uyumunu olumsuz etkiler. Sosyal düzenin bozulması, toplumun birey üzerindeki denetiminin zayıfladığı durumlarda meydana gelir. Bu bağlamda, sosyal düzensizlik yaklaşımı, özellikle kent bölgelerindeki suç oranlarını ve sosyal huzursuzluk ve kargaşa durumlarını anlamada etkili bir çerçeve sunar.

Shaw ve McKay'a (1972) göre oturmuş, istikrarlı, daha az değişken ve toplumun geneline kabul gören ortak değer ve normlara sahip toplumlarda norm ihlalleri, suç, sapma vb. eylemler daha düşüktür. Hızlı sosyal değişimler, birbiriyle çatışan ilgi ve menfaat alanları yaratır, bu da üzerinde uzlaşma sağlanan ortak değer ve anlayışları tahrip eder.

Bu konuda yapılan kimi araştırmalar sosyal düzensizlik dinamikleri ile suç ve sapkın eylemler arasında yakın bir ilişkiye işaret eder. Örneğin Sampson (1986) ve Patterson (1991) yoksulluk ile suç arasında, Smith ve Jarjoura (1988) demografik değişiklik, parçalanmış aile ve boşanma ile suç arasında, Sampson ve Groves (1989) göç/kentleşme ile suç arasında yakın ilişkiye dikkati çekerler.

Sonuç olarak denilebilir ki, sosyal düzensizlik; sosyo-kültürel dengelerin yerinden edilmesi, kent ilişkilerinde ölçülerin aşınması, güven, bağlılık ve ahlaki kriterlerin bağlayıcılığını yitirmesi, enformel olana ilginin ve yönelişin artması, sapma ve kriminal tavırların genel geçer bir kaide halini alması gibi bir takım sosyolojik göstergelerle kendisini ele verir (bkz. Aytaç, 2016: 136). Bir yandan hızlı göç ve kentleşme deneyimi diğer yandan kentteki akut sosyal problemlerin yedeğinde kök salan söz konusu istikrarsızlık hali, kentsel sosyal dengelerin yeniden tahkimine, sosyal ilişkilerin yeniden yapılanmasına sebebiyet verir. Özellikle iktisadi kriz, siyasi çalkantılar, savaşlar, mülteci akınları vs. yaşayan pek çok ülkede söz konusu kentsel düzensizlikleri ileri ölçülerde görebilmek mümkündür. Hatta bazı kentler (özellikle gelişmekte olan ülke kentleri) devasa sorunlarla başa çıkamayıp denge ve düzen kaybı

yaşamakta, enformel olana yenik düşerek “enformel şehirler” olarak yaftalanmaktan kurtulamamaktadırlar.

3. Kentsel Sosyal Düzensizlik

Kentsel alanlarda sosyal düzensizlik daha belirgin şekilde görülür, çünkü şehirler, kırsal alanlara göre daha karmaşık ve heterojen bir yapıya sahiptir. Göç, gelir farklılıkları, hızlı yapılaşma ve çeşitli toplulukların bir arada yaşama zorunluluğu, sosyal bağların zayıflamasına ve toplumsal düzenin kırılğan hale gelmesine yol açabilir. Büyük şehirlerde artan suç oranları, şiddet olayları ve sosyal ayrışmalar, genellikle sosyal yapıdaki hızlı değişim, bozulma ve çözülme hallerinden kaynaklanır. Özellikle yoksul mahallelerde görülen yüksek suç oranları, sosyal kontrolün zayıfladığı, kurumların yetersiz kaldığı ve toplumsal dayanışmanın zayıfladığı durumlarda baş gösterir.

Plansız büyüme, ekonomik eşitsizlik ve zayıf yönetim kentsel düzensizliği besleyen temel faktörlerdir. Toplumsal kesimler arasındaki derin iktisadi uçurum, yetersiz altyapı, düzensiz yapılaşma ve artan sosyal sorunlar, kentsel sosyal düzensizliği karakterize eden unsurları oluşturur. Bu aynı zamanda, yoksulluk, işsizlik, suç oranlarındaki yükseliş, ahlaki ve kültürel çöküş ile artan sosyal dışlama süreçleri ile de kendisini ele verir.

Sampson (2014), kentleşme süreci ile birlikte yaşanan hızlı ve yoğun demografik hareketliliği, etnik/ırki heterojenliği, parçalanmış ailelerin sayısındaki artışı vs. kentsel sosyal düzensizliğin en belirleyici işaretleri olarak görür. Bu aynı zamanda, toplumsal istikrar ve düzen için gerekli koşullardan mahrumiyete de işaret eder. Bunun bir sonucu olarak, söz konusu sosyal düzensizlik hali, çocuk ve gençlerin sağlıklı sosyalleşmesi ve toplumla bütünleşmesinde büyük set oluşturur. Bundan başka, kentin belirli bölgelerinde yoğun nüfus birikmesi, örneğin, kentin belirli bir bölgesine iş arama veya eğlence niyetiyle insanların yığılması sonucu oluşan nüfus birikmesi ve hızlı/denetim dışı kentleşme, o bölgelerde sosyal yapının bozulması ve sosyal kontrolün zayıflamasına yol açar. Bireylerin içinde yaşadıkları, etkileşim içinde oldukları sosyo-kültürel çevre koşulları, onların her türden tercihleri, eğilimleri ve yapış etmeleri için önemli referans kaynağı haline gelir.

Shaw ve McKay (1972)'a göre, kentsel çevrede, sosyo-kültürel koşulların elverişsizliği pek çok sosyal soruna kaynaklık eder. Örneğin, en başta sosyal denetimi, ahlaki ölçüleri ve makuliyet dairesi içinde yaşama istek ve iradesini zaafa uğratar. Hayatın olağan akışını, negatif ve tehlikeli bir çizgiye hapseder. Bağlayıcı değer ve ahlaki ilkeler gözden düşer, insanlar başına buyruk ve kuralagelmez tavırları norm haline getirirler. Bu süreçte, suç ve illegalite kültürü yaygınlık kazanır. Bu bölgelerdeki yoğun göçmen ve zenci nüfusun varlığı da, bu iklime önemli destek sağlar.

Bu bölgelerde, enformel kontrol kaybı ile, mahalle içi sosyal faaliyetle-

re katılım, çocuk ve gençlerin yetiştirilmesinde sorumluluk alma, komşuluk ilişkileri vb. sosyal sermaye unsurları da büyük hasar görür. Bu bölgelerdeki yoğun ve kesif yoksulluk, ailesel parçalanma, göç ve heterojenlik vs. gibi yapısal etkenler, değer ve normlara bağlılığı gözden düşürebilir, kural ihlali yapmayı, suç ve suçlu fiiller içine girmeyi özendirir.

Söz konusu etkenler, aynı zamanda, ahlaki ve kurallı yaşama düşüncesini rafa kaldıracak bir rasyonalizasyonun alt yapısını da kurar. Yaşamın zorlukları ve bıçak sırtındalığı, ahlaki olmayan pek çok davranışın makul ve onay görür şekilde algılanmasına zemin hazırlar. Bireyler üzerindeki denetimi güçleştirerek normlara bağlılık derecesinin düşmesine, zayıf arkadaşlık/komşuluk ilişkilerine, denetimsiz gençlik gruplarının eylemlerine ve düşük sivil katılım ve yurttaşlık kültürüne zemin hazırlar. Bu süreçte resmi/kurumsal kontrol de zayıflar, değersizlik, normatif mesafelilik, ölçü ve çizgilerin belirsizliği, sınır ihlallerinde artış vs. hız kazanır. Kural, yasa ve ahlaki umdelere bağlılık ve bunlara atfedilen itibar bir hayli aşınır. İnsanlar ayakta kalma, var olma adına bir takım ara yollar ve kestirme güzergâhlar üzerinden yeni ve uygulanabilir stratejiler geliştirirler. Hatta bu süreçte, nihilist, egoist, kamusal yarar esprisinden uzak bir psikolojik iklim her yere hakim olur. Başına buyruklu, nobranlık, başkası cehennem anlayışı her türden ahlaki duyarlılığın önüne geçer.

4. Kentsel Sosyal Düzensizlik ve Yoksulluk

Sosyal düzensizliğin en belirleyici dinamiklerinden biri kentsel yoksulluktur. Yoksulluk aslında pek çok yan sorun alanları üretmekte, hayata, tutum ve tavırlara, sosyal ilişkilere nüfuz etmekte, psikolojik tahribatlar yapmaktadır. Bir yandan yapısal faktörler diğer yandan kişilerin dezavantajlı pozisyonları yoksulluk girdabına girmeye sebep olurken, diğer yandan yoksulluğun sığasının artması, görünürlüğünün her yeri kaplaması yoksulluk tabanlı yeni düzensizlik hallerine kaynaklık etmektedir. Kentlerdeki yoksulluk beraberinde denge kaybı, istikrarsızlık, asayiş sorunları, psikolojik yıkım, ailesel sorunlar vs. de getirmektedir.

Bilindiği üzere, modern kentlerde yoksullukta dikkat çekici bir artış var, gelişmiş ülkelerde bile ekonomik darboğazlar, salgınlar, savaşlar ve doğal felaketler nedeniyle yoksulluk göstergeleri negatife doğru sürüklenmektedir. Özellikle kentlerdeki sosyal dayanışma ağlarının zayıflaması, sosyal hizmet politikalarının yetersiz kalması, devletlerin/yerel yönetimlerin sosyal politikalarından geri çekilmesi vs. nedeniyle yoksulluk daha şiddetli ve daha geniş bir coğrafyada hissedilmektedir. Bundan dolayıdır ki yoksulluk sadece kentlerin kenar, kıyı bölgelerde değil orta sınıf üyeleri dahil geniş bir sosyal sınıf ve alanı kapsar hale gelmektedir. Yoksulluğun şiddeti arttıkça, kentlerde dayanışma ağları, sosyal kontrol mekanizmaları zayıflamakta, güven, emniyet ve asayiş gibi sorunlar tehlikeli bir noktaya varmaktadır. Aynı zamanda artan

eşitsizlik, sömürü ilişkileri, ileri derecede rekabet ve paylaşım sorunları vs. sınıfsal hiyerarşilerin ve kutuplaşmaların keskin şekilde yeniden tahkimine yol açmaktadır. Bu realiteler, kentlerdeki sosyal düzensizlik halini daha bir provake edici sonuçlar doğurmaktadır.

Bu noktada yoksulluk sadece gelir yetersizliği, yaşama güçlüğü değil aynı zamanda, zihinsel, ahlaki ve medeni yaşama kalıplarından uzaklaşma, hayata tam ve eşit bir şekilde katılamama anlamına da gelmektedir (bkz. Turner ve Lehling, 2007). Yoksulluk yaşantısı bıçak sırtındalık, geçicilik, düzensizlik, istikrardan uzaklık ve yoğun ve yakıcı bir gerilim altında yaşanan, gel-gitleri yüksek bir yaşamı ifade etmektedir. Bu yaşam, hem bireysel anlamda hem de toplumsal kültür bağlamında sosyal düzensizliğe davetiye çıkarır. Yoksulluk beraberinde çoklu sorun yumakları getirdiğinden bundan gündelik yaşam, toplumsal yapı ve kentsel dengeler zarar görür.

Kentteki yoksulluk ve marjinal oluşumlar, doğal olarak, sosyal düzensizlik ve kuraldışılık kültürünün yaygınlaşmasına neden olurlar. Zira yoksul/madun kitlenin norm dışı davranması, legal ölçülerin dışına çıkması, onların aynı zamanda, imkân/fırsat yokluğuna maruz kalmalarıyla da yakından ilişkilidir. Onlar, genelde bu yüzden uyum sorunları yaşar, hakim standartlara aykırı tavırlar sergiler, yaygın kültürel tradisyonlara ters düşerler. Çünkü iyi bir iş, gelir, eğitim ve sosyal sermaye imkânlarına sahip değildirler. Bu yüzden iyi tüketemez, diğerleri gibi kaliteli bir hayata sahip olamazlar. Dolayısıyla normatif ölçülere tam olarak uygun davranamazlar. Normatif davranmak, aslında belli bir iktisadi, sosyal düzeyde olmayı gerektirir. Bu noktada Asef Bayat (2006), modern yaşamın herkes gibi yoksullar için de belli bir mali bedel istediğini belirtir. Meşru, legal sınırlar içinde kalabilmek, gelir, meslek, eğitim vs. gibi asgari imkânlarla sahiplik gerektirir. Bunlardan yoksun olmak, kişinin hayat mücadelesinde meşru yolların dışına çıkma, sınır ihlaller yapma olasılığını artırır. Modern, makul bir yaşam, en asgari ölçülerde mali bir yeterliliği dikte eder. Bunu göğüsleyebilmek, kenarda, dipte, günübürlük yaşama sınırındakilerin üstesinden gelebileceği bir keyfiyet değildir. Dolayısıyla yerleşik değer ve normlara uygun kurallı bir yaşam, asgari iktisadi yeterliğe sahiplikle kaim olur.

Koşullara uygun modern bir yaşam, nihayetinde cari sosyo-ekonomik düzene katılmakla, yani sistemin sunduklarını tüketebilme iktidarına sahip olmakla ilişkilidir. Bauman, bu durumu, yeni yoksulluğun en belirgin vasfı olarak görür. Ona göre, bugünkü yoksullar, tatmin edici bir gelir, kredi kartları ve daha güzel bir yarın umudundan yoksundurlar. Tüketici ehliyeti ya da yeteneği normlarından uzaktırlar. Onlar işsiz değil sadece iyi birer tüketici değildirler. Pazarın sunduğu mal ve hizmetlerin aktif ve etkili bir tüketicisi olma yükümlülüklerini yerine getiremezler. Bir tür defolu tüketicilerdir. Ne var ki, yeni yoksullar, mevcut sorunların kaynağı olarak gösterilmekten kurtulamazlar. Çünkü, onlar, norma, hakim standartlara uygun davranma-

maz; davranış bozukluğu sergileyen, kontrol altına alınamayan, ahlaki değer yargıları olmayan, kültürel normları pek kaale almayan olağan şüphelilerdir (1999: 132-6). Dolayısıyla, gösterdikleri davranışsal arazlar, kural tanımazlık halleri, salaş ve uygunsuz yaşam düzenleri ile modern, sağlıklı yaşam için tehdit olarak görülürler.

Dolayısıyla, insan yaşamının norma uygun/edebe uygun olup olmaması, içinde bulunulan sosyo-ekonomik standartlarla yakından ilişkilidir. Yoksul olmak, normal yaşam olarak tarif edilen şeyden mahrumiyet içerdiğinden, bu doğal olarak, kişide özgüven eksikliği, kendinden hoşnut olmama, utanç, suçluluk duygusu vs. yaratır. Yoksulluk, mutlu yaşamı sembolize eden pek çok şeyden mahrumiyeti içerdiğinden, içerlikli isyan ve dışa dönük agregasyonları da besleyen, kişinin mizaç ve ahlaki duygularını sarsan bir etki yaratır. Bunun bir sonucu olarak, normdışı davranmak kolaylaşabilir, ahlaki ölçülerde bir esneme ve lakaytlık başgösterebilir.

Yoksulluğun belki de en fazla tahripkâr etkisini gösterdiği nokta, toplumsal düzen ve kentsel dengelere dönük olanıdır. Yoksulluğun sığası genişledikçe ve yoksul sınıfın tabanı büyüdükçe, kente ve kentsoylu yapılara dönük tehdit algısı da o denli artış göstermektedir. Yoksulluk sadece kent ekonomisi içerisinde istikrarsız bir iklim yaratmıyor, aynı zamanda, gençlerin iş sahibi olması dolayısıyla düzenli bir yaşam kurma beklentilerini, aile içi düzen ve uyumu, hatta ailenin bütünlüğünü tehdit eden sonuçlar doğuruyor. Toplumsal düzlemde, boşanmalar, işsizlik, intiharlar, suç ve sapma davranışları, normsuzluk, gelecek kaygısı, ahlaki sorunlar vb. toplumsal patolojiler kent ilişkilerini bozduğu gibi dizorganize bir kent dokusunun oluşmasının da önünü açmaktadır denebilir.

5. Kentsel Sosyal Düzensizlik, Suç ve Sapma

Sosyal düzensizliğin en belirgin göstergelerinden biri de suç ve sapma davranışlarıdır. Özellikle büyük kentlerde, gelir adaletsizliği, eğitim eksiklikleri, göç ve hızlı nüfus artışı gibi sosyal düzensizlik etkenleri güç kazandıkça, suç ve sapma davranışlarında artışlar gözlenir. Bu ortam, bireylerin yerleşik sosyal normlara uyma zorunluluğunu azaltır, sosyal dışlanma mekanizmalarının gücünü artırır, suça yönelme eğilimlerini provake eder. Yine bu süreçte sosyal bağların zayıflaması suç oranlarındaki artışa sebebiyet verir. Bir toplumda bireyler arasında güçlü sosyal bağlar varsa, toplumsal değer ve normlar kolayca aktarılır ve bireyler bunlara daha sıkı şekilde uyar. Bu bağların zayıflaması halinde ise birey üzerindeki sosyal denetim azalır ve suç oranları artmaya başlar (bkz. Shoemaker, 2000).

Dolayısıyla, kentlerde sosyal düzensizlik potansiyeli arttıkça, pek çok sorun gibi suç ve sapma davranışları da yükselişe geçer (Skogan, 1990). Zira kent dengeleri bozulmuştur, sosyal kontrol eksikliği, anonimlik, yabancıların varlığı, yıkıcı rekabet ve yarışma koşulları, paylaşımcı unsurların yok olması,

aile ve ahlaki değerlerdeki erozyon vs. ister istemez kişilerin kurala gelmez, başına buyruk, yasadışı çizgiye savrulmalarını kolaylaştırır.

Bugün büyük kentler, geçmişe kıyasla, suç ve suçlu davranışların döl yatağı gibidirler. (bkz. Ferraro 1995; Covington ve Taylor 1991). Özellikle kentsel ölçekte yaşanan işsizlik, geçinme zorluğu, artan ihtiyaçlar, yükselen yaşam beklentileri, kente özgü anonim ilişkiler, kozmopolitanizm, geleneksel sosyal ilişki ağlarının (komşuluk, akrabalık, dostluk/arkadaşlık vs.) çökmesi vs. kentte yaşayanları daha güvensiz ve korku dolu bir yaşama itmektedir. Bu süreçte, yalnızlık, yabancılaşma, ruhsal çöküntü, suç, şiddet, sosyal sapma, intihar, alkol ve madde bağımlılığı gibi sosyal problemler artış göstermektedir. Özellikle de göçle büyüyen, sosyal/iktisadi yapısı dışsal müdahalelerle sarsılan kentlerde, istikrarlı, yerleşik yaşam standartları sarsılmakta, kentler kendilerini yenileyememekte, bu da, kargaşa, çatışma, kaos ve gerilim odaklı bir tehdit dalgasının kentleri sarmasına yol açmaktadır. Bu sayede metropol kentler, yüksek rizikolu ve türlü kaotik durumların yaşandığı tekensiz mahallere dönüşmektedir.

Modern kentlerde gözlenen söz konusu yapısal ve küresel dinamikler, ister istemez yaşanan hayatın dingin ve ahenkli yapısını tersyüz etmekte, yeni risk koşulları üretmektedir (Anderson, 1990). Modern kentlerin yapısal karakteristikleri, suç ve sapma davranışlarının artmasında büyük bir paya sahiptir. Nitekim Tönnies, Durkheim, Burkley, Tarde gibi sosyal düşünürler, kent ve kentleşme süreçlerinin suçu/sapma davranışını artırıcı sonuçlarına dikkatleri çekerler. Clinard'ın (1942: 1970) bu konudaki araştırması da, suçluluğa kentleşme sürecinin doğrudan etki ettiğini ortaya koymaktadır. Özellikle de, akılcılık, gayrişahsi ilişkiler, aykırı tutumların çoğalması, toplumsal organizasyonlara katılamamak, çıkar ilişkilerinin ön plana geçmesi, sosyal kontrol eksikliği vs. suçluluğu artırmada, örgütlü suçların yaygınlaşmasında büyük pay sahibidir.

Kentleşme ile birlikte geleneksel doku altüst olduğundan, sosyal denetim mekanizmaları işlerliğini kaybetmektedir. Kent ortamında farklı kültürler kıyasıya çatışma halindedir. Hem kent sakinleri hem de kırsal kökenliler kentin hızlı, bireyci, rasyonel, çıkara odaklı dünyasına ayak uyduramamakta, psikolojik olarak hırpalanmakta, ekonomik ve sosyal açıdan tatminsiz bir kitle haline gelmektedirler.

Hızlı ve çarpık kentleşme süreçlerinde, adi suçlar olarak nitelendirilen suç kalıplarında büyük artışlar olmakta. Kentlerde suç işleme yaşı düşmekte, işlenen suçların türü değişmekte, kadın suçluluğu artmakta, intihar oranlarında bariz bir yükseliş göze çarpmaktadır (Gölbaşı, 2008). Bu olayların artısında doğrudan etki sahibi kentin kendi iç dinamikleri, kent koşullarının birey/toplum üzerinde kurduğu zorlantı nevrozu, bir şekilde, içe ve dışa dönük saldırgan hamlelerle kendisini dışa vurmaktadır.

Kentsel sosyal düzensizliğin bir başka tezahürü olan sokak çocukları ya da sokakta çalıştırılan çocuklar da potansiyel suç failleri/mağdurları arasında görülmektedirler. Çocukların sokakta çalıştırılması uygulaması, ileride çocukların hepten kaybedilmesine, kentin tekin olmayan ikliminde illegal hayatların öznesi haline gelmelerine yol açabilmektedir. Sokakta çalışan ve sokak çocuğu olmaya namzet çocuklar arasında, bali, tiner, uyuşturucu madde kullanmak, maddi ve cinsel sömürüye maruz kalmak diğer çocuklara göre yüksektir. Bu durum, çocuğun ileride benzer fiilleri işlemesine, suça yatkın bir kişilik kazanmasına yol açabilecektir (Aytaç, İlhan, 2020).

Kentleşme sürecinde kentlerde fonksiyonel tamamlanma gerçekleşmediği için, farklı kültürden gelen gruplar arasında kültürel ihtilaflar bulunması da, bu gruplar arasında, menfaat çekişmelerine, çatışmalarına yol açabilmektedir, dolayısıyla suç ve şiddet olaylarına yöneltici bir ortam oluşturabilmektedir (Görmez, 1991: 87).

Değişik suç istatistikleri (ve de İnterpol verileri)'ne göre de, kentler, suçun en çok işlendiği yerler olarak resmedilmektedir (bkz. Gölbaşı, 2008). Bir başka ifadeyle, dünyada suç oranlarının en fazla olduğu yerler, büyük şehirler ya da metropollerdir (Kribo ve Peterson, 1996). Özellikle son yıllarda kapkaççılık, gasp, seri cinayetler, çocuk istismarı, kadın cinayetleri vb. olaylar büyük artış göstermektedir. Sanayileşme, kapitalizm, kentleşme, rasyonalite, bireyselleşme vs. kişilerin bireysel dünyalarının dışavurumu tepkiselliklere alan açmakta, daha önceki dönemlerde görülmeyen yeni suç türleri ile karşı karşıya gelmektedir. Teknoloji de, bu yeni suçların dijital çoğalmasına uygun ortam hazırlamaktadır.

Günümüz kentlerinde toplumsal şiddetin yaygınlaşması, hemen her kesimi içine çekecek bir korku atmosferine kaynaklık etmektedir. Siyasal şiddetten farklı olarak bugün küçük gruplar, çete/klik türü yapılar ya da örgütlü suç şebekeleri tarafından işlenen şiddet olayları yaygınlık kazanmakta, toplumsal görünürlüğü artmakta, psikolojik olarak ruh sağlığımızı tehdit etmektedir. Çarşıda, pazarda, evde, ofiste hemen her yerde, kapkaç, gasp, darp, yaralama vb. olayların kurbanları haline gelme olasılığı artmaktadır. Polis kayıtlarında ve medyaya yansıyan haberlerde, bireysel şiddet vakaları, en küçük bir meselede silahlar, bıçaklar, kavga/dövüşün hemen devreye girmesi, toplumsal ilişkilerde şiddetin dilinin olabildiğine baskın hale geldiğini göstermektedir.

6. Kentsel Sosyal Düzensizlik ve Enformel Pratikler

Kentleşme hareketi, sanayileşme ile birlikte hızla gelişmiş ve dünya nüfusunun büyük bir kısmını şehirlerde yaşamaya yöneltmiştir. Ne var ki bu hızlı büyüme, kentsel alanlarda çeşitli sosyal düzensizlikleri ve eşitsizlikleri beraberinde getirmiştir. Bunlar arasında, enformel yaşam pratikleri, bu düzensizliğe yanıt olarak gelişen gayri resmi stratejiler ve uygulamalara karşılık gelir. Kentsel sosyal düzensizlik ve enformel yaşam pratikleri, modern şehir

yaşamının birbirine bağlı iki temel bileşeni olarak görülebilir.

Kentsel sosyal düzensizlik, sosyal yapıdaki bozulmaları, kurumların işlevselliğinin azalmasını ve sosyal kontrol mekanizmalarının yetersiz hale gelmesini ifade eder. Şehirlerin hızlı büyümesi, göç, gelir adaletsizlikleri ve toplumsal farklılıklar bu bozulmaları besleyen faktörlerdir. Özellikle düşük gelirli kentsel bölgelerde bu tür düzensizlikler daha belirgin hale gelir. Hızlı göç ve demografik değişiklikler, bireyler arasındaki bağları zayıflattığından sosyal kontrolün gücünü azaltır. Yine, şehirdeki gelir farklılıkları sosyal adalet duygusunu zedeleyebilir, bireyler arasındaki uçurumu derinleştirir. Yoksul kesim, altyapı ve hizmet eksikliği olan bölgelerde yaşamak zorunda kalırken, bu bölgelerde suç ve sosyal huzursuzluklarda artışlar baş gösterebilir. Yine, eğitim, sağlık ve güvenlik alanlarındaki kamusal hizmet eksikliği, bireylerin topluma olan güvenini sarsar.

Bireylerin formal ekonomi ve kurumlarla ilişkisinin azalması/zayıflaması, enformel yaşam pratiklerine yönelmelerine neden olur. Enformel yaşam pratikleri, bireylerin resmi kurallar dışında kendi yaşamlarını sürdürebilmek için geliştirdikleri gayri resmi faaliyetleri kapsar. Bu faaliyetler, özellikle ekonomik alanda belirgin hale gelir ve resmi iş piyasasına katılamayan bireylerin geçim kaynaklarını oluşturur. Enformel yaşam pratikleri arasında gayri resmi iktisadi faaliyetler başta gelir. Örneğin, gecekonduya yaşayan pek çok insan, resmi iş piyasasına erişemediği için enformel ekonomiye yönelir. Sokak satıcılığı, geri dönüşüm işleri, ev içi üretim, işportacılık, simitçilik vs. bu ekonominin başlıcalarıdır. Bu çalışanlar genelde sosyal güvenceden yoksun ve resmi çarkın dışındadırlar.

Yine bu bölgelerde yaşayan yoksul madunlar, ayakta kalmak için değişik sıradışı geçinme stratejileri geliştirirler. Bu stratejiler çoğu zaman makuliyet sınırını zorlayan, illegaliteye kaçan, resmi ya da kurumsal denetimi devreden çıkartan bir nitelik taşır. Öyle ki suyu elektriği kaçak olarak kullanmak, kent kaldırımlarını işgal etmek, kamu ya da özel araziye gaspedip gecekondu yapmak, çocukları sokakta çalıştırmak vs., sıradan ve olağan bir eylem biçimi olarak görülür.

Yine, alternatif sosyal ağlara yönelme yaygın bir hal alabilir. Komşuluk dayanışması, cemaat eksenli yardımlaşma ağları vs. yoksul bölgelerde resmi yardım/destek mekanizmalarının yerini alabilir. Bu ağlar, formal sistemin dışladığı kesimler için hayati bir önem taşır. Ayrıca, enformel yaşam pratikleri arasında gayri resmi konutlara ilgi ve teveccüh de artabilir. Gecekondu ya da kaçak yapılaşmalar; resmi imar planlarına uymayan, altyapı hizmetlerinden yoksun olan yapılaşmalar, düşük gelirli grupların barınma ve mesken ihtiyacını karşılamada merkezi stratejilerden birini oluşturur.

Kentsel sosyal düzensizliğe sahip bölgelerde, enformel pratiklere yönelme yaygın bir durumdur. Bireyler hayatta kalmak için enformel geçinme stra-

tejilerine dört elle sarılırlar. Bu durum aynı zamanda, şehirlerin daha büyük eşitsizlik ve düzensizlik girdabına sürüklenmesine de neden olur. Bu ortamda bireylerin norma uyumları zayıfladığı için enformel pratikler daha bir yaygınlaştı. Örn. resmi kurumların eksikliği, bireylerin kendi alternatif çözümler geliştirmelerini kışkırtır. Bu cari, meşru sosyal düzenin dışına çıkma çabalarını bir hayli artırmış olur. Yine kentteki düzensizlik hali, enformel ekonomi içindeki suç faaliyetlerini artırabilir. Sokak ticareti, uyuşturucu satışı ve diğer yasadışı faaliyetler mevcut düzensizlikten yüksek oranda beslenir.

Dolayısıyla, kentsel sosyal düzensizlik ile enformel yaşam pratikleri arasında doğrudan bir ilişki vardır. Düzensiz kentsel gelişmeler bireyleri enformel ekonomiye yönlendirirken aynı zamanda kentsel yaşamı sürdürülebilir kılmakta, diğer yandan ise resmi politikalarla çelişen sorunlara da sebebiyet vermektedir¹.

7. Kentsel Sosyal Düzensizlik, Enformel Hayat, Enformel Şehirler

Kentsel sosyal düzensizlik ile enformel hayat arasında yakın bir ilişki vardır. Kentsel alanlardaki eşitsizlikler, ayakta kalma mecburiyeti, insanca yaşamaya dair hassasiyetler vs. ister istemez insanları mücadeleci, yer yer yasal çizgiyi zorlayacak, yasal olmayı yasal, haram olanı helal, hak olmayı hak olarak algılamaya itecek bir zihinsel dejenerasyon sürecine kapı aralar. Hiç kuşkusuz bu türden bir bıçak sırtında hayat, geçim ya da idare etme stratejileri, umarsız, hünersiz, meslek ve eğitimsiz kitleler için enformel sektöre kapı atmanın bir alt yapısını oluşturur. Piyasa ekonomisi ve sermaye odaklı iktisadi modeller, sosyal eşitsizlikleri artırdığından, bu durum kitleler açısından enformele yönelmeyi kaçınılmaz kılmaktadır. Marjinde kalan, yoksul ve umarsız kesimler, söz konusu rekabetçi ve aşırı rasyonel piyasa koşulları içinde giderek daha korunaksız ve kırılğan bir noktaya savrulmaktadırlar. Enformel iş ve çalışma koşulları beraberinde benzeşik bir kültür ve yaşam deseni üretmekte; kayıt dışı hayatlar, güvencesiz yaşam, zayıflayan sosyal bağlar, ge-

1 Bundan çıkış için resmi otoritelerin enformel pratikleri, sadece yasadışı uygulamalar ya da suç kapsamı içerisinde ele almaları meselenin çözümünü güçleştirmektedir. Çünkü, enformel yaşam pratikleri, gerçekte, modern kentlerin karşılaştığı karmaşık sorunlardandır. Kentsel düzensizliğin önlenmesi, sadece resmi düzenleme/politikalarla değil, aynı zamanda enformel pratiklerin tanınması ve desteklenmesi ile de mümkündür. Yine, kentlerin sosyal adaleti gözeterek şekilde planlanması sosyal düzensizlik için panzehir etkisi yaratacaktır. Özellikle düşük gelirli bölgelerde altyapı yatırımlarının yapılması, eğitim ve sağlık hizmetlerin iyileştirilmesi, sosyal bağların güçlenmesi ve düzensizliğin azalmasına katkı yapabilir. Enformel yaşam pratikleri kentteki en yoksul kesim için hayati bir geçim kaynağı olduğundan bu pratiklerin tanınması, meşru ve legal bir kapsama alınması ya da yeniden düzenlenmesi bu kesimlerin iktisadi güvenliği açısından son derece önemlidir. Ayrıca, enformel sosyal ağlar, topluluk dayanışmasını artırdığından yerel yönetimler bu tür ağları desteklemesi, kentsel düzensizliğe karşı dirençli toplulukların oluşumuna katkı yapabilir.

çici ve değişken değer yargıları, ahlaki çürüme ve suçla irtibatı yüksek bıçak sırtında bir yaşam, kentteki sosyal düzensizliğin tezahürü olarak belirir.

Enformel iş, piyasa koşulları, enformel yaşam pratikleri kimi kentlerde legal çizginin epeyi aşınması, yerleşik hal alması ve kent kültürünü baskılayacak boyutlara varması sonucunu da doğurur. Enformel yaşam; aslında resmi iktisadi yapının dışında kalan, yasal olmayan, kayıt dışı istihdam ve benzeri faaliyetleri kapsar. Bu tür bir yaşam tarzı, özellikle kentsel alanda, yoksul veya dezavantajlı gruplar arasında daha yaygındır. Enformel sektör, iş gücü piyasasında esnek bir yapıya sahiptir ve genellikle sosyal güvenlik, sosyal hizmet ve diğer haklardan yoksunluk içerir. Bu yüzden çalışanlar ekonomik istikrarsızlık, kötü ve sağlıksız çalışma koşulları ve düşük ücretler gibi problemlerle karşılaşır.

Dolayısıyla, kentlerdeki sosyal düzensizlikler, beraberinde resmi, makul ölçülerin dışında seyreden bir yaşam tarzına açıklık gösterir. Bu sayede kentlerde, enformel yaşam kültürü giderek kristalize hale gelir, kentin kültürel yüzeyi enformaliteye boyun eğer, kent dengeleri bundan önemli ölçüde etkilenir.

Kentlerdeki sosyal düzensizliğe bağlı beliren enformel yaşam ve stratejiler, pek çok yapısal ve fonksiyonel arazlardan güç alır. Bunlar arasında, hızlı nüfus değişimleri, etnik ve ırki çeşitlilik, parçalanmış aile sayısının çokluğu, yoksulluk vs. önemli yere sahiptir. Bu sorunlar kentlerdeki istikrarlı ve normatif yaşamı tehdit eder, toplum üyelerinin sağlıklı sosyalleşmesi ve topluma entegrasyonunu zaafa uğratar (Sampson, 1986). Ayrıca, sorunlu kentleşme, hızlı göç, kentin bir bölgesindeki kalabalıklaşma, fakirlik vs. de, o bölgedeki sosyal yapının bozulması ve cari sosyal denetimin zayıflamasına neden olur (Cullen ve Agnew, 2006).

Modern kentlerdeki istikrarsız ve yüksek risk üreten koşullar, aynı zamanda çalışan sınıfın ve de yeni kentlilerin hayata tutunma yolunda gösterecekleri çabaları da çoğu zaman sonuçsuz kılar. Zira kentte dayanışma ve güvene dayalı ağlar zayıfladığından yeni gelenlerin kent ekonomisine dolayısıyla kentin sosyal dünyasına eklenmeleri, korunaklı bir aidiyet matriksi yakalamaları da güçleşir.

Sağlıksız/çarpık kentleşme sürecinde verili kent standartları hasar gördüğünden, risk, belirsizlik, güven ve bağlılık konseptlerinde aşınma, yer yer çökme baş gösterir (Wratten, 1995). Göçle gelenler kendi ölçülerini, doğru/yanlış yargılarını, ahlaki ve kültürel kalıplarını sürdürmeye dayalı ilişki ağlarına (hemşehricilik, patronaj ilişkileri, mezhepçilik vs.) yaslanarak, kentsoylu yapılarla derin ve köklü bir çatışmanın içine girerler. Bu çatışma, ister istemez yeni kentliler için ayakta kalmayı ölümcül bir mücadele aksı içine hapsederken, yeni durumlara entegre ya da adapte etme yolunda yüksek bir baskı-gerilim yaşamalarına da neden olur.

Son 40-50 yıl zarfında Türkiye’de yaşanan yoğun kırsal göç, büyük sosyal bunalımlara sebebiyet verdi, kentsel dengeler büyük bir tehdit ile karşı karşıya kaldı. Kente özgü risk standardı ve özellikle göçle büyüyen, doğal yapısı deforme olan kentlerin ürettiği belirsizlik ve tekinsizlik iklimi, sonuçta, kentlerdeki denetim mekanizmalarını işlevsizleştirdi, kuralsızlık ve değer ölçülerinde esnekleşme geniş bir toplumsal taban bulmaya başladı (bkz. Erder, 1996: 1997). Yerleşik olana bağlılık, sadakat, güven ve özveri gibi değerler güçten düşerken, geleneksel sosyal kontrol mekanizmaları da işlevsiz hale geldi. Böylelikle, kentin iktisadi/sosyal yaşam kültürü çarpık, özensiz, üslupsuz bir boyut kazandı. Kimi ara/gri ilişki biçimleri, makuliyet ölçülerini zorlayan tutum/davranışlar kentin anonim ve kaygan iklimi içerisinde kök salıp yaygınlaştı.

Kentlerde, işsizlik ve yoksulluğun da artması ile aile ilişkileri bundan büyük zarar gördü, aile koruyucu ve bir arada tutucu işlevini yitirdi. Aile ve yakın ilişki ağlarında gözlenen düzensizlik havası, nerdeyse bütün yaşam alanlarında ve sektörel birimlerde kendisine yer buldu, kent, enforme, yerleşik olmayana, geçici ve esnek olana daha fazla yakınlaştı.

Yine, büyük şehirlerdeki lüks konut alanları, fahiş fiyatlarda seyreden konutlar, asgari ücreti çok aşan ev kiralaları vs. düşük gelir grubundaki insanların konut piyasasından dışlama etkisi yarattı. Bu koşullarda kente gelenler, özellikle de genç ama aile kurmaya niyetlenmiş olanlar için enformel piyasaya yönelmek kaçınılmaz hale geldi. Enformel piyasa ya da yerleşmeler, şehrin dışına düzensizce dağılmış, yasal prosedürlere uygun düşmeyen bölgeler olarak kentlerin giderek daha geniş bir hinterlandı içinde temsil edilir oldular.

Enformel yerleşmeler olarak gecekondu/varoşlar, kentsel madunların en fazla ilgi gösterdikleri geçinme stratejilerinin başında gelir. Kırsal göçün bir sonucu olarak kentlere akıp gelen kitleler için varoş yerleşmeleri, enformel yaşamın tam da ortasında yer alır. Kentli madunlar için buralar, sadece başlarını sokabildikleri, kentin salvolarına karşı sığınabildikleri güvenli bir liman olmanın ötesinde aynı zamanda politik mücadele ve direniş stratejilerinin üzerinden boyutlandığı işlevsel bir enstrüman olarak da görülür.

Gecekonduya yaşamak aslında, asgari yaşam koşullarına sahiplik, iş, konut, tüketim, eğitim, sağlık vb. ihtiyaçları karşılamadaki zorluklar anlamına gelir. Bu ise, genelde yeni kentli nüfus açısından kentle bütünleşmenin sekteye uğraması anlamına gelir. Yine, kentteki yurttaşların yaşadıkları gelecek kaygısı, umarsızlık, çaresizlik hissi hiç kuşkusuz kentteki anomi ve yabancılaşmanın bir tezahürü olarak giderek belirginlik kazanır. Kırsal duyurgalarını kaybetmeye yönelirken, yeni ve nitelikli tutum, alışkanlık ve değerler edinmekte zorlanırlar. Bu durum onlarda köksüzlük, tutarsızlık, nerde nasıl davranacağını bilememek gibi bir takım amorf tavırlar sergilemeye iter. Kent ortamında bu tavırlar yaygınlaşır, bu tavırlara içkin ara kişilik tipleri kök sa-

lar, bu sayede kuralsızlık, norma itibar etmemek, hakim ölçüleri dışlamak ya da onun dışına çıkmak iyiden iyiye kendisine geniş bir alan bulur, neticede tüm bunlar, kent içinde emniyet ve güven duygularının buharlaştığı, korku ve endişe kalesinin yükseldiği tekinsiz bir hava yaratmış olur (Aytaç-İlhan, 2020).

Gecekondu ya da varoş yerleşmeleri, taşıdığı ya da temsil ettiği dezavantajlardan dolayı, birçok vatandaşı kentsel katılımdan alıkoyan yeni mekânsal bir ayrışmaya neden olur. Varoşlar, modern, basmakalıp erdemlerden yoksun, modern olmayan böylelikle şehirli olmayan insanların yani köylülerin, geleceksel insanların, uyum sağlayamayanların, parçalanmış hayatların olduğu *anormal* yerler olarak algılanıyor. Böyle olunca da, konutların izin alınmadan inşa edildiği, kadınların kapıların önünde oturup sosyalleştiği ve yetişkinlerin enformel sektörlerde çalıştığı bu mahalleler, “modern olmayan” yerler olarak addediliyor. Dahası, sakinleri, daha doğrusu göçmenler, bu mahalleleri *köylüleştirdiklerinden* beri modern şehrin parçası dahi sayılmıyorlar (bkz. Bayat-Denis, 2011).

Gerçekte, Asef Bayat ve Eric Denis’in de ifade ettikleri gibi, enformel topluluklardaki birçok sakinin, “enformel bir hayat” yaşadıkları doğrudur. Çünkü bu insanlar, devletin ve modern bürokratik kurumların mümkün olduğunca dışında bir yaşam sürerler. Çalışma yaşamlarında olduğu kadar gündelik yaşam kültürü içerisinde de otonomi sağlamaya gayret eder, bunu yaparken de sosyal ilişkilerini bireysel istekler, verili kurallar ya da sözleşme gibi modern olgulara değil, karşılıklılık, güven ve karşılıklı anlaşmaya dayandırır. Genelde, kendi işlerinde çalışmayı seçerler, polise gitmek yerine, enformel çözümler bulmaya çalışırlar, resmi kurumlar yoluyla evlenmek yerine, yerel imamlar yoluyla evlenirler, borç almak için bankaya gitmek yerine el altından borç veren tefecilere giderler. Bütün bunların nedeni bu insanların modern olmaması ya da anti-modern olmaları değil, içinde buldukları koşulların onları enformel bir hayat yaşamaya yöneltmesidir. Aslında modern olmak masraflıdır, modernlik pahalıdır ve bir takım davranış kalıbına (örn. sıkı bir zaman, mekân, sözleşme vs. disiplini gibi) riayet etmeyi gerektirir. Ki fakir halkın çoğunluğunun buna gücü ve imkânı yetmez (2011: 33).

Bu bölgelerdeki kimi enformel toplulukların isyan ve protesto eylemleri, şiddet odaklı siyasal eylemler, güvenlik güçleri tarafından sert müdahalelerle püskürtülür. Buralara dönük olarak kanunsuzluk, suç, şiddet, her türden aşırılık ve yoksulluk merkezli bir algısal retorik iyiden iyiye yerleşmiş gibidir. Enformel hayat, özellikle birer yoksulluk mekânı olarak belirginleşen varoşlarda hayatın belki de en tanımlayıcı yüzünü ifade eder. Varoşlar, sadece kentin çevresindeki, çeperindeki bir yoksulluk alanı değil, aynı zamanda birçok orta sınıf şehirlinin, profesyonelin ve memurun da evidir. Bu yerlerde hukukiliği besleyen şey, insanların kültürel temelleri değil, onların ötekiler olarak addedilmesi ve yaşam alanlarının kalabalık ve mekânsal düzeyden yoksun

olmasıdır. Böyle bir topluluk, şehrin göbeğinde de yer alsa, sokak adından, apartman numarasından, haritalardan, polislin varlığından, dolayısıyla da devlet kontrolünden mahrumdur (Bayat, Dennis, 2011: 33).

Buralarda yaşayan yoksul insanlar, hayatta kalabilmek, var olabilmek, insanca yaşamak adına türlü sıradışı idare etme yolları ya da geçinme stratejilerine başvururlar. Bunlar, kamu imkânlarını şahsi amaçları için kullanmak, örneğin suyu ve elektriği kaçak yollardan temin etmek, kamuya ait arazileri işgal edip konut yapmak, işporta ya da sokak satıcılığı için kentin kaldırımlarını gassetmek, evin geçimine çocukları ortak etmek daha doğrusu onları çalıştırmak vs. gibi bir dizi norma uymayan geçinme usul ve yöntemleri kullanırlar. Bu geçinme stratejileri mecbur kaldıkları ancak makuliyeti ve legal olan sınırı zorlayan, suç kapsamına giren fiiller olarak işlem görürler.

Scott (1995), yoksulların bu eylemlerine kendilerince bir anlam atfettiklerini, bunun da, onları illegaliteye sürüklediğini ileri sürer. Ona göre, Kahire ve Tahran da birçok aile, yaptıkları eylemin anlamını bilmelerine rağmen yine de belediyenin su ve elektriğini kaçak yollarla kullanır. Muhalefet kastı taşınmasalar da insanca, onurlu bir şekilde yaşamak için böyle yaparlar. Direniş dolayısıyla, hem kasıtlı hem de kasıtsız fiillere açıklık gösterebilmektedir.

Bu bölgelerdeki söz konusu enformel topluluklar, aslında “doğal olmayan gruplar” olarak da addedilir, bunların mahremiyetin ihlal edilmesi, aşırı kalabalıklaşma ve şiddet gibi sosyal hastalıkları ve anormal davranışları tetikleyeceği ifade edilir. Aynı zamanda bu bölgelerde büyüklere saygı ve sosyal kontrol zayıflamıştır, ahlaksızlığın yayılması gibi kaygılarda büyük artışlar görülür. Enformel şehirler, kültürel şiddet ve anormal bir yaşam tarzı üreten, hukuksuzluk ve aşırılıkla bezeli Hobbesyen tarzda bir yapı olarak da görülürler (Bayat, Dennis, 2011: 25).

Enformelin yükselişine sahne olan bu kentlerde, kent madunları kente ve kentin legal düzenine karşı farklı direniş stratejileri geliştirirler. Bayat’ın “sıradan olanın sessiz tecavüzü” olarak kavramlaştırdığı bu gerçeklik, kentlerdeki marjinalize edilmiş grupların aktivizm biçimini karakterize eder ve özellikle kentsel madunların ayakta kalmak için sessiz, gösterişsiz ama yasadışı tarzda kolektif olmayan, uzun süreli doğrudan eylemlerini tanımlar. Kent madunları, hayatta kalmak için ya da işsizlik ve fiyat artışlarına karşı koymak için zaman zaman hırsızlık, dilencilik, fahişelik ya da mevcut tüketim kalıplarını yeniden düzenleme gibi yolları denerler. Kıtılık ya da savaşa karşı, yaşadıkları yerleri terk etme yolunu seçerler (2006: 36-46).

Enformel şehirler, genellikle gelişmekte olan ülkelerde kentlerin hızlı büyümesi, kentsel alanlarda resmi, hukuki düzenlemelerin yetersizliği nedeniyle ortaya çıkan bir olgudur. Bu tür şehirlerde, yapılar ve altyapı genellikle resmi olarak izin verilmemiş veya kayıt dışı yapılmıştır. Bu şehirlerdeki nüfus

çoğunlukla yoksul ya da düşük gelirli kesimden oluşur ve yasadışı faaliyetlerin yoğun olduğu yerleşmelerdir.

Enformel şehirlerin sosyal yapısı, sadece basit bir şekilde yoksulluk ve dışlamanın ortaya çıkardığı sosyal şiddet unsurlarından ibaret değildir. Gündelik hayatın tamamına yayılan bir kanun dışılık ve normatif düzenin cari hükümlerinden yoksunlukla da karakterize olur. Eğitim, sağlık, tüketim, konut, istihdam, sosyal eğlence/rekreasyon hizmetlerine katılamamak ya da asgari düzeyde yararlanmak, onları ister istemez marjinalleştirir.

Sonuç

Göç, kentleşme ve uluslararası göçmen akışlarından kaynaklanan nedenlerle büyük şehirler, yoğun ve yakıcı problemlerle karşı karşıya kalmaktadır. Bir yandan kentin iç dinamikleri öte yandan dışarıdan kente yönelik müdahaleler, küresel krizler, bölgesel savaşlar, ekonomideki daralma ve hızlı sosyal/küresel değişimlerin bir sonucu olarak kentlerde sosyal düzensizlik olarak addedilecek istikrarsızlık ortamları oluşmaktadır.

Bugünün kentlerine bakıldığında, kentler katı bir sıradüzeni içinde kurulmuş, baskı, dışlama, tabi kılma ve ayrıcalıklarla oluşturulmuş eşitsizlikleri yansıtacak ve yeniden üretecek şekilde bölünmüş/yarılmış durumdadırlar. İktisadi durgunluk, yoksulluk, endüstrileşmenin terk edilmesi, esnek üretim, refah devleti uygulamalarından geriye dönüş vs. neticede yüksek işsizlik, etnik ve ırksal göçmen nüfus, düşük gelir grupları, işsizler, reisi kadın olan aileler ve vasıfsız kadınların kent imkânlarından yoksun mekânlarda yoğunlaşması sonucunu doğurmaktadır. Bu noktada, küresel kentler, birbiriyle ilişkili iki eğilimle yeniden yapılanmakta; biri, belirgin olarak etnik, ırksal ve dinsel ögelerle birleşerek ortaya çıkan çok boyutlu eşitsizlikler ve yeni sosyo-ekonomik dışlamalar, diğeri sürekli işsizlik ve düşük gelir gruplarının ve göçmenlerin mekânlarındaki çöküştür.

Türkiye özelinde metropol kentler, kozmopolit yapıları, uluslararası göçmen akışları, gelir dağılımındaki eşitsizlik, hayat pahalılığı, işsizlik, güvenlik sorunları vs. itibarıyla kırsal bölgelere oranla dezavantajlılık doğurmaya daha yatkındır. Bu dezavantajlı koşullar derinleştikçe ve süreklilik kazandıkça, bireyler/toplumsal kesimler bu koşulların değiştirilmesini mümkün olmayan bir durum olarak görmeye başlarlar. İsyan, sosyal patlama ya da anominin kaçınılmaz hale gelmesi suç ve diğer sapma eylemlerine davetiye çıkarmaktadır.

Hızlı ve yoğun kentleşme, kurulu iktisadi ve sosyo-kültürel dengeleri sarsıcı tesirlere sahip olduğundan, kurallı, makuliyet içeren yaşam ölçüleri bundan büyük zarar görmektedir. Sosyal kontrolün azalması, anonimlik, yabancılaşma ve değişen mekân ve insan ilişkileri, ister istemez geleneksel değer ve anlayışları işlevsiz hale getirmekte, normlara bağlılığı zayıflatmakta,

başına buyruk hareket etmeyi genel geçer bir kurala dönüştürmektedir. Modern kentler, bünyelerinde taşıdıkları sorun yumakları sayesinde, kaotik ve çatışmacı bir karaktere bürünmektedirler. Bugün hem dünyada hem de Türkiye’de pek çok kent, denge, düzen ve istikrarlı bir çizgi tutturmada bir hayli zorlanmakta, yer yer disorganize kent görüntüsü vermektedirler.

Bu durumdan çıkış için merkezi ve yerel yönetimlerin daha büyük çaba ve gayret içinde olmaları bir zorunluluk arz etmektedir. Çünkü sosyal düzensizlik, toplumun genel işleyişini etkileyebildiğinden çözüm için yapılacak çalışmaları, geliştirilecek sosyal politikaları etkisiz kılabilir. Toplumun ya da kentin dengelerinin bozulması sosyal düzensizliğin giderilmesi için toplumun denge sürecine girmesi, etkili sosyal politikalar geliştirilmesi, eğitim fırsatlarının artırılması ve toplumsal dayanışmanın teşvik edilmesi gerekir. Bir başka deyişle, sosyal düzensizliklerin aşılması için çok yönlü ve çok boyutlu stratejilerin uygulanması bir gereklilik arz etmektedir.

KAYNAKLAR

- Anderson, E. (1990). *Streetwise: Race, Class and Change in an Urban Community*. Chicago: The University of Chicago Press
- Aytaç, Ömer (2016). “Kent, Yoksulluk ve Sosyal Düzensizlik Potansiyeli”, *Mukaddime Dergisi*, cilt 7, sayı 1
- Aytaç, Ömer, S.İlhan (2020), “Urban Social Disorganization and Informal Life”, *Sociological Research*, Mauritius: Lambert Academic Publishing
- Bauman, Zygmunt (1999). *Çalışma, Tüketim ve Yeni Yoksulluk* çev. Ümit Öktem, İstanbul: Sarmal Yayınları
- Bayat, Asef (2006). *Ortadoğu’da Maduniyet. Toplumsal Hareketler ve Siyaset*, Çev. Ö. Gökmen, İstanbul: İletişim Yayınevi
- Bayat, Asef, Eric Denis (2011). “Varoşlardan kim korkar? Mısır’da Kentsel Değişim ve Politika”, Çev. Tuba Yılmaz, *Birikim Dergisi*, sayı 263 Mart
- Clinard, M. B. (1970). “Crime and the City” *Urban Man and Society: A Reader in Urban Sociology*. A.N.Cousins and H.Nagpaul (ed.) New York: A.A. Knoph
- Clinard, Marshall B. (1942). “The Process of Urbanization and Criminal Behavior”, *American Journal Of Sociology*, Vol, 48, No 2, pp.202-213
- Covington, J. and R.B. Taylor (1991). Fear of Crime in Urban Residentan Neighborhood Sources for Current Models. *Sociological Quarterly*, 32
- Cullen F.T, J.P.Wright, and K.R.Blevins (Eds.) Taking Stock: The Status Of Criminological Theory *Advances in Crimineological Theory*, Vol 15, New Brunswick, NJ: Transaction
- Cullen, F. T. and R. Agnew, (2006). *Criminological Theory*. Los Angeles: Roxbury Publishing
- Davis, Mike (2007) *Gecekondu Gezegeni*, çev. G.Koca, İstanbul: Metis Yayınları
- Erder, Sema (1996). *İstanbul’a Bir Kent Kondu Ümraniye*, İstanbul: İletişim Yayınları
- Erder, Sema (1997). *Kentsel Gerilim*, İstanbul: Um:ag Yayınları
- Ferraro, K.F. (1995). *Fear of Crime: Interpreting Victimization Risk*. Albany: State University of New York
- Gölbaşı, Serkan (2008). *Kentleşme ve Suç, İstanbul’un Kentleşme Süreci ile Suçluluk Arasındaki İlişkinin Kuramsal Değerlendirmesi*, İstanbul: On İki Levha Yayıncılık
- Görmez, Kemal (1991). *Şehir ve İnsan*, İst: Milli Eğitim Bakanlığı Yay.
- Krivo, L.J. and R.D.Peterson (1996). “Extremely Disadvantaged Neighborhoods and Urban Crime” *Social Forces*, 75 (2)
- Patterson, E.B. (1991). “Poverty, Income Inequality, and Community Crime Rates” *Criminology*, V.29 (4)

- Sampson, R. J. (2014). Collective efficacy theory: Lessons learned and directions for future inquiry. In T. L. Anderson (Ed.), *Understanding deviance: Connecting classical and contemporary perspectives* (pp. 128–139). Routledge/Taylor & Francis Group
- Sampson, R. J. and W. B. Groves (1989). Community Structure and Crime: Testing Social Disorganization Theory. *The American Journal of Sociology*. 94(4):774-802.
- Sampson, R.J. (1986). “Neighborhood Family Structure and the Risk of Criminal Victimization”, *The Social Ecology of Crime*, Ed. J. Byrne, R. Sampson, New York: Springer-Verlag
- Sampson, R.J. (2002). “Organized for What? Recasting Theories of Social (Dis)Organization” *Crime and Social Organization*, Ed. E.Waring, D.Weisburd, New Brunswick, NJ: Transaction Publishers
- Scott, J.C. (1995). *Tahakküm ve Direniş Sanatları, Gizli Senaryolar*, Çev. Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Shaw, C. R. and H. D. McKay (1972). *Juvenile Delinquency in Urban Areas*. Chicago: University of Chicago Press.
- Shoemaker, D. J. (2000). *Theories of delinquency: An examination of explanations of delinquent behavior*. Oxford University Press.
- Skogan, W.G. (1990). *Disorder and Decline: Crime and the Spiral of Decay in American Neighborhoods*. New York: Free Press.
- Smith, Douglas and G.Roger Jarjoura (1988). “Social Structure and Criminal Victimization”, *Journal of Research in Crime and Delinquency*, 25 (1): 27-52
- Turner, Kelly and Amanda J. Lehning (2007). “Psychological Theories of Poverty” *Journal of Human Behavior in the Social Environment*, 16 (1), pp. 57-72
- Wratten, Ellen (1995). “Conceptualizing Urban Poverty”, *Environment and Urbanization*, 7: 11