

SOSYOLOJİ

ALANINDA ULUSLARARASI
TEORİ, ARAŞTIRMA VE DERLEMELER

Ekim 2023

EDİTÖR

DOÇ. DR. NEBİYE KONUK KANDEMİR

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

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

Birinci Basım / First Edition • © Ekim 2023

ISBN • 978-625-6450-93-6

© 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

Alanında Uluslararası Teori, Araştırma ve Derlemeler

Ekim 2023

Editör

Doç. Dr. Nebiye KONUK KANDEMİR

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ:

SOSYOLOJİDE TEORİK VE PRATİK PERSPEKTİFLE YENİ YORUMLAMALAR

Nebiye KONUK KANDEMİR VII

Bölüm 1

TOPLUMSAL DÜZEN, BİREY VE AHLÂK

Nebiye KONUK KANDEMİR, İlteriş YILDIRIM 1

Bölüm 2

TÜRKİYE'DE MODERNLEŞME SOSYOLOJİSİ VE METODOLOJİK DEVLETÇİLİK

Yılmaz YILDIRIM 23

Bölüm 3

TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NİN 100. YILINDA DEMOKRASİ PERSPEKTİFİNDE KAMUSAL ALANI YENİDEN DÜŞÜNMEK

Samet ÜNLÜ 39

Bölüm 4

PEYAMİ SAFA'NIN BÜYÜK AVRUPA ANKETİ'NDE BATI VE BATILILAŞMA

Berna FİLDİŞ 53

Bölüm 5

MAX WEBER'İN TOPLUMSAL EYLEM TEORİSİNDEKİ BELİRSİZLİKLER

Zeynep TÜRKKAN 71

Bölüm 6

TOPLUMSAL YÖNÜYLE EĞİTİM VE ELEŞTİREL YAKLAŞIMLAR

Esra IŞIK 93

Bölüm 7

**SOSYOLOJİK BAĞLAMDA KİMLİK-KÜLTÜR
İLİŞKİSİ**

Adem ÖTER..... 107

Bölüm 8

**KÜLTÜR VE KİMLİK: ŞANLIURFA'DAKİ GENÇLER
VE KİMLİKLERİNDEKİ KODLAR**

Gıyasettin YILDIZ 131

Bölüm 9

**KENTSEL DÖNÜŞÜMÜN YÖNETİMİNE DAİR BİR
DEĞERLENDİRME: TÜRKİYE VE İNGİLTERE'YE BAKIŞ**

Alkan ÜSTÜN 153

Bölüm 10

**AFETİN 'ÖTEKİLERİ': DEZAVANTAJLI GRUPLARIN
AFET KARŞISINDAKİ DURUMU ÜZERİNE
TOPLUMSAL CİNSİYET VE HETERONORMATİVİTE
ODAKLI BİR İNCELEME**

Elif GEZGİN 171

Bölüm 11

POST-MODERN AŞK VE ARAÇSAL AKLIN FLÖRTÜ

Gülsevım EVSEL 187

Bölüm 12

**DİJİTALLEŞEN SAĞLIK: HASTALIK AŞAMASINDA
BİLGİ ELDE ETME SÜRECİ VE SAĞLIKTA
MCDONALDLAŞMA**

Sena ÇELİK, Selim KARYELİOĞLU..... 201

Bölüm 13

**SOSYOLOJİK BİR BAKIŞLA DUYGU VE DUYGU
SOSYOLOJİSİNDE YAKLAŞIMLAR**

Işlay GÖKTÜRK..... 223

Giriş

SOSYOLOJİDE TEORİK VE PRATİK PERSPEKTİFLE YENİ YORUMLAMALAR

Nebiye KONUK KANDEMİR¹

¹ Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü,
nebiye.konukkandemir@deu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2046-1133

İnterdisipliner bir alan olarak sosyolojinin araştırma konuları, farklı bilim dallarından beslenmekte, aynı zamanda diğer bilim dallarına da ışık tutmaktadır. Her ne kadar alanın bu zenginliği “sosyolojinin sosyolojisi” bağlamında tartışma konusu olsa da Dünya ölçeğinde ortak çalışmaların, disiplinler arası yaklaşımın önemsendiği söylenmelidir.

Sosyoloji disiplinin geniş yelpazesinden farklı konulara teorik ve pratik yönleriyle değinen çalışmaları içeren kitabın, toplumsal düzen kavramının ahlak ile ilişkilendirildiği **Toplumsal Düzen, Birey ve Ahlak** isimli bölümünde “Ahlâk nedir sorusu bireysel ve toplumsal açıdan tartışıldığında, “toplumsal düzen” nihai amacı ile karşılaşılmaktadır. Diğer yandan toplumsal düzen, hukuk, ahlâk ve din kuralları ile şekillenmektedir, toplum varlığını bu unsurlar sayesinde koruyabilmektedir. Hukukun, dinin ve ahlâkın olmadığı bir yerde toplumun varlığını -kaos olmadan- devam ettirmesi düşünülemez. Ancak toplum tarafından benimsenen ahlâkı, bireysel olan ahlâki davranışların toplamı olarak görmek, değersizleştirme anlamı taşımakta ve bireyin içsel-dışsal ahlâk anlamlandırmalarını kısırlaştırmakta ve değersizleştirmektedir.” denilerek birey-toplum-ahlak ilişkisi irdelenmektedir.

Toplumsal değişim ve modernleşmenin ele alındığı **Türkiye’de Modernleşme Sosyolojisi ve Metodolojik Devletçilik** başlıklı ikinci bölümde, bir bilim dalı olarak sosyolojinin, modern toplumu anlamada, sistematik bilimsel bilgi üretmeye çalıştığı toplumu yorumlamada, diğer değişkenlerin üst belirleyicisi rolüne değinilmektedir: “Sosyal tarih ve kültürel çalışmalar ekolünden beslenen güncel sosyoloji, neo-patrimonyalizm iddiasını oldukça sorunlu kılan tarihteki kültürel ve zihni çeşitliliği gösterebilecek olgunluğa çoktan kavuşmuştur. Yeni tarih ve tarihsel sosyoloji çalışmaları hem metodolojik devletçiliği hem de bunun bir örneği olan neopatrimonyalizm tezini sorunlaştırırken bunu sosyal aktörün yenilik yapabilirlik kapasitesini, yorumunu ve yaratıcı pratiklerini hesaba katarak gerçekleştirebilir. Böylelikle söz konusu pratiklere dikkatlice bakıldığında ortaya çıkan kültürel üretimler, modernlikle çelişkili ya da modernlik dışı olarak okunmak şöyle dursun, birer “alternatif modernlik”, “Batı-dışı modernlik”, “çoklu modernlik” okumalarına dahil edilecek niteliktedirler. Böyle bakıldığında sosyolojinin modernleşme okumasında önemli olgulardan olan kamusal alan ve sivil toplum konusunu da daha kültüralist ve pratik bir çerçeveye oturtmak mümkün olabilecektir”. Bu çerçevede ele alınabilecek diğer bölümde, Cumhuriyet’in 100. yılının kutlandığı 2023 yılında, Türkiye’nin demokratik yapısını ve kamusal alanını değerlendirmek, yeniden düşünmek ve geleceğe yönelik vizyonlar geliştirmek amacıyla, demokrasi perspektifinden ele alınarak kamusal alanın dönüşümünü ve demokratik gelişmeleri analiz edilmekte, **Türkiye Cumhuriyeti’nin 100. Yılında Demokrasi Perspektifinde Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek** isimli bölümde, “Türkiye’nin gelecekteki kamusal alanı ve demokratik değerler konusundaki yol haritası, demokrasiyi güçlendirmek ve toplumsal çoğulculuğu desteklemek

amacıyla şekillenmelidir.” denilerek “Kamusal alan” kavramını merkeze alan çerçeve dâhilinde, söz konusu hedefe ulaşmak için, demokratik kurumların güçlendirilmesi, sivil toplumun rolünün artırılması, medya özgürlüğü ve bağımsızlığı, çoğulculuk ve ifade özgürlüğü, eğitim ve bilinçlendirme: noktalarına dikkat çekilmektedir.

Modernleşme kavramı ile ilintili bir biçimde sosyoloji alanında tartışılan bir kavram olarak batılılaşmayı, Peyami Safa'nın düşünsel yolculuğunu da kapsayan *Büyük Avrupa Anketi* isimli kitap üzerinden **Peyami Safa'nın Büyük Avrupa Anketi'nde Batı Ve Batılılaşma** isimli bölümde yorumlamıştır: “Avrupa'yı yerinde görmek ve Avrupalılarla mülakat gerçekleştirmek amacının bir sonucu olan kitapta Safa; seyahat güzergahında bulunan ülke ve şehirleri gözlemlemiş, farklı milliyetlerden insanlarla tanışmış, onlarla farklı konularda sohbetler gerçekleştirmiş ve gördüklerini, duyduklarını, değerlendirmelerini okuyucularla paylaşmıştır. Tüm bunları yaparken hayatının tamamında olduğu gibi seyahati boyunca da odağı, Batı ve Batılılaşma olmuştur. Bu bağlamda ‘Avrupa nereden başlar?’ sorusuna cevap aramış, Avrupa'da gördüğü mekân ve insanları az da olsa olumsuz ama ağırlıklı olarak olumlu taraflarıyla analiz etmiştir. Diğer taraftan Avrupa ile Türkiye'yi zihniyet, kültür ve sanat, kentleşme üzerinden karşılaştırarak Türkiye'ye dair yergilerin yoğun olduğu değerlendirmeler yapmıştır. Dile getirdikleri, Batı'ya koşulsuz bir hayranlığı ve bilim tekniğiyle sınırlı tutulmaması gereken bir Batılılaşmayı içermektedir. Bu noktada göz ardı edilmemesi gereken, hayata geçirdiği inkılaplarla Cumhuriyet Türkiye'si ve yöneticilerinin Batılılaşma yolunda başarılı olacağına inanması ve ‘içerde’ yapılanları övgüyle karşılamasıdır.”

Weber'in toplumsal eylem teorisine eleştirel bir yaklaşım getiren **Max Weber'in Toplumsal Eylem Teorisindeki Belirsizlikler** isimli bölümde, toplumsal eylem konusuna sosyoloji alanında yapılan çalışmalarda mesafeli duruş ele alınmış, Weber'in anlayıcı/yorumlayıcı yaklaşımının eskiye nazaran daha fazla ilgi görmekle birlikte teorik olarak toplumsal eylem kavramının irdelenmeye muhtaç yönlerine dikkat çekilmiştir.

Toplumsal yapı analizlerinde merkeze yerleştirilen ve en önemli toplumsallaşma aracı olarak görülen eğitimin aynı zamanda pek çok açıdan eleştirildiği de göz önüne alındığında bu eleştirel yaklaşımların eğitimin kendisi kadar önemli olduğu açıktır. **Toplumsal Yönüyle Eğitim Ve Eleştirel Yaklaşımlar** başlıklı bölümde yazar, eğitime yönelik kuramsal eleştirileri gözden geçirerek “eğitim bütün bu eleştirilerin gölgesinde hala toplumun en temel ve en etkili kurumu olmayı sürdürmektedir. Günümüzde eğitim aracılığı ile edinilen uzmanlık sadece sistem için değil sistemin parçası olarak bireyler için de kaçınılmaz ihtiyaca dönüştürülmüştür. Dolayısıyla okullarda verilen eğitime bağımlılık, içinde yaşadığımız yüzyılda hiç olmadığı kadar artmıştır. Özellikle teknolojinin yaşamın her alanını dönüştürdüğü bu yüzyılda informal öğrenmenin toplumsal değişim karşısında yetersiz kalması, eğitimin formal yönünü

güçlendirmekte, bu değişime uyum sağlayacak bireylerin yetiştirilmesi eğitim sistemi içinde gerçekleşecek bir realiteye dönüştürülmektedir. Eğitim aynı zamanda toplumdaki en güçlü kurumlardan biridir. Diğer kurumlarla karşılıklı ilişkisi de onu toplumun varlığı için vazgeçilmez kılar.” demektedir.

Çok katmanlı bir kavram olarak kimlik, bireysel ve toplumsal bileşenleri olan karmaşık bir soyutlamadır. Bir ülkeye, gruba, sosyal sınıfa veya kente aidiyet açısından ele alındığında kimlik, her seferinde kendisini yenileyen, içsel ve dışsal tanımlarda farklılaşan ve bu farklar üzerinden yorumlandığında analize muhtaç bir kavramdır. **“Sosyolojik Bağlamda Kimlik-Kültür İlişkisi”** isimli çalışma konunun teorik perspektifini, **“Kültür Ve Kimlik: Şanlıurfa’da-ki Gençler Ve Kimliklerindeki Kodlar”** isimli bölüm de kültür ve kimliğin coğrafi bir sınırlamaya kent ölçeğinde sosyal boyutunu irdeleyen bir saha çalışması örneğini temsil etmektedir. Araştırmada Şanlıurfa’nın geleneksel yaşam tarzını ve kültürü halen sürdüren Haliliye ve Eyyübiye ilçelerine bağlı Bahçelievler ve Süleymaniye mahallelerinde ikamet eden katılımcılar ile görüşmeler kapsamında, Şanlıurfa’da “genç kimliğinin sosyo-kültürel çevre ve ekonomik durum gibi faktörlerden büyük ölçüde etkilendiği” belirtilerek, farklı yerel kültürlerde kimlik oluşumunun dinamik doğasına dikkat çekilmektedir.

Bir diğer çalışmada sosyal boyutu çoğunlukla ikinci plandakalan, çokboyutlu bir sosyal olgu olarak kentsel dönüşüm kavramı, kentsel dönüşümün yönetimi açısından ele alınarak, **Kentsel Dönüşümün Yönetimine Dair Bir Değerlendirme: Türkiye Ve İngiltere’ye Bakış** isimli bölümde, iki ülke açısından karşılaştırmalı bir perspektifle ele alınmaktadır.

Afetin ‘Ötekileri’: Türkiye’de Dezavantajlı Grupların Afet Karşısındaki Durumu Üzerine bir İnceleme isimli bölümde doğal afetler ve sosyoloji arasındaki ilişki dezavantajlı gruplara odaklanılarak tartışılmıştır. Bu bağlamda afet dönemlerindeki söylemler, dezavantajlı grupların afet sırasında ve sonrasında deneyimledikleri mağduriyetler ile örneklendirilmeye çalışılmıştır.

Post-Modern Aşk Ve Araçsal Aklın Flörtü isimli çalışmada insanlar arasındaki aşk, bir nesne olarak ele alınmış zaman içinde nasıl bir dönüşüm geçirdiği ele alınıp tartışılmıştır. Aşk ve akıl konuları ile birlikte cinsellik ve beden konuları da tartışma dışında bırakılmamış ilgili literatür derlenerek ve tartışılarak okuyucuya sunulmuştur.

Sosyolojinin yeni konularından olan “dijital sosyoloji” alanındaki çalışmalar hem literatüre hem de güncel tartışmalara katkı sağlamak açısından önem arz etmektedir. Bu bağlamda kitapta **Dijitalleşen Sağlık: Hastalık Aşamasında Bilgi Elde Etme Süreci Ve Sağlıkta Mcdonaldlaşma** bölümünde, George Ritzer’in McDonaldlaşma kuramında adı geçen boyutlar üzerinden E-Nabız uygulamasının işlevselliği ele alınarak incelenmiştir.

Diğer bölümde yine sosyoloji açısından farklı alanlardan biri olan duygu sosyolojisi kapsamında **Sosyolojik Bir Bakışla Duygu ve Duygu Sosyolojisi** başlıklı bölümde yazar, “Duygu tartışmaları bu bağlamda zihnin ve bedenin tezahürleri ya da biyolojik, kimyasal ya da bilişsel fenomenler olarak ele alınmıştır. Bu yaklaşım duyguların doğuştan ve evrensel olduğu ve herhangi bir insanda herhangi bir yer ve zamanda karşılaşılabileceğini varsayılabilmişken son yıllarda bu yaklaşımın yerini farklı zamanlarda farklı toplumlarda çok sayıda farklı duygu tanımlamaları ve ifadeleri olabileceğine yönelik bir bakış almıştır” şeklindeki ifadeleriyle toplum içerisinde farklılaşan duygulanımlara ve farklı toplumlardaki duygu tanımlamalarına işaret etmiştir.

Şüphesiz özellikle sosyoloji alanındaki tartışmalarda toplumun dinamik yapısı hem araştırmaları şekillendirmekte hem de toplum yapılan çalışmalarla şekil kazanmaktadır. Bu çerçevede ele alındığında yapılan her çalışma eksiktir, bitmemiştir, eleştirilmeye muhtaçtır. Ancak diğer yandan yapılan araştırmalar, teorik ve pratik çalışmalar bu seyrin önemli mihenk taşlarını oluşturmaktadır. Bu amaçla kitabın okurlara, topluma ve bir disiplin olarak sosyolojiye katkı sağlaması ve faydalı olması umulmuştur.

Bölüm 1

TOPLUMSAL DÜZEN, BİREY VE AHLÂK

Nebiye KONUK KANDEMİR¹

İlteriş YILDIRIM²

1 Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü,
nebiye.konukkandemir@deu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2046-1133

2 Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü,
iyildirim@aku.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4559-0473

Giriş

İnsanlık, yaşam mücadelesi olarak adlandırılmalı temel bir etkinliği sürdürmek suretiyle tarihsel serüvenini ortaya koymuştur. Çok boyutlu mitolojik ve bilimsel ilgilerle kavranmaya çalışılan bu süreç; makro perspektiften bakıldığında çok çeşitli entelektüel ilginin -felsefe, bilim, teoloji, mitoloji- konusu olmaktadır, mikro açıdan bakıldığında bireylerin tek tek biricik hayat hikâyelerine denk düşmektedir.

İnsan olmanın ve insanlığın mücadele gerektiren zorlu bir süreç olduğu, insanlık tarihi boyunca yaşanan sayısız ve dönemsel zorluklardan izlenebilir bir gerçektir. Zorluklar o derece şiddetli olmuştur ki, çoğu zaman insanlara ve topluluklara galip gelmiştir. Ancak yerine ve zamanına göre bazı durumlarda insanlar ve topluluklar zorluklara karşı galip gelmesini bilmişlerdir. Zorluklar ve insanlığın söz konusu galibiyetleri, bütün bir uygarlık tarihinin renkli, başarılı sayfaları kadar çöküş ve kaos sayfalarını da oluşturmaktadır.

Bireysel çerçeveden değerlendirildiğinde, mutlu, huzurlu ve uzun süren bir yaşam, temel insan beklentisi olarak görülmektedir. Ancak bu bireysel beklentinin gerçekleşebilmesi sadece sosyal bir ilişki ağı içinde mümkün olabilmektedir ki bunu felsefi ve toplum bilimsel bağlamda insan yaşamı için toplumsal yaşamın vazgeçilmezliği olarak ifade etmek mümkündür. Sosyal bağlamından arınmış, soyutlanmış, yalnız bir yaşamın idealize edilmesinin mümkün olmadığı, insanlığın tecrübesi ile sabittir. İnsan oldukça toplum var olacaktır denilebilir.

Bu noktada toplumun birey için total faydayı sağlayan bir varlık olarak kodlanmasında sakınca yoktur. Toplum, yaşam mücadelesi sürdüren bireyin başarısındaki temel formülasyondur. Kendi doğası gereği yapabilecekleri ve yapamayacakları düşünüldüğünde, filozofların toplumu vazgeçilmez bir varlık/entite olarak çözümlemelerini de anlamak kolaylaşmaktadır. Gerçekten toplum, birey yaşamı için eksikliğin telafisi olmayan bir gerekliliktir.

Ancak unutulmamalıdır ki toplumun saf bir varlık olması söz konusu değildir. Dolayısıyla toplum sadece bir varlık ve yokluk meselesine indirgenemez. Sorun sadece toplumun bir kere var olmasıyla sonuçlanan ve çözülen bir sorun değildir. Toplum olmalıdır, zaten vardır ancak bunların dışında toplum, düzen içinde varlığını sürdürmelidir. Toplumun düzenli oluşu siyasal/politik bir mesele olmakla birlikte düzenin tek sağlayıcısı olarak siyaset kurumunu takdim etmek hatalı olacaktır. Toplumun düzenlenmesi diye ifade edilen temel görev siyaset kurumuna ait olmakla birlikte, başka etkenlerin de konuyla ilgili olduğunu dile getirmek gerekir. Toplumun etik/ahlâki vasatı, yaşanan coğrafyanın ekolojik olanakları veya zorlukları, başka toplumlarla ilişkiler sırasında oluşan olumlu ya da olumsuz durumlar vs. bu etkilerden bazıları olarak sayılabilir.

Ahlâk ve toplumsal düzen arasındaki ilişkinin ele alındığı bu çalışmada, tartışma iki yaklaşım ile şekillendirilmiştir. Ahlâk tanımlarında “toplumsal düzene yapılan vurgu”nun öne çıkması birinci yaklaşımdır. Ahlâk nedir sorusunun bireysel ve toplumsal yönleriyle tartışıldığı, bireysel olan ahlâkın da sosyal ahlâkın da toplumsal düzenin nihai amacıyla kesiştiği dikkat çekmektedir. İkinci yaklaşımda ise toplumsal düzen, hukuk, ahlâk ve din kuralları ile şekillenmektedir, toplum varlığını bu unsurlar sayesinde koruyabilmektedir. Bir başka deyişle hukukun, dinin ve ahlâkın olmadığı bir yerde toplumun varlığını -kaos yaşanmadan- devam ettirmesi düşünülemez.

Bu bağlamda, sağlıklı, mutlu ve huzurlu insan yaşamı için toplumsal düzenin önemi sosyolojik değerlendirmeler ve vurgular ile ortaya konulacaktır. Bu çerçevede toplumun ne olduğu, toplumun düzenli olmasının ne anlama geldiği, var oluşu ve düzenli olması gerektiği konusunda şüphe olmayan toplumun bu karakteristiklere sahip olması için vazgeçilmez bir kaynak olarak ahlâki/etik normlar üzerinde durulacaktır. Bu anlamda bu çalışma toplumun düzenli oluşu meselesini, toplumda yerleşmiş etik normların varlığı ve işlevselliği ile ilişkilendirmeye çalışmaktadır.

1. Toplumun Ne Olduğuna Dair Düşünsel Mirasın Temel İzleri

Toplumun ne olduğuna dair insanlığın ya da başka bir ifadeyle geniş halk katmanlarının zımni bir bilgisi bulunsa da; daha detaylı bir çözümleme seviyesinde toplumun ne olduğuna dair karmaşık felsefi, sosyolojik ve sosyal bilimsel tartışmalar mevcuttur. Toplum, bireyin her an içinde yaşamını sürdürdüğü ve tam olarak ne olduğu hakkında ya da temel karakteristiklerinin ne olduğu hakkında fazlaca kafa yorulmayan bir varlık sahası olarak ifade edilebilir. Ama bu saha ifade edildiği gibi özellikle felsefi ve sosyolojik metinlerde derin bir tartışmanın konusu haline gelir. Gerek insan varlığı gerekse toplumun varlığı birbiriyle ilişki içinde çeşitli ve birbirine zıt kavrayışların nesnesi olurlar.

Bu düşünsel ve bilimsel ilginin temel problemi, toplumun birey tarafından kurgulanan ve biçimlendirilen bir varlık mı olduğu yoksa bireyin pek de kurgulamaksızın ve biçimlendirmeden adeta akımına kapıldığı, dışsal bir gerçeklik mi olduğu problemidir. Bu probleme verilen yanıt, toplumun düzenlenebilir veya rehabilite edilebilir bir varlık mı yoksa her nasıl şekilde varlık gösteriyorsa öylece kabullenilmesi gereken, iyileştirme veya düzenlenmeden münezzeh, doğal bir varlık olarak mı ele alınacağını da belirlemektedir. Bir tarafta bilinebilir ve düzenlenebilir bir varlık sahası olarak insan failin eylemine (politik, ekonomik, kültürel, eğitsel, etik vs. eylemler) açık bir kategori, diğer yanda ise birey eylemin neredeyse bütün anlamını yitirdiği, orada öylece duran, tıpkı insan dışındaki maddi bütün doğanın tabi olduğu türden dışsal işleyiş ilke ve prensiplerine sahip bir kategori bulunmaktadır. Bu problem toplumdaki etik seviyenin toplumsal düzenle nasıl ilişkili olduğunu tartışan bu çalışma açısından da önem arz etmektedir.

Bu iki farklı toplum kavrayışı, temelde teorik-epistemolojik bir problem alanında Platon, Aristo, Hegel, toplum sözleşmesi kuramcılarının da görüşler ortaya koyduğu temel bir problem alanı olarak belirlemekte ve Sunar (1999: 11-12) bu ayrımın teorik temelinde pozitivizm ve yorumsamacılık ikileminin bulunduğunu ve bu ayrımı doğal ve sembolik toplum modeli ayrımı olarak adlandırmayı tercih ettiğini ifade etmektedir.

Bu iki ayrımdan biri olan doğal toplum modeli “(...)toplumsal yaşamı oluşturan ilişkiler örüntüsünü doğal itki ve veya zorunluluklara tepki olarak gelişen pratik mantığın temellendirdiği bir düzenleme olarak ele almaktadır. Bu nedenle, toplumsal yaşamın içerdiği düşün, değer ve anlam sistemleri pratik neden ve etkinliklerin bir türevi olarak çözümlenmekte veya pratik ilişkilerin bir yansıması, tasarımı (representation) olarak algılanmaktadır” (Sunar, 1999: 14).

Buna karşın “sembolik toplum görüşü düşünsel sistemlerin doğal zorunluluk ve itkilere, pratik etkinlik veya pratik mantığa indirgenmesine karşı çıkmaktadır. Bu görüş açısından, toplumsal yaşamı oluşturan ilişkiler doku-su gerçekte sembolik bir nitelik taşır, temelde bu ilişkiler sembolik mantık ve nedene dayanır (...) Sembolik belirlemeden bağımsız bir eylem, refleks veya hayvansal güdü niteliğini taşımaktan öteye geçmez. İnsan türüne özgü her etkinlik türü sembolik bir temele dayanır” (Sunar, 1999: 14).

Daha pratik bir kavrayış için ifade etmek gerekirse, doğal toplum modeli toplumu, maddi doğanın bir uzantısı olarak gören ve bu nedenle tıpkı maddi doğanın doğa yasalarına tabi bir düzenlilik içinde olduğu yönündeki düşüncelere paralel olarak insan ve toplum için de geçerli olan doğal toplum yasalarının var olduğunu öne sürmektedir. Buna karşın sembolik model ise toplumu, doğadan farklı biçimde dışsal olarak oluşturulmuş bir düzene tabi olmayan, bunun yerine akıl, irade ve anlamla bizzat insan fail tarafından kurulan bir varlık düzlemi olarak görmektedir.

“Konumuz açısından önemli olan insan/doğa farklılaştırması en güçlü biçimde, kişisel düzeyde Sokrat, siyasal düzeyde Platon tarafından yapılmıştır” (Sunar, 1999: 59). Sokrat’ın kendinden önceki doğa felsefecilerinden farklı olarak doğayı sorgulamak yerine insana yöneldiği ve insan yaşamının temel anlamını sorguladığı bilinmektedir. Ona göre temel mesele ahlâki, iyi bir yaşam sürdürmektir ki bu da her şeyden önce toplumsal yaşam çerçevesinde söz konusu olmaktadır. Ahlâki, etik normlar da, siyasetin hedeflediği toplumsal düzenlemeler de; insanın fail karakterini ciddiye alan, onun faillik yetisini kabul eden ve hatta sorumluluk yükleyen görüşlerce önem kazanmaktadır.

“Platon’a göre toplumsal yaşamı temellendiren neden pratik değil, teoriktir, eros değil logos’tur. Teori ve logos, tutkuları temsil eden eros ve pratiğin karşıtları olarak, bilgi ve akli temsil ederler (...) Eros kargaşayı ve hiçliği, logos ise düzeni ve varlığı temsil ederler. Bu nedenle, Platon logos’un bütün

gücünü eros'a karşı seferber eder (...) Logos'dan bağımsız bir toplum, kap-tansız bir gemiye benzer. Yönsüz bir gemi gibi toplum da sonsuzluğun içinde kaybolup gider" (Sunar, 1999: 62-63). Platon toplumu, akıl vasıtasıyla düze-ne girmesi gereken bir yapı olarak görmekte, bireysel tutkuların tahrip edici yönlerinden doğan kaosu da ancak akılla düzenlenmiş bir toplumsal yaşamın dengeye getirebileceğini düşünmektedir. Bu görüş de Sunar'ın (1999) dile getirdiği inşa olarak algılanan, sembolik toplum görüşüyle uyumludur.

Aristo ise, aile ve ev anlamına gelen Oikos'u özel yaşam, siyasal toplu-luk anlamına gelen Polis'i ise kamusal yaşam olarak değerlendiriyor ve bu iki düzeyi birbirinden ayırıyordu. Oikos'un varlık nedeni, yeme-içme, barınma, üreme gibi ihtiyaç ve arzular iken, polis'in varlık nedeni ise düzendir. Oikos yaşam için gerekliken, iyi yaşamı sağlayamaz. Bunun için polis gereklidir. Oikos fizyolojik, biyolojik bir zorunluluktur. İnsan ancak Polis içinde organi-ze hale geldiğinde hayvani tarafını aşar ki Aristo bunu meşhur zoon politikon sözüyle ifade eder. Zoon politikon, siyasal yaşam içinde insanlaşan ve benli-ğine erişen hayvan demektir (Sunar, 1999: 65-66). Görüldüğü gibi Aristo'nun da, toplumun iradeyle düzenlenme karakteristiğine vurgu yapan sembolik, inşacı toplum karakterine uyumlu görüşler ortaya koyduğu anlaşılmaktadır.

Siyasal teorinin önemli isimlerinden olan Thomas Hobbes da toplumu doğa halindeyken kargaşaya maruz kalan insanın ürettiği bir düzen olarak görmektedir. Bu anlamda doğa bilimleri ile formel bilimleri karşılaştıran Hobbes, fizikçinin, düzenini kendi kurmadığı bir dünyayı dışardan açıkla-mak üzere bir bilgi sistemi oluşturduğunu düşünmekte ve fizikçinin maddi dünyanın işleyiş ilkelerini değiştiremeyeceği tespitini yapmaktadır. Ancak toplum Hobbes'a göre insanın kurduğu bir düzen olarak, insan tarafından içerden anlaşılabilir ve değiştirilebilir. Bu yüzden Hobbes'ın düşüncesinde geometri ve toplum yapay bir nitelik taşımaktadır. Burada önemli nokta, doğa ile geometri nasıl kopuksa, doğa ile toplum da aynı şekilde kopuktur (Sunar, 1999: 73). Ancak Sunar, bütün bu çözümlemelere rağmen bireyin düzenle-meler yapan eylemini yine bireyin kendi doğasında var olan çıkar duygusu-na bağlayan Hobbes'ın son kertede doğal toplum modeline dâhil olduğunu "Hobbes'ın çıkış noktasından ele aldığı yaratıcı teorik güç, bitiş noktasında insan doğasına boyun eğmiştir. Hobbes'ın geometriyi örnek alarak siyasal teoriye tanıdığı sembolik güç, yine Hobbes'ın sembol öncesi toplum ve bilgi anlayışında yitirilmiştir; tam anlamıyla ve günlük bir deyimle, 'dağ fare do-ğurmuştur'" sözleriyle ifade etmektedir (Sunar, 1999: 79). Kısacası Hobbes'a göre, doğadan kopuk olan toplum, bireyin düzenlemelerine hem açık hem de muhtaçtır. Madde dünyasında olduğu türden, doğal olarak işleyen yasalara tabi bir toplum da, toplumsal düzen de Hobbes'a göre söz konusu değilken, Hobbes bütün bu mekanizmayı -Sunar'ın da belirttiği gibi- çıkarıcı insan do-ğasına bağlamak suretiyle yazılım veya senaryo dışı, özgürce eyleyen ve top-lumunu inşa eden birey fikrinden uzaklaşmaktadır.

Her ne kadar Hobbes'ın insan doğasına ilişkin kötücül imajınasyonuna karşı çıksa da benzer şekilde Locke da siyasal ve toplumsal düzeni insanda doğal olarak var olduğunu ileri sürdüğü istek ve arzuların fonksiyonu olarak görür (Sunar, 1999: 97). Özetlemek gerekirse doğal durumdan toplum düzeyine geçişi zımni bir sözleşmeye dayandıran bu düşünürler, geçişi sağlayan amili sonuç olarak birey iradesi yerine bireyin doğasına atfettikleri çıkara veya faydaya bağlamaktadırlar. Ancak burada belirtmek gerekir ki, insan gerçekliğinin çıkar veya fayda temelinde açıklanabilecek eylemleri kadar bunlarla açıklanamayacak eylemleri, eğilimleri, tutumları veya değerleri de vardır.

Swingewood da sosyolojinin gerçek öncülleri içinde andığı Vico'nun, Hobbes ve Locke'tan hatta Aristo'dan farkını, onun insan doğasının saf ve değişmez olduğu yönündeki görüşü reddetmesi olarak göstermektedir. Vico'ya göre insan toplumu, eylemin ürünü olarak tanımlanan insani ilişkiler ile tarihsel ve toplumsal kategorilerden oluşmaktadır. Toplum ve insan doğası, Vico'ya göre dinamik kategorilerdir (Swingewood, 1998:24-26). Dinamikliği açmak gerekirse, çeşitli faktörlerle (değerler, çevre, zaman, uzam vs.) etkileşimi nedeniyle değişken, öngörülmesi güç, seçimli ve keyfi birey eylemi, toplumu da maddi doğadan farklılaştırdığı ifade edilebilir.

Kessler sosyolojide belirginleşen iki gelenekten ilkinde Comte gibi sosyolojiyi bir tarih felsefesi olarak değerlendiren, insanlığı belirli bir anlam ve işleyişi olan tarihsel süreç içinde konumlandırma eğiliminin belirginleştiğini ifade etmektedir (Kessler, 1985: 2). Sosyolojiyi yapısal çerçevede değerlendiren bu görüş temelde birey etkinliğinin toplumsal yapıların inşasındaki rolünü göz ardı etme eğiliminde olduğuna yönelik güçlü bir kabul olduğu söylenebilir.

Comte, nasıl ki bir geometrik alanın çizgilere, noktalara indirgenmesi hatalı olursa, aynı şekilde toplumun bireylere indirgenmesinin de hatalı olacağını düşünmektedir Comte sosyolojinin işlevini, birbiriyle bağlantısız malzeme yığınınından biyoloji ilkeleri aracılığı ile toplumsal yaşamın yasalarını bulmak olarak tariflemektedir (Comte, 1851, 1830, akt. Bottomore ve Nispert, 1990:574-576).

Diğer yandan Bottomore ve Nispert (1990:574-576) Durkheim'in da analitik bireyciliğe karşı olan tepkisinin Comte kadar kesin ve sert olduğunu ifade etmekte ancak Durkheim'da, Comte'dan farklı olarak sosyal psikolojik bir boyutun olduğunu belirtmekte ve Durkheim'ı sonsuz bir determinizmi savunmak ve tek tek bireylerin varlığını görememekle suçlamanın en azından çarpıtma veya abartma olarak nitelendirilebileceğini ifade etmektedirler.

Benzer şekilde Coser (2011:128) olgun Durkheim'ın toplumsal olgular ve ahlâki kuralların bireylerden bağımsız şekilde bulunmaya devam ettiklerini düşünmesine rağmen bunların bireylerin bilinçlerinde içselleştikleri ölçüde davranış belirleyen bir kılavuza dönüştüğünü düşündüğünü ifade etmekte-

dir.

Dolayısıyla daha detaylı çözümlemelere inildiğinde yasacı, pozitivist toplum görüşünün katı temsilcisi olduğu düşünülen filozof ya da sosyal bilimci veya sosyologlar da bile, bireye bir şekilde irade atfı yapıldığı yönündeki değerlendirmelere ulaşıldığı aşikârdır.

Poloma, kendisine göre doğru olmamakla birlikte; sosyolojinin doğa bilimlerinde olduğu gibi nötrlük ve yansızlık amacına sahip bir bilim olduğu yönünde bir algının yirminci yüzyıl Amerikan sosyolojisinde idealize edildiğini ifade etmekte, ayrıca kendi ifadesiyle bir aldatmaca olarak yorumladığı değerlerden arınmış bir sosyoloji mitinin egemen olmasıyla insan ve toplumun doğasına ilişkin farkların sosyolojide göz ardı edildiğini belirtmektedir (Poloma, 1993:13-14). Değerlerden arınmış ve doğa bilimleriyle eşitlenmiş bir Amerikan sosyolojisi anlayışı, daha önce ifade edildiği gibi insan eyleminin düzenleyici ve reforme edici niteliğini göz ardı eden bir insan ve toplum tasavvurunun sosyolojide evrensel olarak güçlenmesinde etkili olmuştur. Bu durumun özellikle batı dışı toplumların toplumsal düzenlerini reforme etmeye yönelik kendi çabalarının aleyhine ideolojik yapılara da güç verdiği ayrıca belirtilmelidir.

Giddens'a göre avcı ve toplayıcı toplulukların kültürlerini incelemenin, bugünün insanlığına vereceği asıl katkı; bugünün toplumlarında var olan ancak avcı ve toplayıcı toplumlarda olmayan kurumlardan hareketle toplumsal yaşamda ortaya çıkan kurumların doğal kurumlar olmadığını göstermesi olacaktır. Yani kurumları belli bir doğal prensibe göre işleyen yapılar olarak değil, yer ve zaman göre ortaya çıkabilecek topluluğa özel yapılar olarak görmek daha yerindedir (Giddens, 2005:31). Kısacası kurumlar ya da diğer sosyolojik yapıları, doğal bir düzenin parçası olarak ve zorunlu olarak oluşacak yapılar olarak değil, bireylerin güncel yaşamlarında gerek gördüğü durumlarda inşa ettiği yapılar olarak görmek yerinde olur.

Doğan, antikçağ ve ortaçağda evrensel yasalar ve düzenlemeler hatta metafizik mahiyette kavranan toplum fikrinin sosyolojiye çağdaş bir katkı vermediğini, çünkü verili bir toplumsal yaşamın pasif parçası olmanın toplumsal yaşamda dayanışma bilinci gelişmesini sağlayacak bir bilincine katkı getirmedeğini ifade etmektedir (Doğan, 2012: 30). Yani dayanışmalı ya da diğer problemlerini çözebilmek adına toplumsal bütünlüğün belli ölçüde dışına çıkarak birey olarak insan failin meşhur rolünü icra edebilmesi için birey olmaya ihtiyaç vardır. Modern çağlar bu ihtiyacın en fazla kavrandığı zamanlar olarak ifade edilebilir.

Dönmezer (1999:232) doğayla toplum arasındaki farkı anlamak bakımından; doğanın yasalarına uymanın zaruri olduğunu, ama toplum yasaları için böyle bir zaruretin söz konusu olmadığına vurgu yapmaktadır. Dönmezer'in, anlatılması ve kavranması nispeten zorluk içeren bu konu hakkında kullandı-

ğı ifadeyle, meseleyi iyi çözümlendiği ve karmaşayı ayıklayıcı bir vurgu yaptığı söylenebilir. Doğa yasasının kararlı yapısı, aksi durumların ihtimalini bile ortadan kaldırırken, söz konusu toplum olduğunda doğadaki gibi olasılıkları yok eden kesin veya kararlı durumlardan söz etme olanağı kalmaz. İnsan fail öylesine karmaşık olasılıklara göre davranma ihtimalleri barındırır ki insan ve toplum gerçekliği için doğadaki gibi netlik söz konusu olamaz.

Kessler'e göre (1985: 14) toplum kavramı, tesadüfi, kanla oluşmuş bir bağlılığın ötesinde bir arada olmaya ve biraradallığı güçlendirmeye yönelik akli gereklilikleri yerine getirmeye hazır bireylerin bütünlüğünü ifade eder. Akılın rol oynamadığı bir toplumsal düzenin uzun ömürlü olması Kessler'e göre mümkün değildir.

Bu noktaya kadar yapılan değerlendirmeler ışığında denilebilir ki, her ne kadar pozitivizmin insan ve toplum tasavvurunun egemen olduğu çözümlenmeler erken dönemde baskın bir karakteri ifade etse de reforma, biçimlendirmeye veya inşaaya olanak tanıyan bir toplum tasavvurunun sosyal bilimde ve sosyolojide giderek daha güçlü ve etkili hale geldiği söylenebilir.

Toplumun ne olduğu konusunda bir problem daha vardır ki o da toplumun birey yaşamı açısından gerekliliğinin sorgulanmasıdır. Varsayımsal olarak en azından toplumun varlığı sorunsallaştırılabilir mi? Toplum -ya da toplumsal yaşam veya topluluk yaşamı, kısacası insan birlikteliği biçiminde formlaşmış herhangi bir toplumsal bütünlük veya biraradallık biçimi- olmazsa olmaz mı? Gündelik yaşamda ortalama bireylerin aklından geçmeyecek ya da geçse bile edebi veya sanatsal bir etkinliğin konusu olacak bu sorular, toplumsal yaşamın birey açısından taşıdığı önemi anlamak adına felsefi ve sosyolojik olarak cevaplanması hem önemli hem de oldukça faydalıdır.

Baykan Sezer, toplumun tartışma öncesi (toplumun hazır, orada öylece duran, mutlak, değişmez, evrensel bir varlık olarak görülmesi, çözümlenmesine gerek bile duyulmaması), verili, mutlak bir varlık olarak kabul edilmesine karşı çıkmaktadır (Sezer, 2005:124). Toplumun varlığı o kadar kanıksanmıştır ki, ortalama düşünsel gayret içindeki bireyler dahi toplumun neliği, niteliği veya gerekliliği konusunda bir bilinç oluşturmamaktadır.

Bu bakımdan Sezer, insanlığın başından bu yana toplum halinde yaşamasının, toplumun doğal, insan iradesiyle oluşmaktan ziyade insan iradesinin dışında gerçekleşen bir varlık olduğunu göstermediğini aksine bireysel olarak yaşam zorluklarının üstesinden gelemeyen insanın toplumu bir çözüm olarak kurguladığını ifade etmektedir (Sezer, 2005: 126). Bilinmelidir ki, toplum yukarıda ifade edilemediği gibi yaşamsal sorunlara bir çözüm ürettiği sürece anlamını muhafaza edecektir. Çözüm formülasyonundan uzaklaşmış bir toplumu, sürü, yığın, kalabalık, kitle gibi sosyolojik terminolojinin diğer kavramlarıyla ifade etme ihtimali belirir.

Sezer (2005: 126), insanın doğada donanım bakımından en yoksul varlık olduğunun bilindiğini, bu yüzden insanın doğayla tam bir uyumunun olmadığını ifade etmektedir. Bu anlamda toplum yaşamı da doğanın ürünü değil, doğaya karşı insanın bir çözümdür. Buradan da anlaşılacağı üzere, insan türünün zorlu doğa koşulları karşısında elindeki tek donanımının, onu türlü sorunlar karşısında türlü çözümler üretmesi konusunda mahir kılan aklı, iradesi olduğu ifade edilebilir.

Donanım yoksunu insan, çok yönlü bir varlık olması nedeniyle aynı zamanda çok çeşitli ve değişken ihtiyaçlara da sahiptir ki, bu ihtiyaçları karşılayabilmesi için toplumsal yaşamın zarureti ortadadır. Sezer'in sözünü ettiği çözüm de Durkheim'ın dayanışması da hep bu zarurete işaret eden kavramlardır. İnsan toplumsal yaşama muhtaçtır. Aristo'nun meşhur klişesi zoonpolitikon da insanın bu çözümcü karakterine gönderme yapmaktadır. Diğerlerinin aksine sadece insan çözüm ve düzen tasarlamak zorunda olan hayvan ya da biyodur veya canlıdır.

Bu mülahazalar toplumun ne olduğu ve neden var olduğu ya da var olması gerektiği konusunda temel bir takım tespitleri ve akıl yürütmeleri ortaya koymaktadır. Toplum, birey gereksinimleri nedeniyle vardır ve onu etkin bir şekilde yaşam mücadelesine sayısız çözümler sunmak üzere var eden yine birey ve eylemidir. Ancak mesele sadece bir var olma sorunu değil, onun ötesinde varlık olarak ortaya konan toplumun niteliği meselesidir. Anlaşılacağı üzere topluma ilişkin bu nitelik meselesi, konuyu 'toplum düzeni' ya da 'toplumsal düzen' diye ifade edilen kavramlara götürmektedir.

2. Toplumsal Düzen Meselesi

Bottomore, davranışın düzenlenmesinin iki yolu bulunduğunu bunların ise cebir (şiddet) yani güç (zor) kullanımı ile toplum üyelerince benimsenmiş edim kurallarının oluşması olduğunu belirtmektedir. Özellikle zor kullanmanın dışında normların oluşması vasıtasıyla –bu aynı zamanda sosyal kontroldür- birey ve gruplar arasındaki çatışmalar çözümlenir, toplumsal bütünlüğün dayanışması hem sağlanır hem de muhafaza edilir (Bottomore, 2000: 241). Demek ki toplumun düzenlenmiş olması, onun çatışmalardan, gerilimlerden arınmasını sağladığı gibi dayanışmanın hem inşasına hem de sürdürülmesine hizmet etmektedir. Bu da yaşamı sürdürmek, mücadele etmek, hayatta kalmak diye ifade edilen birey hedeflerine hizmet eden en gelişmiş çözümdür.

Durkheim, toplumsal düzenlemelerin yıkıldığı bir durumda, bireylerin davranışları üzerindeki toplumsal denetimin ortadan kalkacağını, böylelikle bireylerin zorluklar karşısında kendi becerileri ile baş başa kalacağını ifade etmektedir. Bu durumu anomi kavramı ile açıklayan Durkheim, anomi kav-

ramının, insan arzularının artık ortak normlar tarafından düzenlenemediği ve kendi amaçlarının peşinden koşan bireyin ahlâki bir rehberlikten mahrum kaldığı durumlara gönderme yaptığını ifade eder (Coser, 2011: 130). Anomiye besleyecek bir düzensizleşme eğilimini de açığa çıkaracak ahlâki bir normsuzluğun üstesinden gelmek için toplumda yaygınlaşmış bir düzenleme iradesine ihtiyaç var denilebilir. Bu anlamda elbette ki siyaset kurumunun sorumluluğu büyüktür.

Sorokin de her ne kadar bir toplumun tam anlamıyla bütünleşemeyeceğini veya parçaların total bir uzlaşısının mümkün olmayacağını düşünse de zihniyet olarak ifade ettiği toplumsal ilkenin sayesinde toplumda bütünleşmemiş parçaların kaosunun kozmosa çevrilebileceğini ifade etmektedir (Coser, 2011:404). Bu noktada zihniyet kavramının bilişsel ve iradi temelini fail insan gerçekliğiyle ilgisini vurgulamaya gerek yoktur. Ayrıca bu tespitten kaosu asgari ölçülerde kozmosa çevirmenin toplumsal yaşam açısından ne kadar elzem olduğu da anlaşılmaktadır.

Simmel, toplumun özü olduğunu düşündüğü formlar vasıtasıyla, bireylerin birlik haline geldiğini, böylelikle sevginin, amaçların ve eğilimlerin toplumsal bir nitelik kazandığını ifade etmektedir (Swingewood, 1998:168). Formlar bu anlamda insan failin ortaya koymaya meyilli olduğu davranışların toplumsallaşmasını sağlamaktadır. Bu toplumsallaşmanın aynı zamanda düzen içinde bir toplumsal yaşamın varlığını da mümkün kıldığı ifade etmek gerekir.

Park dahi biyotik düzenin özelliği anlamında insan topluluklarının doğadaki ilkelere tabi ve o ilkeler eşliğinde anlaşılabilirliğini öne sürmesine rağmen, insan varlığı için biyotik düzen dışında ahlâka dayalı bir toplumsal düzenin varlığını kabul etmektedir (Coser, 2011: 321). Robert Ezra Park veya bu çalışmada ele alınan pozitivist sosyoloji geleneğinin Comte veya Durkheim gibi daha meşhur temsilcilerinde dahi temayül ortaktır: Doğal bir toplum algısına rağmen ahlâki temelde insana faillik atfının yapılması ve toplumu düzene koyma sorumluluğunun bireye/insana yüklenmiş olması...

Toplumsal düzenin sağlayıcısı olan birçok faktöre değinme olanağı elbette vardır. Ancak bu çalışmada politika, din, eğitim, ekonomi gibi düzeni sağlayıcı faktörler arasından özel olarak ahlâk faktörüne odaklanılmaktadır. Sosyal ahlâkın düzenli, sağlıklı, huzurlu, sürdürülebilir bir toplumsal yaşam açısından önemi açıktır. Bu çerçevede, varlığını düzen içinde sürdürmesi gereken toplumun bu kaliteye ulaşması açısından ahlâki/etik seviyeye yönelik değerlendirmeleri ele almak yerinde olacaktır.

3. Toplumsal Düzen ve Ahlâk İlişkisi

Toplumsal düzen, pek çok unsurun oluşturduğu, toplumu bir arada tutan görünmez kuralları da kapsayan, aynı zamanda hukuk, din, felsefe, ekonomi

gibi diğer disiplinlerin de doğrudan ya da dolaylı konusu olan çok katmanlı soyut bir kavramı işaret eder. Toplumsal düzenin unsurlarından biri olan ahlâkı, mütemadiyen yenilenen toplumu ve ahlâkın nasıl anlaşılması gerektiğini tartışmaya açmak, toplumsal düzen-ahlâk ilişkisinin “ahlâki dayatma” şeklinde yorumlanmasının önüne geçmek, özgürlüklerin ve ötekinin anlaşılması anlamı da taşır. Mehmedoğlu'nun belirttiği gibi: “Evrensel olan, kendisi olarak bireyin özgünlüğünü koruyup sorumluluğunun farkında olan bir ‘Ahlâk kişisi’ olmasına ihtiyaç duyar. Çünkü sadece gerçekten kendisi olan bireyler evrensel ve mutlak olanı yakalama şansına sahiptirler. Medeniyetler arası ve medeniyet içi düşünce kalıplarını genişleten, kendini art niyetsiz olarak ifade etme ortamı açan evrensel ve sivil bir erdem anlayışı, içsel-içdenetimli-bireysel bir ahlâki tutum ile mümkün gözükmektedir. Fakat bu ahlâk anlayışı doğal olarak, farklı kültürler içindeki değerlere göre değişik görünümler alabilir. Bu durum, kültürümüzde şekillenen bazı insani ilkelerin bize göre ve aynı zamanda temel evrensel ilkelere ulaşmamızı engellemeyecek biçimde yeniden üretilmesi gerekliliğini ortaya çıkarır” (Mehmedoğlu, Y., 2006: 166).

Ahlâk konusunda yapılan veya yapılacak olan tartışmalarda ahlâkın kaynaklarının veya dayanaklarının önemini özellikle belirtmek gerekmektedir. Ahlâki davranışın bireyin çevresinden mi kaynaklandığı, din ile mi şekillendiği, hukuki kaynaklarının mı olduğu kültürel aktarımın bir ürünü mü yoksa bireysel, psikolojik ve kişiliğe dayanan temelleri mi olduğu tartışlagelmiştir. Bireysel ahlâkın uzanımları bir bireyi ilgilendirmekle kalmaz, toplum içinde bireysel ahlâk sonuçlarının çığ gibi büyüme etkisine sahip olduğu söylenebilir. Kişi kendince “kötü” olduğunun bile farkında olmadığı ya da “kötü” olarak isimlendirmedeği bir şeyi ya da durumu iç dünyasında yaşayarak kendince bir iç denge kurabilir. Ancak bu durum, toplumsallaştığında “kötü” olan, “iyi” olan ya da olabilecek olana yaşama şansı vermez. Bu yönüyle bireyin ahlâki sorumluluğu elbette büyük önem taşır ancak; toplum tarafından kabul gören, normlara dayalı ahlâkın bireylerin ahlâklarının toplamından oluştuğu anlamına gelmez. Durkheim'ın ifadesiyle böyle bir kabul, soyut bir toplum varlığını anlamaya çalışırken yetersiz kalmaktadır. Böyle bir anlayışta toplum sadece dışsal anlamda bir araya gelmiş, bir bireyler topluluğuna verilen kolektif isimden ibaret olacaktır:

“Eğer toplum bireysel iradelerin matematiksel bir toplamından başka bir şey değilse, bu durumda toplumun doğasının değişip, yepyeni bir görünüme bürünmesi için bu bireylerin bir araya gelerek böyle bir karar almaları yeterli olmak durumundadır. Oysa günümüzde herkesi bir araya getirdiğimizi varsaysak bile fizik yasalarını değiştirebilmek mümkün değildir.” (Durkheim, 2004: 221)

Bireylerin ahlâki davranışlarını yönlendirme açısından hedefler koyan soyut bir tanımlamada toplum, bir taraftan birey ve gruplar arasında eşitlik yaratmaya, diğer yandan da bütün fertlerini belli bir ahlâk disiplini için-

de yetiştirmeye çalışan bir yapıyı işaret eder. Güngör'e göre toplumsal yapı içinde çarpışan menfaatlerin toplum düzenini bozmaması için -her ne kadar tam anlamıyla ulaşılamayacak bir ideal olsa da- insanların yükselme ve refah yollarının mümkün olduğu kadar açılması ve toplumun bu hedefe ulaşmaya çalışması gerekir (Güngör, 1998: 102).

Bireysel ve sosyal ahlâkın buluştuğu, karşılaştığı noktada ise sübjektif bir tanımlamadan yola çıkarak "ahlâki" olanın tanımı ve toplumsal dayatma ile karşılaşma olasılığı ortaya çıkar. Toplumsal dayatmanın olumlu ve olumsuz iki yönü bulunmaktadır. Bu açıdan ele alındığında toplumsal karşılaşmalar bireyin hayatını ahlâki olan ve olmayan açısından dengeler. Ahlâki olan, toplumsal barışı güçlendiren, birlikte yaşamayı ve toplumsal düzeni kolaylaştıran, bireysel hak ve özgürlüklere yaşama şansı verendir. Ancak topluma "bu ahlâkidir", "bu ahlâki değildir" şeklinde bir dayatmanın bireysel özgürlükler açısından tartışmalı olduğu açıktır (Konuk Kandemir, 2023: 10). Bu bağlamda, *Hukuk, Özgürlük ve Ahlâk* eserinde Hart, "belli bir davranışın ortak standartlara göre ahlâka aykırı olması, bu davranışı hukuk tarafından cezalandırılabilir kılmayı meşrulaştırmaya yeterli midir, kendi başına ahlâki dayatmak ahlâken caiz midir, kendi başına ahlâksızlık suç olmalı mıdır" sorularına cevap arar (Hart, 2000: 15' den akt, Hatipoğlu Aydın, 2021: 1484).

Ahlâk, ahlâki anlamı olan her eylemde oluşturulan, korunan, genişletilen ve savunulan ahlâki özerkliği ifade eder (Yüksel, 2015: 20). Aynı zamanda normatif ahlâk, insanlar arası ilişkilerde uyulması beklenen kuralları ve yapılması gereken görevleri belirtir ve bu sebeple bir ahlâk tasnifi olarak "birey ahlâki"ndan sözetmek gerekir (Aktan, 2009: 40). Öte yandan ahlâk toplumsal düzenin bir unsuru olup, toplum içinde oluşmuş örf ve adetler, değer yargıları, normlar ile oluşan, toplumdan topluma ve hatta zamana uygun olarak değişebilen, "Belli bir yer ve zamana özgü olarak iyi davranışlarla kötü davranışların tanımlarını yapan ve kurallarını koyabilen bir bilim" (Doğan, 2014: 114) olarak tanımlanan, Türk Dil Kurumu sözlüğünde yer aldığı şekliyle "bir toplum içinde kişilerin uymak zorunda oldukları davranış biçimleri ve kuralar"dır (<https://sozluk.gov.tr/>, erişim tarihi 14.10.2023).

Daha önce de değinildiği gibi farklı ahlâk tanımlamalarında ve tartışmalarında "toplumsal düzene yapılan vurgu" dikkat çekmektedir. Ahlâk, bireysel açıdan ele alındığında iyi, güzel, doğru, gibi nitelendirmelere karşılık gelir. Bireylerin hayat örgüsü, kültürel birikimleri, inanma biçimleri ve hatta fiziksel yeterlilikleri (zekâ düzeyleri, anlama biçimleri) çerçevesinde her bir bireyin dünyasında farklı bir anlam içeren; diğer yandan kötü, çirkin, yanlış olanın da tanımlandığı bir değerler bütünü olarak karşımıza çıkar. Bireysel açıdan ele alındığında ise ortak bir tanımlama yapmanın güç olacağı açıktır. Ahlâk kuralları evrensellik açısından "objektif "ve "sübjektif" ahlâk şeklinde tasnif edilir. Objektif ahlâk, evrensel ahlâki normların olabileceğini, sübjektif ahlâk, tam tersini savunur. Bir diğer sınıflama ise "mutluluk ahlâki"

(eudaimonism) ve “ödev ve sorumluluk ahlâkı”dır. Mutluluk ahlâkı, insanın mutluluğunu esas alan bir ahlâk felsefesidir. Ödev ve sorumluluk ahlâkı ise insanların kendi mutlulukları peşinde koşmalarının ahlâki bir davranış olmayacağını, toplumdaki sorunlara karşı da ilgili ve duyarlı olmaları gerektiğini savunmaktadır. Diğer bir sınıflama ise “dinsel ahlâk” ve “laik ahlâk” şeklindedir. Laik ahlâk, “rasyonalist ahlâk”; dinsel ahlâk ise “ilahi ahlâk” olarak adlandırılmaktadır (Aktan, 2009: 41).

Farklı disiplinlerin kendi perspektiflerinden ele aldıkları tanımlarda ahlâk, din bilimine göre; değişmez, evrensel nitelik taşıdığı düşünülen kurallar ve davranışlar bütünüdür. Felsefi olarak, mutlak olarak iyi olduğu düşünülen veya belli hayat tarzlarından kaynağını alan davranış kuralları bütünüdür. Psikoloji açısından toplum tarafından kullanılan bir davranış standardıdır. Toplum bilimi açısından ise ahlâk bir toplumun belirli bir döneminde bireysel ve toplumsal davranış kurallarının tamamıdır. Ahlâk, maddi ve manevi davranış kalıplarını içeren değerler-normlar-kurumlar zinciridir. Bu zincir, bireyin kendine, içinde yaşadığı topluma ve o toplumdaki irade biçimine karşı davranışlarının niteliğini ve istikametini belirlemektedir. (Çıfci, 2016: 66).

Tartışmanın sınırlarını belirlemek açısından etik ve ahlâk arasındaki ayırmadan söz etmek gerekirse etiğin, ahlâktan, toplumsal alanda geçerli normlar bütünü olmasıyla, belirgin biçimde ayrıldığını belirtmek gerekir. Etik, doğru davranmanın ölçüsü olan ahlâktan farklı olarak, bir bilgi alanıdır. (Yıldız N., 2012: 25). Bu bilgi alanı bir yandan etiğin felsefi teorik sorunlarını diğer yandan etiğin kendine özgü normatif yanını, insanların eylem ve davranışlarını ele alır. Ahlâk fenomeninin inceleme alanı olarak etik, pratik bir etkinlik alanı olan ahlâki teorik açıdan incelemeyi mümkün kılan bir felsefe disiplinidir (Özlem, 2010). Bu anlamda ahlâk felsefesi veya etiğin, doğru eylemin ve en iyi yaşam tarzının ne olduğunu belirleyip pratiğe uyarlamaya çalıştığı söylenebilir (Çilingir, 2014: 714). Etik doğru ve yanlış davranışın teorisi iken, ahlâk bu teorilerin uygulamasıdır. Şöyle ki etik; bireyin belli bir durumda ifade etmek istediği değerlerle ilişkiliyken, ahlâk bu değerlerin uygulamasıyla ilgilenmektedir (Aktaş, 2014: 24).

Toplum, ortak bir ahlâki birlik veya değer sistemi üzerine inşa edilir. Bu değerler, toplumun normlarını oluşturur. Bu değer sistemi, insanların davranışlarını düzenleyen bir kılavuz olarak yol gösterici olmaktadır. Ahlâki değerler, dürüstlük, adalet, saygı, cömertlik gibi kavramları içerebilir ve bu değerler toplumun işleyişini süreç içerisinde şekillendirir. Bireylerin bu ahlâki değer sistemi etrafında bir araya gelmeleri, toplumsal bir dayanışma ve sorumluluk duygusunu teşvik eder. Ahlâki değerlerin toplumun işleyişine olan katkısı, toplumun sağlığı ve istikrarı için önemlidir. Mehmedoğlu'nun belirttiği gibi: “Değerler, bir yandan bireylerin farklı değerlere yükledikleri önceliklerle onların mizaç, kişilik, sosyalleşme deneyimleri, hayat tecrübeleri, çevresel kültürleri ve dini inanç ve tutumlarını yansıtırken; diğer yandan

da genelde toplumları anlamada önemli bir işlev icra ederler” (Mehmedoğlu, A. U. 2006: 290). Toplumsal değerler, bir toplumun idealize ettiği soyut ilkeler veya genelleşmiş ahlâki inançlar olarak tanımlanabilir. Din kuralları, ahlâk kuralları, örf ve adetler, görgü kuralları ve hukuk kuralları gibi toplumsal normlar, bu değerlerin yansımasıdır. Toplumsal normlar, toplumun kabul ettiği ve etmediği davranışları belirler, bir nevi ideal davranış kuralları olarak işlev görür. Ancak, toplumda sergilenen davranışların her zaman bu ideal normlara tam olarak uygun olduğunu söylemek zordur. Pratikte, bireylerin davranışları her zaman bu normlara tam olarak uymayabilir, bu da toplumsal düzenin karmaşıklığını yansıtır (Yüksel, 2015: 19).

Bireyler, toplumun kurallarının temelini oluşturan değerleri, gelenekleri, görenekleri ve inanış biçimlerini, yaşadıkları ilk çevre olan ailelerinde öğrenmeye başlarlar. Bu öğrenme süreci, bireylerin toplumsal normlara ve değerlere uyum sağlamalarını sağlar. Yıldız (2017:102) tarafından vurgulandığı gibi, bu değerler, bireylerin davranışlarını yönlendirir, sınırlar, disipline eder ve toplum içinde birlik ve düzenin sağlanmasına katkıda bulunur. Toplum içinde bireyler, toplumsal hayatın ahlâki bir çerçeve içinde işleyişini sürdürmek, bunun sürekliliğini sağlamak ve insan ilişkilerini düzenlemek amacıyla birbirlerinin etkinliklerini değerlendirmektedirler. Toplum ahlâki bir birlik veya değer sistemi oluşturur ve bu birliği korumak için bireylerin bu değer sistemi etrafında bir araya gelmeleri sağlanır. Bu, bireyleri anonim olarak değil, ahlâki bir toplumsal birlik olarak bir araya getirir. Bununla birlikte davranış ile norm arasındaki uyumsuzluk veya uyum da kimi zaman toplumsal eşitsizliklere yol açmaktadır (Yıldız, 2017:106). Bu açıdan ele alındığında toplumsal düzen-ahlâk ilintisi ele alınması gereken bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Toplumsal düzenin temel unsurlarından biri olan ahlâk, “insanın bir amaca yönelik olarak kendi arzusu ile iyi davranışlarda bulunup kötülükten uzak olması ya da bir toplumda insanların uymak zorunda oldukları davranış kuralları” şeklinde tanımlandığından ahlâki değer aktarımı önem arz etmektedir (Aydın, 2011: 1). Toplum düzenini ve mutluluğunu sağlamayı amaçlayan kurallar bütünü olarak ahlâkın en temel amacı, insan ilişkilerinde davranışları belirlemek, en iyi hareket tarzını ve en iyi yaşam biçimini belirtip, insanları ideal anlamda mutlu etmektir (Aydın, 2011: 2). Erdemir’in deyişiyle ahlâk insanların doğruya ve yanlışa dair temel aldıkları esaslardan oluşur. Bu anlamıyla ahlâk, dinlerden beslenen aşkın bir karakter taşımıştır. Bu açıdan ele alındığında doğru ve yanlış olarak nitelendirilebilecek, evrensel olduğu kabul edilen birtakım esaslardan bahsetmek mümkündür. İnsanların ittifak ettikleri bu esaslar sadece akla uygun oluşlarından değil, aynı zamanda aşkın bir niteliğe sahip olmalarına yönelik inançlardır (Erdemir, 2012: 6).

İnsanlar arasındaki ilişkilerin yoğun olduğu sosyal hayatta düzen, çeşitli sosyal kontrol mekanizmalarıyla sağlanır. Bu mekanizmaların en etkili

olanlarından biri de hukuk ve hukuk normlarıdır. Hukuk, toplumun gerçekliğinden doğar ve bu gerçeklik içinde şekillenirken aynı zamanda toplumsal hayatı da şekillendirir. Hukuk, aynı zamanda devlet otoritesinden aldığı yetki ve güçle etkinlik kazanır. Bu nedenle hukuk, devlet ile sıkı bir ilişki içindedir. Devlet, hukuka şekil verirken, hukuk da devlete yetki ve yaptırım gücü kazandırır. Bu durum, hem hukukun kurumsal bir görünüm kazanmasına hem de devletin ahlâki ve toplumsal değerlerin korunmasına katkı sağlar (Sargın, 2009: 173). Toplumsal düzen, sosyal yaşamın bir parçasıdır insanların etik ve ahlâki değerleriyle derin bir ilişki içindedir. Bu düzen içinde, toplumun üyeleri arasında adil ve doğru davranışlarını şekillendirmek için yasalar ve kurallar oluşturulur. Devlet, toplumsal düzenin koruyucusu ve düzeni oluşturan irade olarak kabul edilir. Ancak toplumsal düzen sadece devletin bir ürünü değildir; aynı zamanda bireylerin etik ve ahlâki davranışlarına dayalı bir işleyiş biçimidir. Bu nedenle toplumsal düzen ve ahlâk arasındaki ilişki, insanların birbirlerine karşı nasıl davrandığına ve toplumun değerlerine olan mesafelerine dayanır. Ahlâki değerleri önemseyen bir toplum, adil ve sürdürülebilir bir toplumsal düzeni destekler (Yayla, 2019: 10).

Toplumsal düzenin ve istikrarın sürdürülmesi, geleneksel ahlâki kaynaklar, toplumsal müeyyide sistemleri ve modern toplum dinamikleri, değerleri ile uyumlu hale getirilmesi gereken karmaşık bir süreçle karşı karşıyadır. Özellikle modern toplumların, farklı yaşam tarzlarına ve bireylerin kişisel ahlâki yaklaşımlarına dayalı değer çeşitliliğine saygı duyma anlayışını benimsemesi, toplumların homojen bir ahlâki temel üzerinde birleşmesini zorlaştırmaktadır. Bu bağlamda, geleneksel toplumlar, dini veya geleneksel ahlâki inanç sistemi temelinde paylaşılan bir ahlâki ortak zemin bulunurken, modern toplumlar daha çeşitli ve özgür bir değerler çerçevesine sahiptirler. Bireylerin kendi ahlâki değerlerini ve inançlarını seçme ve değiştirme hakkının vurgulanması, toplumların daha heterojen bir yapıya sahip olmalarına ve farklı değerlerin bir arada varlığını sürdürmelerine veya sürdürmemelerine sebep olacaktır. Toplumun belirli bir kesimi tarafından benimsenmiş olan değer yargıları, yazılı kurallara aykırı olabilir ve tümüyle kabul edilmesi mümkün olmayabilir. Bu durumun temel nedeni, bu tür değer yargılarının zaman zaman toplumsal düzen yerine kaosa ve endişelere yol açabilecek olmasıdır (Yıldız, 2017: 101). Toplumun belirli değer yargıları, yazılı kuralların ötesinde, bazı kesimlerince kabul edilebilir ancak tamamen kabul edilemez ve bu tür değer yargılarının zamanla olumsuz sonuçlara yol açar. Bununla birlikte bu tür değer yargıları toplumsal düzen yerine kaosa ve endişelere neden olur. Bu noktada modern toplumlar için toplumsal düzenin ve istikrarın sürdürülmesi meselesinde yeni yaklaşımların geliştirilmesi gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Geleneksel ahlâki kaynaklar modern toplumların dinamik ve karmaşık doğasına uyum sağlayamamaktadır. Bu nedenle, toplumsal istikrarın korunması için bireylerin özgür iradelerine saygı duyan, değer çeşitli-

liğini kabul eden ve toplumun çeşitli kesimlerini kapsayan yeni yöntemler ve mekanizmaların geliştirilmesi gerekmektedir (Kılınç, 2015: 89).

Bir toplumun düzen ve intizam içinde hareket edebilmesi, tüm toplumsal normların birbirleriyle uyum içinde işlemesine dayanır. Sadece hukuk kurallarına dayalı bir toplumda, diğer kuralların etkinliğini yitirdiği durumda, ilişkilerin sağlıklı bir şekilde sürdürülmesi mümkün olmayacaktır (Güney, 2019: 159). Bu noktada hukuki düzenlemeler kadar etkili olan ahlâki normların da, yasal düzenlemelerin ötesinde bireylerin davranışlarına yön verdiği, toplum içinde bireyin ahlâki değerler ile dürüstlük, adalet, saygı, empati, sorumluluk gibi erdemlere sahip olmalarını teşvik ettiği söylenmelidir. Topçu'ya göre, ahlâk nizamı ve ahlâk, sadece bireyler arasındaki anlaşmalarla değil, aynı zamanda toplumun kendisini düzenleyen kuralları ve gelenekleriyle de yakından ilişkilidir. Topçu'ya göre, toplumun düzeni ve ahlâki, bireylerin ihtiraslarını kontrol altında tutma ve paylaşılan değerlere saygı gösterme yeteneğine dayanır. İnsanlar arasındaki sözleşim, sadece bireyler arasındaki anlaşmalardan çok daha derin bir anlama sahiptir. Bu sözleşim, toplumun varlığını sürdürmesi için gerekli olan kuralları, değerleri ve normları içerir (Topçu, 1970, s. 55-56'dan akt. Cihan, 2016: 4)

Ahlâki kurallar, din, hukuk gibi unsurlar, toplumsal düzenin ve dayanışmanın temel taşlarıdır. Bu unsurlar, bireylerin bir arada uyumlu bir şekilde yaşamalarını ve toplumun istikrarını korumasını sağlar. “Durkheim'e göre bireyin toplumun içinde uyumlu olması, birey ve toplum arasındaki denge- nin sağlanması toplumda bütünleşmenin gerçekleşmesi ile ilgilidir ve bunu sağlayacak unsurların başında ahlâki kod, din ve hukuk gelir.” (Yükselbaba, 2017: 200). Ahlâki kurallar, toplumun etik değerlerini pekiştirirken, din ortak bir kimlik duygusu yaratır. Hukuk ise adaleti korur, iş bölümü ve toplumsal dayanışmayı güçlendirir. Tüm bu unsurlar, toplum içindeki bireyler arasında denge ve uyumun sağlanmasına katkıda bulunur.

Toplumu oluşturan bireylerin ahlâki davranışlar sergilemeleri, tek başlarına yeterli olmayabilir. Çoğu zaman, toplumsal düzende gözlemlenen gayri ahlâki davranışlar ve eylemler için suçlu olarak bireyler gösterilir. Ancak bu bakış açısı eksik bir perspektife işaret eder, çünkü bireylerin davranışlarını etkileyen ana faktörlerden biri, bu davranışları düzenleyen kurallardır. İyi kuralların eksik olduğu toplumlarda, bireyler istemeden de olsa gayri ahlâki davranışlara yönelebilirler. Toplumsal düzende ahlâki davranışlardan bahsedebilmek için “sistem ahlâki”nın varlığı önemlidir. Sistem ahlâki, kuralların ve düzenlemelerin adil ve etik bir temele dayandığı bir ortamı ifade eder. Ancak bu temel eksik olduğunda, bireylerin ahlâki davranışlarda bulunmalarını beklemek zordur. Bu nedenle, toplumsal düzenin ahlâki bir temele sahip olması, bireylerin ahlâki davranışlarını teşvik etmek için kritik bir öneme sahiptir (Aktan, 2011: 80). Toplumsal düzen, ahlâki değerlerin temel alınmasıyla mümkün olur. Ahlâki meseleleri ele alırken sadece bireysel ahlâkla değil,

aynı zamanda toplumsal ahlâkla, ticaret ahlâkıyla, meslek ahlâkıyla, siyasi ahlâkla, medya ahlâkıyla, akademik ahlâkla ve çevre ahlâkıyla ilgili bilincin yaygınlaşması gerektiği ve bütüncül bir yaklaşım ile konunun ele alınması önem arz etmektedir (Aktan, 2011: 81).

Toplumsal düzen ve ahlâkla ilişkilendirildiğinde, dinin toplumun ahlâki değerlerini ve normlarını şekillendirmede önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Din, insanların davranışlarını etkileyerek toplumsal düzeni sürdürülebilir kılar ve ahlâki standartları belirler. Bu nedenle, dinin toplumsal değişim süreçlerindeki rolü, toplumsal düzenin sağlamlığı ve ahlâki temelleri üzerinde derin etkiler yaratır. Din ve toplumsal değişim arasındaki ilişki hem dini hem de toplumsal hayatın anlaşılması ve anlamlandırılmasında temel bir öneme sahiptir. Din, toplumsal düzenin ve ahlâki değerlerin korunması ve evrimi açısından önemli bir aktördür ve bu ilişki, insanlığın yazgısının bir parçası olarak sürekli olarak değişen toplumsal dinamiklerin anlaşılmasında yol gösterir (Okumuş, 2020: 60). Toplumsal düzende din, insanların içsel sıkıntılarını hem ifade etme hem de kontrol etme aracı olarak işlev görür. Kutlu'nun belirttiği gibi "Acımasız bir toplumsal düzende din, gerçek sıkıntıların hem dışı vurulmasının hem de ketlenmesinin aracıdır. Gerçek toplumsal dünyanın yanında, yanılısamalardan oluşan imgesel bir dünyanın inşa edilmesine ve bu imgesel dünyaya, öte dünyaya kaydırılmasına neden olmaktadır. Din, toplumsal düzene verilen bir yanittir. Bu nedenle toplumsal düzene dokunulmadan dinin kuramsal olarak çürütülmesi, insanın özgürleşmesini kendiliğinden getirmez" (Kutlu, 2020: 187). Öte yandan din, toplum içindeki ahlâki değerleri ve normları şekillendiren rolü ile ele alındığında, dinin kontrolünün belli bir kesim veya kişi ya da grupların eline geçmesi bir risk oluşturmaktadır. Bu nedenle toplumsal düzenin sağlıklı bir şekilde sürdürülmesi ve ahlâki değerlerin adil bir şekilde belirlenmesi için dinin kontrol altına alınmasını öne çıkaran görüşler bulunmaktadır (Yıldız, 2017: 103).

Ahlâk, toplumsal düzenin temel bir parçasıdır ve bir toplumun sağlıklı bir şekilde işleme için her bireyin ahlâki bir sorumluluğa sahip olması gerekmektedir. Toplumun bütünü, ahlâki değerlere saygı göstermelidir. Bu, eğitim ve din gibi faktörlerin etkisiyle geliştirilebilir, ancak bu faktörler de tek başına yeterli değildir. Bu, ahlâkın sadece hukuk, eğitim veya din tarafından dayatılmayacağını, aynı zamanda bireylerin içsel bir motivasyona ve toplumsal bir sorumluluğa sahip olmalarını gerektirdiğini göstermektedir. Bu nedenle, toplumsal düzenin korunması ve geliştirilmesi için bireylerin kendi ahlâki sorumluluklarını anlamaları ve yerine getirmeleri hayati öneme sahiptir. Özetle, Bergson'un ifadesiyle bireyler sadece kendilerine değil aynı zamanda topluma aittirler ve toplumun diğer bireyleri ile diğer temas halinde dirler:

"Her birimiz kendimize olduğu kadar cemiyete de aidiz. Ferdin şuuru, derinliğine çalışarak, aşağıya indiği ölçüde, ona gittikçe orijinalleşen,

başkalarıyla ölçülmeyen ve benliğimizin sathiyle ifadesine imkânsız olan bir şahsiyet meydana çıkarsa da, yine biz başka şahıslarla daimi temas halindeyiz, onlara benzemekteyiz, onlarla aramızda karşılıklı bir bağlılık yaratan bir disiplinle onlara bağlıyız. Benliğimizin bu içtimaileşmiş bölümünde yerleşmek benliğimiz için sağlam bir şey yapışmanın biricik vasıtası mıdır acaba? Bir ilca, heves, nedamet hayatından kendimizi kurtarmasaydık, bu biricik vasıta olabilirdi. Fakat benliğimizin en derininde araştırmayı bilirsek, belki sathi muvazeneden daha arzu edilir, başka cinsten bir muvazene buluruz.” (Bergson, 1949: 11)

Bergson’a göre, toplumun içindeki bireyin, bireysel özellikleri toplumdaki beslenerek oluşsa da bireyler arasındaki bağ, sorumluluklar ve dolayısıyla ahlâki davranışlardan sorumlu olmayı doğurmaktadır. Toplumun başka bireylerine karşı sorumluluğumuzun yanında kendi kendimize karşı sorumluluklarımız bulunmaktadır, çünkü toplumsal dayanışma, toplumsal benlik, her birimizde, bireysel benliğe eklendiği anda mevcuttur. Bu «toplumsal benliği» geliştirmek, topluma karşı sorumluluğumuzun esasıdır. (Bergson, 1949: 13)

SONUÇ

Toplumsal yaşamın birey yaşamı için vazgeçilmez bir unsur olduğu ve yine vazgeçilmesi söz konusu olamayan toplumsal yaşamın düzen içinde sürmesi gerektiği konusu, bu çalışma boyunca yapılan bütün değerlendirmeler, ele alınan tespitler ve tartışmalarla da sabittir. Toplumsal yaşamın vazgeçilemezliği ve bunun gereği olarak düzenli olması şartı ise bireylerde başlayıp toplumsallaşması gereken bir emek, çaba ve hassasiyete bağlıdır. Makul, kabul edilebilir bir bireysel yaşamın imkânı, ötekine karşı sorumluluk ve dayanışma duygusu taşıyan bireylerin toplum içinde anlamlı bir çoğunluğa ulaşmasıyla kısacası bu birey tipinin toplumsallaşmasına bağlıdır. Birey ve toplum denkleminde bu hedeflere ulaşıldığında, toplumun düzenli bir toplum olarak ifade edilmesi mümkün olacaktır. Bu çerçevede sözü edilen emek, çaba ve hassasiyet önem kazanmaktadır ki, bu çalışmanın değişkeni olan etik ve ahlâk konusu emek, çaba ve hassasiyet bağlamındaki en önemli faktörlerden biridir. Nasıl ki örneğin üretim düzenli bir yaşamın maddi temelini sağlama fonksiyonunu yerine getiriyorsa, ahlâk da toplumun üyeleri arasında adil ve eşit ilişkilerin gelişmesine kaynaklık etmektedir.

Kaosu engelleyen, birlikte yaşamayı kolaylaştıran toplumsal düzen, gerek hukuki gerek dini kurallar ile beslenen ahlâk ile ilişkilendirildiğinde bir soyutlamayı işaret eder. Bu soyutlamada toplumsal ahlâk topyekûn bir ahlâka karşılık gelir. Bireylerden oluşan toplumda tek tek bireylerin ahlâkının toplumu gibi de düşünülmesi ihtimali olan bu soyutlama bireysel ahlâkın içsel-dışsal ayrımına yaklaşımı daha önemli hale getirir. Bir toplumsal ahlâk örneği

olarak “adalet” kavramı üzerinden örnekle izah etmek gerekirse bireyler adil olmanın erdemli olmanın bir işareti olduğunu kabul edebilirler, tasvip edebilirler, hatta adil olmamanın toplumsal düzeni bozacağına dair düşüncelere sahip olabilirler ancak eylemlerinde adil olma konusunda gerek yetileri açısından gerek kültürel birikimleri açısından farklı düzeylere sahip olabilirler ve bu sebeple de farklı eylem düzeylerinin varlığı kaçınılmaz olacaktır. Tam bu noktada ahlâkın içsel/dışsal oluşu tartışma zeminini sağlamlaştırmak açısından sosyal psikolojik perspektifi gerektirmektedir. Toplumsal düzen ahlâk ile güçlenir, toplumsal ahlâk bireylerin oluşturmakta oldukları ahlâk ile toplumsal düzeni şekillendirir. Ancak bu noktada özellikle ahlâkın dayatılması, bireylerin ahlâklılaştırılmaya çalışılması çok önemli bir tartışma konusudur. Bireysel/toplumsal ahlâk ayrımının işlevini kaybettiği bu noktada evrensel ahlâki değerlerden bahsetmek çözüm olabilir mi? Bu noktada ise tartışma evrensel ahlâkın da çıkmazlarla dolu olduğudur. Eğer evrensel ahlâktan bahsetmek mümkün ise “barış” değerinin bilimsel etik çerçevesinde kuşatılması ve dünya üzerinde savaşların, açlıkların, yoksullukların olmaması beklenir. Oysa ki mevcut tabloda eylemlerin bu şekilde gerçekleşmediği görülmektedir. Bu noktada ise tekrar sosyal psikolojik yaklaşımın öne çıktığı noktasına dönülür. Bireylerin ahlâk evreninde yer edinmiş olan ahlâk anlayışı ve eylemleri, gerek sosyal ahlâkın gerekse evrensel ahlâkın önüne geçmektedir. Ancak bu noktada birey-toplum etkileşiminin ahlâki olanı anlama yorumlama edim haline dönüştürme konusunda bir rehber olduğu düşüncesi ön plana çıkmaktadır.

Özetle, bu çalışmada özellikle toplumsal düzen ile ahlâk arasındaki ilişki ahlâk tartışmalarının temelinde toplumsal düzene yapılan vurgu ile anlaşılmasına çalışılmıştır. Ahlâk nedir sorusu bireysel ve toplumsal açıdan tartışıldığında, “toplumsal düzen” nihai amacı ile karşılaşılmaktadır. Diğer yandan toplumsal düzen, hukuk, ahlâk ve din kuralları ile şekillenmektedir, toplum varlığını bu unsurlar sayesinde koruyabilmektedir. Hukukun, dinin ve ahlâkın olmadığı bir yerde toplumun varlığını -kaos olmadan- devam ettirmesi düşünülemez. Ancak toplum tarafından benimsenen ahlâkı, bireysel olan ahlâki davranışların toplamı olarak görmek, değersizleştirme anlamı taşımakta ve bireyin içsel-dışsal ahlâk anlamlandırmalarını kısırlaştırmakta ve değersizleştirmektedir.

KAYNAKÇA

- Aktan, C. C. (2011). Toplam ahlâk felsefesi ve toplam ahlâk yönetimi. *Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi*, 3(2), 65-78.
- Aktan, C. C. (2009). Ahlâk ve Ahlâk Felsefesine Giriş. *Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi*, 1(1).
- Aktaş, K. (2014). Etik-Ahlâk İlişkisi ve Etiğin Gelişim Süreci. *Uluslararası Yönetim ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1(2), 22-32.
- Aydın, M. Z. (2011). Ailede Ahlâk Eğitimi. *Timaş Yayınları, İstanbul*.
- Bergson, H. (1949). Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı, Çev. Mehmet Karasan, MEB, Yayınları, Ankara.
- Bottomore T. B. (2000). *Toplumbilim*, Ü.Oskay (Çev.), 6. Basım, İstanbul: Der Yayınları.
- Bottomore, T.B. & Nisbet, R. (1990). Yapısalcılık, T. B. Bottomore, R. Nisbet (Ed.), B. Toprak (Çev.), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* s.572-612 Ankara: V Yayınları.
- Cihan, M. (2016). Nurettin Topçu ve Ahlâk Eğitimi. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (56), 1387-1398.
- Coser, L. A. (2011). *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları*, H.Hülür, S.Toker, İ.Mazman (Çev.), İkinci Baskı, Ankara: Deki Basım Yayım.
- Çifci, Y. (2016). Ahlâk ve Ahlâksızlık Arasında Nietzsche. *PESA Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2(1), 65-73.
- Çilingir, L. (2014). Din Mi Ahlâk Mı?. *International Journal Of Sport Culture And Science*, 2(Special Issue 1), 711-720.
- Doğan, İ. (2012). *Sosyoloji*, 12. Baskı, Ankara: Pegem Akademi.
- Doğan, S. (2014). Uygurluk Merkezli Ahlâk ve Adalet Eğitimi Yaklaşımı. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(1), 111-126.
- Dönmezer, S. (1999). *Toplumbilim*, 12. Bası, İstanbul: Beta Basın Yayım.
- Durkheim, E. (2004). Ahlâk Eğitimi (Çev.: Oğuz Adanır). *İzmir: Dokuz Eylül Yayınları*.
- Erdemir, E. (2012). Etik ve Ahlâk Arasında İnsan Kaynakları Yönetimi. *İş Ahlâkı Dergisi*, 5(9), 5-19.
- Giddens, A. (2005). *Sosyoloji*, H. Özel ve diğerleri (Çev.), Ankara: Ayraç Yayınları.
- Gündüz, M. (2005). *Ahlâk sosyolojisi*. Anı Yayıncılık.
- Güney, N. (2019). Toplumsal hayatı düzenleyen kurallar ve fıkıh ilmi. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (33), 159-176.
- Güngör, E. (1998). *Ahlâk psikolojisi ve sosyal ahlâk*. Ötügen Neşriyat.
- Hatipoğlu Aydın, D. "Hukuk-Ahlâk İlişkisi Bağlamında Türk Hukukunda Kumar", SÜHFD., C. 29, S. 2, 2021, s. 1477-1499.

- Kessler, G. (1985). *Sosyolojiye Başlangıç*, Z. F. Fındıkoğlu (Çev.), 2. Baskı, İstanbul: İ.Ü. İşletme İktisadi Enstitüsü Yayınları.
- Kılınç, Z. A. (2015). Değişen Türkiye ve toplumsal düzen. *PESA Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1(2), 88-97.
- Konuk Kandemir N. (2023). "The Sources of Moral in the Context of Ethics-Moral Discussions" (iç) *Interdisciplinary Ethics: Approaches*, Ed: Nebiye Konuk Kandemir, Peter Lang Publishing, Inc., Berlin, ss.9-24, 2023
- Kutlu, A. (2020). Bireysel Özgürlükten Toplumsal Düzene: Toplum Kuramında Din Sorunu. *Fiscaoeconomia*, 4(1), 175-190.
- Mehmedoğlu, A. U.(2006). "Gençlik, değerler ve din". *Küreselleşme, Ahlâk Ve Değerler*. (Ed. Mehmedoğlu & Mehmedoğlu). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Mehmedoğlu, Y. (2006). "Evrenselleşebilirlik ve Ahlâk". *Küreselleşme, Ahlâk Ve Değerler*. (Ed. Mehmedoğlu & Mehmedoğlu). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Okumuş, E. (2020). İslâm, Müslümanlar ve Toplumsal Değişim. *Tevilat*, 1(1), 61-95.
- Özlem, D. (2010). *Etik-Ahlâk Felsefesi*. Notos Kitap Yayıncılık Eğitim Danışmanlık ve Sanal Hizmetler Tic. Ltd. Şti..
- Poloma, M.M. (1993). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, H. Erbaş (Çev.), Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Sargın, İ. (2009). Toplumsal düzen açısından hukuk ve devlet. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, 9(2), 157-178.
- Sezer, B. (2005). Tarihte Toplumlar, E. Eğribel ve U. Özcan (Ed.), (s.123-130), *Tarihte Doğu Batı Çatışması Semavi Eyice'ye Saygı*, İstanbul: Kızılelma Yayınları.
- Sunar, İ. (1999). *Düşün ve Toplum*, Ankara: Doruk Yayınları.
- Swingewood, A. (1998). *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, O. Akınhay (Çev), Ankara: Bilim Sanat Yayınları.
- Yayla, A. (2019). Toplumsal düzenin aracı olarak yargı. *Liberal Düşünce Dergisi*, 24(93), 7-16.
- Yıldız, N. (2012). "Etik İle Ahlâk Ayırımı". *Felsefe Arkivi*, (35), 23-36.23-36
- Yıldız, R. (2017). Toplumsal Kuralların Ahlâki Temeli:" Öyle Eyle ki...". *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(15), 98-108.
- Yüksel, M. (2015). Etik Kodlar, Ahlâk ve Hukuk-Hakemli Makale. *Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi*, 5(1), 9-26.
- Yükselbaba, Ü. (2017). Èmile Durkheim'a Göre Toplum, Düzen Ve Hukuk: Hukukun Ve Cezanın Evrimi. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 75(1), 191-226.

Bölüm 2

TÜRKİYE'DE MODERNLEŞME SOSYOLOJİSİ VE METODOLOJİK DEVLETÇİLİK

Yılmaz YILDIRIM¹

¹ Prof. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyoloji Bl., yyildirim000@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2889-876X

Giriş

Modernlik, rasyonel hukukun kurumsallaşması, vatandaşlık haklarının evrenselleştirilmesi, toplumsal değişimin zamanı ve mekânı “sıkıştırılan” dinamizmi, kültürel yaşamdaki sekülerleşme, toplumsal alt sistemlerin özerkleşmesi, merkezileşmenin ve denetimin yaygınlaşması ve rasyonelleşme şeklindeki dünya tarihsel gelişmelerin belli bir dönemde ve coğrafyadaki oluşumu, gelişimi ve yayılımı ile ortaya çıkan durumun adıdır. Modernliği oluşturan tüm bu gelişmeler aynı zamanda sosyolojinin temel araştırma konuları olagelmıştır. Buna benzer şekilde modernleşen toplumların yaşadığı kurumsal ve kültürel değişim bu toplumların sosyolojisinin de ilgi sahasını oluşturmaktadır. Modernleşme ile birlikte ortaya çıkan bu toplumsal saha, nispeten özerk ve kendi kuralları ve mantalitesi ile işleyen sivil alanların varlığı olarak belirir. Dolayısıyla sosyoloji, siyaset bilimi ve kamu idaresi gibi disiplinlerden farklı olarak daha çok devlet dışı toplumsal yapı alanlarının bilimsel olarak incelenmesi ile ilgilidir. Ancak Türkiye gibi geç modernleşen toplumlarda toplumsal değişim ve modernleşme ileride değineceğimiz anlaşılabilir nedenlerden ötürü öncelikli olarak politik algılanmakta ve tartışılmaktadır. Ancak politik olanla devlete dair olan arasındaki sınır en azından metodolojik bir gereklilik olarak korunmalıdır. Nitekim toplumsal yaşamda her şey politik olabilir ama politik olan her şey devlete ilişkin değildir. En azından sosyoloji, modern toplumu anlama yönünde sistematik bir girişim olarak üzerine bilimsel bilgi üretmeye çalıştığı toplumu -devlet de dâhil- diğer değişkenlerin de üst belirleyeni olarak okumalıdır.

Türkiye’de klasik ve de yerleşik haliyle sosyoloji, modernleşmeyi, ulus-devletleşme sürecine doğru yaşanan bir siyasal evrime uygun üst yapı kurumları oluşturma süreci olarak algılayan ve tanımlayan siyasal modernleşme olarak okumaktadır. Bu yüzden sivil toplumsal aktörlerin söz konusu proje ile kurdukları diyalogun ürünü olan ve yapılaşmakta olan toplumsal modernleşme Türk sosyolojisinde merkezi önemdeki bir konu olamamıştır. Yaygın ve yerleşik haliyle Türk sosyolojisinde toplumsal bir proje (modernleşme), toplum kavramsallaştırması ile çoğu kez karıştırılmaktadır. Sosyolojinin erken aşamalarında en önemli ulusal problem Türkiye’de değişimin yönü ve sonuçları olduğundan söz konusu politik öncelikler anlaşılabilir durumdadır. Ama tıpkı sosyoloji gibi Cumhuriyet’in de gençlik yıllarında toplumsal öznellik, ulusal kimlik ve benlik sorunlarının önceliğini koruyor olması, sosyolojinin Şerif Mardin’in tabiriyle “siyasanın sultanından kurtulan” bir bilim olamayışının nedenlerinden biridir. Ancak bu çalışmada ele alacağımız haliyle sosyolojide *metodolojik devletçilik* adını verdiğimiz eğilimin tek nedeni, sosyologların politik özellik taşıyan meseleleri öncelikli gündem maddesi olarak seçiyor olmaları değildir. Konularına yaklaşım biçimleri, toplumsal problemleri teşhis etme ve açıklama tarzları bakımından devleti en önemli açıklayıcı faktör olarak düşünme alışkanlığını sürdürmeleridir. Dolayısıyla

metodolojik devletçilik, Türk sosyolojisinin Türk toplumu ile ilişkisini her şeyden önce epistemolojik ve toplumsal tahayyül meselesi olarak ele alırken kullandığımız operasyonel bir kavramdır.

Çalışmada ilk olarak sosyolojinin 19. yüzyılda Avrupa’da kurumsallaşması aşamasında yaşanan toplumsal değişime koşut olarak sivil toplumsal bir alana odaklandığını, dolayısıyla hem problemlerini hem de bunları açıklayıcı kavram repertuarını kendisinin de parçası olduğu sivil alandan devşirdiğini tartışıyoruz. Buna mukabil sivil toplumu üretmeyen ya da son derece zayıf kalan bir toplumda, nesnesinden (sivil toplum) büyük ölçüde yoksun kalan bir Türk sosyolojisinin toplumsal problemleri tanımlayış ve açıklayış biçiminde belirgin bir şekilde kendisini hissettiren devlet eksenli açıklama tarzını ve bunun neden kalıcı iz bıraktığını tartışıyoruz. Başka bir ifade ile ‘siyasanın sultasından kurtulamayan’ bir sosyoloji problemini metodolojik devletçilik kavramı ile değerlendirmekteyiz.

Son bölüm modernleşmekte olan toplumları neo-patrimonyalizm kavramı ile açıklayan teorik tercihleri, bir metodolojik devletçilik örneği olarak eleştirmeye ayrılmıştır. Geç modernleşen ya da Batı-dışı toplumlar olarak ifade edilen Türkiye gibi toplumların modernleşmesini eksik ve kusurlu bulan, hatta bu türden deneyimleri modernitenin tahrif edilmesi olarak tanımlayan yaklaşımların bir örneği olarak neo-patrimonyalizm tezi, Türk modernleşmesinin sosyo-kültürel başarısızlığını öne süren yaklaşımlara bir örnektir. Neo-patrimonyalizm tezine göre Türkiye’de modernleşmenin öznesi sadece devlettir, dolayısıyla toplumsal aktörün kendi tercih, eylem ve dinamikleri dahilinde modernleşmeyeceği varsayımına dayanmaktadır. Buna göre modern devletin batıdaki gelişimi sivil toplum tarafından yaratılırken, Türkiye’de devlet eliyle yaratılan bir ulus-toplum projesi söz konusudur. Dolayısıyla içten gelmesi gerekenin (modernitenin) var olmadığı durumda bu eksikliği devletin başrol oynadığı dışsal bir proje ile ikame etmek Türk modernleşmesinin karakteristiğidir. Türk modernleşmesinde devletin oynadığı asli rol mutlak olmakla birlikte, sosyal aktörün siyasal elitler ile diyalojik, ihtilafli ve gerilimli ilişkisinin birçok durumda verimli olan sonuçlarının sosyal teoride göz ardı edilmesi metodolojik devletçiliğin tipik bir örneği olan neo-patrimonyalizm tezinin zayıflıklarından biridir. Kısacası metodolojik devletçilik ve türevleri, *yapı* ve *aktörü* birlikte ve ilişkiselliği dâhilinde hesaba katmak yerine, aktörü yapıya feda eden, sadece metodolojik bir tercih değil aynı zamanda psiko-sosyal bir tutum olarak da ele alınmaktadır.

Modernlik, Modernleşme ve Sosyoloji

Sosyoloji 19. yüzyıl başlarından itibaren bir modernlik teorisi şeklinde geliştiği ve bu işlevi hiç aksamaksızın devam ettiği için, sosyolojiyi modern toplumun rasathanesi olarak tanımlamak mümkündür. İster eleştirel-analitik, ister olumlayıcı, ister muhafazakâr, ister devrimci, dönüştürücü bir erekselli-

ğe dayalı olsun, aralarındaki bu büyük farklılıklara rağmen tüm bu sosyolojik yaklaşımlar ortak ve önemli bir gündemi paylaşırlar: Dünya tarihsel ölçekte her insan bireyinin yaşamını derinden etkileyen bu dönüşümü (modernlik) açıklamak. Klasik toplum kuramcıları bu önemli sorun hakkında sistematik bilgi üretmekle uğraşırken ortaya son derece güçlü paradigmatik yöntem ve yaklaşımlar koydular. Bunları *klasikler* olarak adlandırmamızın sebebi, toplum çözümlemelerinde hala güçlü birer entelektüel mirası temsil etmeleridir. Klasik kuramcıların gündemindeki konuların adı modernite olarak ifade edilmediği durumda bile konu modernlikle birebir ilişkili olmanın dahi ötesindeydi. Sözgelimi Karl Marx endüstriyel kapitalist bir toplumda ortaya çıkan eşitsizliklerin bir tezahürü olan sınıflı toplum yapısını ele alırken güçlü bir modernlik okuması ve eleştirisi yapmaktaydı: Kapitalizm olarak modern toplum. Max Weber, modern kapitalist toplumu gündelik yaşamın giderek rasyonel, bürokratik ve örgütlü karakter edinen biçimlerine atıf yaparak tanımlamayı ve sorunsallaştırmayı tercih etti: Rasyonelleşme olarak modernlik. Emile Durkheim aynı toplumsal formasyona “endüstri toplumu” kavramı ile yaklaşmayı tercih etti ve bunun da belirgin özelliğinin “toplumsal iş bölümünün” ve uzmanlaşmanın neticesinde ortaya çıkan *organik* bir toplumsal örgütlülük biçimi olduğunu öne sürdü: Organik toplumsal iş bölümü olarak modernlik. Modern toplumu kendi penceresinden ve öncelikleri çerçevesinde farklı kavramlarla tanımlayan başka klasik kuramcılardan da bahsedilebilir. Burada göstermeye çalıştığımız şey modernlik kavramının kullanılmadığı durumlarda dahi telaffuz edilen kavramların (kapitalistleşme, sınıflı toplum yapısı, rasyonelleşme, toplumsal iş bölümü, organik dayanışma, sivil toplum, endüstri toplumu, özgürleşim ve disiplin vs.) bir modernlik resmi sunmuş olmalarıdır. Bu resmin fırça darbeleri aynı zamanda sosyolojiye yöntem, biçim ve içerik de kazandırmıştır. Dolayısıyla sosyoloji ile modernlik arasındaki dönüşlülük ve bunun devam eden biçimleridir önemli olan.

Sosyolojinin modernlikle ilişkisinin bir benzerini modernleşme ile sosyoloji arasında kurmak pek mümkün değildir. Çünkü sosyoloji ile modernite arasındaki hem zamansal (senkronizasyon) hem toplumsal tekabüliyet ilişkisi modernleşen toplumlar söz konusu olduğunda farklı bir seyir izler. Modernleşmekte olan toplumlar kurumsal gelişimlerine hız verdiklerinde sosyoloji Batı Avrupa’da ve Kuzey Amerika’da kendi toplumsal gelişimine uyumlu bir şekilde hem akademik ve kurumsal hem de teorik ve kavramsal gelişimini büyük ölçüde tamamlamıştı. Başka bir ifade ile sosyolojinin gelişimi toplumun bilişsel, teknolojik, politik ve akademik gelişiminin doğal bir uzantısı olarak evrim geçirmekteydi. Modernleşmekte olan toplumların sosyolojisi bu gelişime uzun süre dışsal kaldı. Bu önemli farklılık modern toplumlardaki sosyoloji ile modernleşmekte olan toplumların sosyolojileri arasında gündem ve problematik farklılıklarını ve “mesafeyi” neredeyse hiç kapanmayacak şekilde açık bıraktı. Öyle ki Türk sosyolojisi sadece Batı dışı

toplumlarla kıyaslandığında değil birçok batılı toplumla kıyaslandığında bile oldukça erken bir aşamada üniversitelerde kürsü edinmesine ve Fransız, Alman sosyolojisini çok erken zamanda tanınmasına rağmen bu açıklık ve mesafe neredeyse aynı kaldı. Dolayısıyla toplumsal değişimle ilgili olarak ifade edilen “gecikmiş modernlik” meselesi Türkiye’de sosyoloji için de bir ölçüde geçerlidir. Her ne kadar sosyolojinin modern toplumun rasathanesi olması durumunun bir benzeri modernleşen bir toplumun rasathanesi olarak sosyoloji fikri ile uyumlu olsa da modernitenin sorunlarıyla modernleşmenin sorunları arasındaki farklılık, modernleşen toplumların sosyolojilerinde neredeyse değişmeyen ulusaşırı problemler setine bağlı kalınmasından kaynaklıdır: Biz ve diğerleri, gelenek ve modernlik, karşı karşıya gelen medeniyetler meselesi. Bu yüzden birçok modernleşen toplum gibi Türkiye’de de sosyoloji toplumsal öznellik ve kimlik sorunlarına bağlı bir gündemden kendini kurtarmazdı. Bu durum sosyolojinin öncelikli gündeminin politik ve ideoloji ağırlıklı olarak kalmasına yol açtı. Toplumsal öznellik olarak kimlik sorunu, “biz kimiz?”, “neydik ne oluyoruz?”, “nereye gidiyoruz?” gibi sorular üzerinde gelgitli ve bitimsiz düşünce egzersizleri şeklinde tecelli etti. Dolayısıyla bütün bir modernleşme sorunsalı uluslaşma gündemine bağlı kaldı. Aslına bakarsak modern toplumun bir ulusal bütün şeklinde algılanması sadece Osmanlı-Türk aydını için değil batılı sosyologlar için de uzun süre geçerli bir mesele idi. Temel farklılık şudur: Avrupa’da ulus olarak toplum, ekonomik, politik ve kültürel olarak kendini gerçekleştirmiş olmakla kalmayıp aynı zamanda toplum kuramcılığı tarafından yer yer radikal bir şekilde eleştirilmeye bile başlandığı bir dönemde Osmanlı aydını ulusal bütünü kurmanın formülü olarak sosyoloji fikrine takılı kalmıştı.¹ Osmanlı aydınları modern toplumu (ulusu) sosyolojinin icadı ile birlikte icat etmeyi eş zamanlı olarak denediler. Örneğin Zafer Toprak’a (2001:310) göre Osmanlı’da modern anlamda halk fikri ile sosyoloji fikri yaşıttır.

Erken dönem Türk sosyolojisinin bütün bir tematik problemlerini incelemeyi bu çalışmanın konusu ve kapsamı dışında tutarak daha çok sosyolojinin gündemi ile devletin gündemini ortak kılan konulara odaklanmayı tercih ediyoruz. Bu tercih konuyu daraltmak anlamına maalesef gelmiyor, çünkü erken dönen Türk sosyolojisi büyük oranda devletlû bir karakter taşıyordu. Bu yüzden de devletin gündemi ile sosyolojinin gündemi arasında ayırım yapmak neredeyse imkânsızdı. Bab-ı Ali geleneğine ve terbiyesine dayalı Osmanlı aydını ve sosyoloğu için başka türlü süni düşünmek zaten mümkün değildir. Fransız sosyolojisinden yapılan tercümeyle özellikle E. Durkheim etkisi, söz konusu politik ilgiyi karşılar nitelikte idi. Sosyoloji (içtimaiyat) tüm po-

1 Örneğin Türkiye gibi geç modernleştiği söylenen Almanya’da bile Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887) (Cemaat ve Cemiyet) adlı çalışmasında modern toplum koşullarındaki “yitirilen cemaate” karşı nostaljik bir özlemi bile dile getirebilmekteydi. Tönnies için nostalji konusu olan cemaat, birçok Osmanlı Aydın’ı için bir an önce aşılabilecek modern ulusal bütünlüğe erişmek için “halledilmesi” gereken bir mesele (teb’adan vatandaşa geçebilmek) olarak görülüyordu.

litik sorunlar için sadra şifa bir yeniliktir. “Özellikle II. Meşrutiyet döneminde bütün kalem sahipleri, “ictimaiyyat”tan bahseder. Ülkenin tüm sorunları “ictimaiyyat”la çözülebilir. Ama “cemiyet” (toplum) nerededir? Cemiyetin yokluğu içtimai bir sorundur ve icadı gerekir. Çözümü de “ictimaiyyat”tır.” (Yıldırım, 2017:241) Gökalp ve diğerleri üzerinde Durkheim etkisinin daha fazla oluşunun başlıca nedeni de Durkheim sosyolojisinin, “milletin icadı ile toplumun icadını” birlikte kotarmaya imkan sağlayan teorik donanımdır.

Türk sosyolojisi için bu dönemdeki en büyük problemlerden biri de olağan batılı sosyoloji için anlaşılması, eleştirilmesi, revize edilmesi söz konusu olan sosyal fenomenlerin Türk toplumunda henüz rüşeym halde bulunmalarıdır. Örneğin klasik sosyolojide *anomi* ve *yabancılaşma*, kentleşen ve sınıflı karakter kazanan bir toplumun geldiği durumda ortaya çıkan sıkıntıları ifade etmeye yönelik eleştirel ve analitik kavramlardı. Bu kavramların Türkiye toplumunda bir karşılığı olabilmesi için bir sanayi toplumunun ve gelişkin kent ve metropol yaşamının olması gerekiyordu. Kısacası Batı Avrupa’da varlığıyla sorun olan sosyal fenomenler Osmanlı-Türk toplumunda henüz oluşmayışlarıyla bir eksiklik ya da “zayıf tarihsellik” sorunu olarak söz konusudur. Dolayısıyla erken dönem Türk sosyolojisi eleştirel, analitik olmak şöyle dursun, kurucu-inşacı bir ilgiyle hareket etmek zorundaydı. Bunun sosyologu daha çok bir kamu idarecisi, fizyokrat kimliğine büründüren bir tarafı vardır ve bu döneme ve koşullara bağlı olarak anlaşılabilir bir durumdur. Çünkü sosyolojinin varlığı her şeyden önce bir nesne ve konu alanının varlığına bağlıdır ve bunun (sivil toplumun) olmayışı ile Türk sosyolojisinin karşı karşıya kaldığı problemler arasında doğrudan bir ilişki vardır. Nitekim nesnesi olmayan ya da iyi tanımlanmayan bir bilim kaçınılmaz bir şekilde aşırı soyut genellemelerle, politik ve ideolojik araçsallıkla iş görmeye mahkûmdur.

Sosyolojinin modernliğin bir teorisi olduğu iddiasına geri dönersek, sosyolojiden bir fikir olarak bile bahsedebilmek için modern toplumun en önemli iki yapısal unsuru olan kamusal alan ve sivil toplum olgularına bakmak gerekir. Çünkü modern kamusal alanın ve sivil toplumun gelişimi ile sosyolojinin gelişimi arasında tam bir dönüşlülük (reflexivity) ilişkisi vardır. Bu dönüşlülük ilişkisini sivil toplumla sosyolojinin modern toplumun biri teorisine değeri pratiğine denk gelen alanları olarak adlandırmak da mümkündür. Bu belirlenim doğru ise sivil toplumun ve modern kamusal alanının gelişmediği ya da zayıf kaldığı bir kültürde sosyolojik uğraş ne işe yarar sorusu, Türkiye’de sosyolojinin hala yanıt bulması gereken önemli sorular arasında güncelliğini korumaktadır.

Sivil toplum, Kamusal Alan ve Sosyoloji

Sivil toplum, yaygın ve bilinen anlam ve kullanımları dışında oldukça geniş bir anlam içeriğine sahiptir. Sivil toplumun parçası olduğu genel tartışma alanları içerisindeki önemini belirtmek belki de onu kavramsallaştırmaktan

daha açıklayıcı olabildiği gibi kavramsallaştırma girişimini de kolaylaştıracaktır. Sivil toplumun genellikle günümüzün gelişkin modern ve demokratik toplumlarının ayrılmaz bir parçası olduğu düşünülür. Oysa kavramın binlerce yıla uzanan ve pek çok sosyo-politik bağlamla ilişkili karakteri dikkate alınmalıdır. Tüm tarihi boyunca sivil toplum, antik dönemdeki haliyle karşımıza politik toplum olarak da çıkabilmekte; kilisenin ve ruhban sınıfının tasarrufu dışında kalan sosyal yapı alanlarını ifade etmek için de kullanılabilmekte, bağımsız şehir devletlerinin idari ve sosyal karakterini tanımlamak için de kullanılabilir. Ama günümüze değin ve bizi en fazla ilgilendiren haliyle sivil toplum, yaklaşık olarak 18. yüzyıl itibariyle merkezi devletten ayrılan ve kendi işleyişi, yapısı ve mantalitesine sahip olarak devlet dışı alanda gelişen örgütlü toplumsal alan olarak karşımıza çıkıyor. Modern dönemin en önemli özelliklerinden biri olan devletle toplum ayrışmasının merkezi olgusu olarak sivil toplum, yavaş yavaş toplumbilimsel çözümlemenin nesnesi haline de bu dönemde gelmeye başlamıştır. Hem Hegel'in hem Marx'ın bahsettiği *burjuva toplumu*, sivil toplumun adeta bir diğer adı olarak karşımıza çıkıyor. Burada önemli olan bir konu, sivil toplumla modern kamusal alanın yanısıra medeniyet (civilization) kavramının Avrupa'da ortaya çıkışı ve kurumsallaşmasının dönemsel olarak çakışıyor oluşudur.

Genel olarak sivil toplumun üç ana hat üzerinden geliştiğini öne sürebiliriz: ilk olarak siyaset felsefesindeki uzunca bir dönem devam eden tartışmalarla ilişkili olarak, *ikincisi*, medeniyet kavramı üzerine dönen tartışmalarla ilgili ve son olarak, sosyal tarih aşaması, konusu olarak. Günümüze doğru bu üç ana tartışma bağlamı önemini giderek yitirmiş ve sivil toplum daha çok devlet dışı sivil örgütlenme biçimleri, toplumsal muhalefet ve baskı grubu anlamını, gönüllülük ve dayanışma biçimleri, devlete karşı özgürleşim alanı anlamını edinmeye başlamıştır.

Modern sivil toplum ve içerdiği kamusal alan aydınlanma felsefesinde ve klasik toplum düşüncesinde ağırlıklı olarak Batı siyasi ve toplumsal kültürünün üstünlüğünü kanıtlamakta kullanılan birer argüman kavram haline gelebilmekteydi. Modern sosyal teorinin öncü isimleri büyük oranda oryantalist bir bakışın temel ön kabullerini paylaştıklarından sivil toplumu bir "Batı rüyası" olarak görmekteydiler. "Oryantal despotizm" (Montesquieu), "Patrimonyalizm" (M. Weber), "Asya tipi üretim tarzı" (K. Marx) gibi batı-dışı toplumlar üzerine üretilen önemli klasik tezlerde merkezi ve değişmeyen unsur doğuda sivil toplumun yokluğu konusudur. Önceleri siyaset felsefesinde ve daha sonra evrimci sosyal tarih araştırmalarında yer aldığı haliyle sivil toplum, özgürlüğün, yurttaşlığın, hukuk devletinin, özel mülkiyetin ve devlet dışında kısmi özerklik kazanmış sosyal alanların adı olarak kullanılırken söz konusu tezi (doğuda sivil toplumun yokluğu) sıkça görürüz. Tester'e (1992:50) göre bu türden okumalar, "sivil toplumun sosyal yaşamda açık, ayırt edilebilir, tanımlanabilir ve de empirik olarak ifade edilebilir olmaktan

çok; teorik, normatif ve soyut bir ideal” yönüne odaklıdılar. Biz burada sivil toplumun “normatif, soyut ve ideal yönüne değil”, “sosyal yaşamda açık, ayırt edilebilir, tanımlanabilir ve de ampirik olarak ifade edilebilir” yönüne, yani sosyolojinin nesnesi olması gereken boyutuyla ilgili bir probleme odaklanacağız. Böylelikle Kumar’ın da (1994: 130) dediği gibi “sivil toplum karşı konulmaz ve kaçınılmaz olarak aldatıcı bir kavram” olduğundan konunun spekülative taraflarıyla ilgilenmeyeceğiz. Kendi problemimizi şu şekilde tanımlayabilir ve sınırlandırabiliriz: Eğer sosyoloji modern sivil toplumun kendi üzerine düşünmesinin kamusal bir etkinliği ise, başka bir ifadeyle sosyoloji varlık sebebinin sivil toplumun gelişkinliğine borçlu ise sivil toplumu tarihsel olarak üretmeyen ya da son derece zayıf kalan bir kültürde sosyolojik uğraşın karşı karşıya bulunduğu en önemli problem ne olabilir?

Türkiye’de sosyolojinin sivil topluma yaklaşımı genellikle bunu birer toplumsal sorun, eksiklik veya gelişmemişlik konusu olarak tanımlamakla sınırlıdır. Olağan ve modernist sosyolojide Osmanlı-Türk toplum yapısının sivil toplum üretmemişliği tezini olduğu gibi onaylayan bir yaklaşım çok yaygındır. Oysa “eksiği saptamak bir toplumun nasıl çalıştığını araştırmak yolunda kullanılabilecek yüzeysel bir yöntemdir” (Mardin, 1990:21). Buna karşı geliştirilebilecek muteber tez, Türk siyasal kültürünün içinde sivil toplumun izini takip etmek de olamaz. Çünkü böylesi girişimler sivil toplumun varlığını ya da yokluğunu tespit etme amacına sıkışık kaldığı için, yukarıda sözünü ettiğimiz sosyal yaşamda söz konusu olan açık, ayırt edilebilir, tanımlanabilir, pratik boyutlarını göz ardı edecektir. Daha basitçe söylemek gerekirse sosyoloji için gerçek nesne alanı sivil alandır ve sivil toplumun yokluğunu iddia etmek sosyolojiyi çalışma nesnesinden mahrum bırakacaktır. Kanatımızca sivil toplum sosyoloji adına sadece bir nesne alanı teşkil etmekle kalmaz aynı zamanda operasyonel ve metodolojik bir kavram olarak da son derece önemlidir. Sivil toplum tüm bir sosyoloji tarihinde adının geçmediği durumlarda bile sosyolojiye hem nesne alanı teşkil etmekte, hem de sosyolojiyi siyaset bilimi, kamu yönetimi ve tarih gibi diğer sosyal bilimlerden ayıran kapsamı da teşkil etmektedir. Türk sosyolojisinin ağırlıklı olarak siyasal konulara ve siyaset bilimine göbekten bağlı oluşunun temel nedeni, nesnesi olmak durumunda olan sivil toplumun zayıflığı yanı sıra ‘sivil bir sosyolojinin’ de kurumsallaşmasını tamamlayamamış olmasıdır. Sivil toplumun önemli olduğunu düşündüğümüz bu özellikleri yanısıra Türk sosyolojisinde neden derkenar edildiği, ya da konusu geçtiğinde neden sadece yokluğuyla tanımlanmakla yetinildiği konusuna açıklık getirmek öncelikli konular arasında yer almalıdır. Bu konular üzerinde düşünürken iki aşamalı bir yol izleyeceğiz: Öncelikli olarak Türk siyasal kültüründe söz konusu edilen devletçiliğin sosyal bilim yazınında da bir karşılığı olan *metodolojik devletçilik* üzerinden bir açıklama getirmek ve daha sonra aynı konuyu neo-patrimonyalizm tezinin eleştirisi çerçevesinde daha etraflı bir şekilde tartışmak istiyoruz.

Metodolojik Devletçilik

Türkiye'nin modernleşmesini devlet katında bürokratik ve hukuksal öncelikleri gözeterek şekilde gerçekleştirmekte oluşu ile sosyolojinin modernleşmeyi devlet merkezli okuması arasındaki örtüşme ilginç olduğu kadar sosyologların da önemli bir bölümünün zihniyet dünyasını yansıtan bir özelliği barındırır. Bunu şöyle ifade etmek de mümkündür: “Türk siyasi kültüründeki güçlü devlet geleneği ile Türk sosyal bilim çevrelerindeki metodolojik devletçiliği bağlayan unsur, birincisinin sahip olduğu *toplum projesi* ile ikincisinin sahip olduğu *toplum kavramsallaştırmasının* kültürel uyumudur. İronik şekilde, sosyal bilimcilerin üretimlerinde her zaman eleştirel baktıkları güçlü ve patrimonyal devlet geleneğinin çekim gücüne kendilerini kapırmış olmalarıdır”(Yıldırım, 2012:17). Bunun önemli sonuçlarından biri şudur: “Türk düşünce dünyası ve özellikle sosyoloji geleneği, sosyal konuları politik sorunlar olarak görmeye yatkın olduğundan, devletin sorunları ile sosyolojinin sorunları paralel bir gelişim göstermektedir.” (Yıldırım,2011:80) Türk sosyolojisinin bu ‘devletli’ karakterinin arkasında sivil toplumu tarihsel olarak üretmeyen bir siyasi kültürün varlığı kadar, bu kültür ve zihniyeti kendi yaklaşımlarında sürdüren sosyologların oluşturduğu bir gelenek de söz konusu edilebilir. Türk toplumunda sivil toplumsal alan içerisinde faaliyet gösteren sosyal aktörlerin eyleminin politik olarak derkenar ediliyor oluşu ile Türk sosyolojisinin söz konusu sosyal aktöre ve eylemine uzunca bir süre önem atfetmiyor olarak gelişmesi arasındaki paralellik önemlidir. Bu yüzden özellikle modernleşme sürecinde sosyal aktöre ve onun yenilikçi, özgün ve yaratıcı üretimlerine gerektiği kadar yer vermeyen, modernleşmenin öznesi olarak ağırlıklı olarak devleti tanıyan bu yaklaşımı *metodolojik devletçilik* olarak adlandırıyoruz. Türk sosyolojisinin başlangıcından itibaren uzunca bir dönemi içine alan çalışmalara bir bütün olarak bakıldığında temel toplumsal çelişkileri ve gerilimleri toplumsal yapının içerdiği karmaşık ilişkilere ve bunların bileşenlerine değinmeksizin, kategorik olarak bir devlet-toplum ikiliği ekseninde inceleyen ve adeta sosyal bilim içerisinde hegemonik bir hal alan bu yaklaşımın iz bırakan etkileri hala sürmektedir. Her şeye muktedir *kadir-i mutlak* ve *aşkın* devlet anlayışı ile bunu eleştiren sosyolojik yaklaşımların kültür ve zihniyet temelinde buluşuyor olması metodolojik devletçiliğin bir diğer özelliğidir. Metodolojik devletçilik, devletin topluma olan bakışına içkin olan siyasal zihniyetin sosyal bilimcilerin toplum kavramsallaştırmasında da tezahür eden biçimidir. Toplumda yerleşik olan “her şeyi devletten beklemek” şeklinde eleştirilen alışkanlığın toplum çözümlemelerinde de her şeyi devletle açıklama halini alarak tecessüm etmesidir. “Metodolojik devletçilik, bir yandan toplumsal farklılıktan ve toplumun sahip olduğu zengin kültürel ve iletişimsel donanımdan kaynaklı taleplere karşı duyarsız bir devlet geleneğinin eleştirisinin cazibesine kapılmakta; ancak diğer yandan devletin yaptığına benzer şekilde, sosyal teori kurulumunda toplumun sahip oldu-

ğu farklı iletişim öbeklerine ve kültürel çeşitliliğe duyarsız kalmakta, bunları yöntemine dahil etmemektedir.” (Yıldırım, 2012:3)

Anlaşılabacağı üzere metodolojik devletçiliği eleştirmek devletin Türk siyasi kültüründeki baskın konumunu yok saymak anlamına gelmez; devletin toplumla kurduğu ilişkinin bir benzerini sosyal bilimsel bilginin öznesiyle sosyal aktör arasında kuran türden bir ethosu kavramsallaştırmak için ürettiğimiz operasyonel bir kavramdır metodolojik devletçilik. Devletin merkezîyetçi, homojenleştirici, bütüncül siyasetinin aldığı biçimin siyasal, yönetsel avantajlarının (yönetim, denetim, planlama ve hükmetme pratiklerini kolaylaştırması) bir benzeri, sosyal bilimcinin metodolojik devletçiliğe dayalı bakışında da (genelleme, soyutlama, tasnif ve çıkarım kolaylığı) görülebilir. Metodolojik devletçilik farklı toplumsal ilişki ve eylemlerin uzunca bir zamana ve mekâna yayılan nedensel çoğulculuğunu açıklama zorluğuna girişmeksiz, açıklayıcı bir unsur olarak ‘devlete sığınma’ tavrıdır.

Türkiye toplumunun politik kültürünü ve bunun modernleşme koşullarındaki değişimini konu alan sosyal bilimsel çalışmalarda ağırlıklı olarak merkezi devlet geleneği, politik merkez ile toplumsal çevre arasındaki ikilik, toplumsal eşitsizlik ve ayrımların oluşumundaki ataerkil zihniyetin ve statünün belirleyiciliği, devlet ve toplum arasındaki tampon kurumların/sivil toplumun gelişmemişliği ve modernleşme projesinin öznesi olarak devletin ve siyasal elitlerin tercihlerinin belirleyiciliği temalarını görmekteyiz. Türkiye’nin toplumsal hayatında devletin merkezi ve önemli oluşunu kabul ettiğimizde dahi devleti güçlü ve merkezi kılan kültürün sosyal dayanaklarına, yani devletin devlet dışı hayatının karmaşık, ihtilaflı ve birbirinden çok farklı iletişim öbeklerinden oluşan etkileşimlerinin merkezle olan ilişkisini, kısacası devletle toplum arasındaki *dönüşlülüğü* ve *yapılaşmayı* hesaba katmayan bir sosyolojinin hegemonyasının bir krizle karşı karşıya kaldığı ortadadır.

Metodolojik devletçilik, Türkiye’nin modernleşmesinin tamamen devleti özne bilen, “halka rağmen halk içinci” bir anlayışın doğruluğu varsayımına dayanır. Buna göre Türkiye’de toplum ve toplumsal aktör modernitenin üretici ajanlarından biri değil modernleşme projesine maruz kalandır. Buna göre Türk modernleşmesi bir uluslaşma ve toplum yaratımı projesidir. Bu projede makro ile mikro arasındaki dönüşlülüğe ve etkileşime değil daha çok devletin toplumsal dönüşüm üzerindeki baskın konumuna atıf yapılır. Devletin belirleyici ve baskın konumunun altını çizmek sivil toplumun olmadığı bir koşulda tek seçenek gibi durmakta. Oysa sivil toplumsal pratiklerin ve etkinliklerin sosyolojik çözümlemesini yapmaktan imtina edip bunun var olmadığını dile getirmekle yetinmek, gerçekliği dillendirmekten ziyade devletçi zihniyetin sosyal bilimsel bir versiyonu olabilir. Sivil toplumu Batı siyaset felsefesinde tanımlandığı haliyle tanımlamak ve bu şekilde bir kavramsal ortodoksiye sırtımızı dayamak söz konusu olduğunda sivil toplumun yokluktan elbette bahsedilebilir. Ancak yukarıda Tester’den yaptığımız alıntıda

olduğu gibi sivil toplumu çağdaş anlamıyla yani devlet dışı, politik toplum dışı alanda faaliyette bulunan sosyal aktörlerin kendi örgütlenme özellikleri ve dinamikleri açısından ele aldığımızda Türkiye’de sosyolojinin odaklanabileceği oldukça dinamik, özgün ve canlı bir sivil toplumsal alanının varlığı rahatlıkla söylenebilir. İster bir kamusal alan anlamında olsun ister devletle toplum arasındaki tampon kurumlar anlamında olsun ister birer baskı grubu ister birer iktisadi, kültürel formasyon şeklinde olsun sivil toplumsal bir alan barındırmayan hiçbir toplumdaki bahsedilemez. Bütün bu toplumsal yapı alanlarını görmek istemeyen bir sosyoloji ile toplumsal farklılığı bir tehdit olarak gören aşkın devletçi bakışın benzerliği Türk sosyolojisinin yaşadığı bir başka krizdir. Başka bir ifadeyle Türkiye’de sivil toplumun zayıflığı ile sosyolojinin zayıflığının kültürel art alanının ortaklığının sonucu olan bir krizdir bu.

Sadece toplumsal yapı incelemelerinde değil aynı zamanda toplumsal değişim ve modernleşme söz konusu olduğunda da devletçi bir sosyal okumanın, analizin baskın karakteri kendisini hissettirmektedir. Sosyal, kültürel geçmişimizde ataerkil ve merkezîyetçi bir anlayışın egemenliği, devletin baskın karakterini açıklamakta ne derece kullanışlı ise, sosyal bilim yapma tarzının da aynı kültürel arka plandan derinlemesine ama belki de bilinçsizce etkilenmiş olduğu bir diğer gerçektir. Bu etkilenme biçimini ve bunun sosyal bilimsel ürünlerini somut bir örnek üzerinden açıklamak oldukça aydınlatıcı olacaktır. 1950’lerden sonra özellikle Amerikan sosyolojisinde batı dışı toplumların modernleşmesi hakkında ortaya çıkan teoriler arasında Türkiye’de de en fazla karşılık bulanlardan biri *neo-patrimonyalizm* tezidir. Kanaatimizce neo-patrimonyalizm iddiasının Türk sosyal bilim çevrelerinde güçlü bir şekilde karşılık bulması, Neo-patrimonyalizm tezinin hâlihazırda yerleşik bulunan metodolojik devletçi okuma biçimlerine mükemmelen denk gelen özelliğidir.

Bir Metodolojik Devletçilik Örneği Olarak Neo-patrimonyalizm Tezi

Osmanlı-Türk toplumu yapısı ve bunun modernleşme koşullarında aldığı yeni biçimler üzerine geliştirilen sosyolojik modeller arasında öne çıkanlardan biri Marksist ekonomi-politik diğeri Weberci kültüralist-yorumcu yaklaşımlardır. Her ne kadar toplumsal yapıyı biri maddi, altyapısal unsurların oynadığı rol, diğeri ise daha çok soyut ve kültürel unsurların oynadığı rol üzerinden okusalar da her iki güçlü ekolde de ortak olan vurgu, Türkiye’nin toplumsal yapısının güçlü bir şekilde merkezîyetçi bir yönetim altında, dikey olarak örgütlenmiş özelliği yanı sıra iktidarın denetlenemez oluşudur. Örneğin Marksist “Asyagil Üretim Biçimi” tartışmalarında da ve Weberci patrimonyalizm kavramsallaştırmasında da merkezi yönetimin mutlakîyetçi, aşkın ve monist hükümranlığının altı çizilir. Her iki yaklaşıma göre de merkezle çevre arasında hem kültürel hem sosyal açıdan tam bir kopukluk vardır. Yönetilenleri yöneticiye karşı koruyacak herhangi bir ara yapı, tampon kurum söz konusu değildir.

Max Weber'in (1978) patrimonyalizm ya da daha özele inmek gerekirse "patrimonyal bürokrasi" kavramsallaştırması, geliştirdiği otorite ideal tipleri arasında geleneksel otorite tipinin bir türüdür. Patrimonyal bir otorite tipinde ülkede yaşayan insanlar dahil her şeyin yöneticinin sahipliği altında var olduğu düşünülmektedir. Böyle bir örgütlenme tipinde toplumun ortak faaliyetlerinin yürütülmesi bakımından gerçekleşen bir siyaset yerine, patrimonyal bürokrasi liderin kişisel yönetim aracıdır. (Heper, 1977:36). Böyle bir yönetim tipolojisinde yönetici özerk sosyal ve ekonomik güçlerin varlığını istememekte, yasama, yürütme ve yargı güçlerini kendisinde toplamaktadır (Weber, 1978: II 02). Yönetimin kişiselliği ve keyfiyeti, yönetilenleri koruyucu mekanizmaların bulunmayışı ve bunu değiştirecek nitelikteki her türden hareketin bastırılması patrimonyal yönetim tipinin belirgin özellikleri arasındadır. Bu otorite ideal tipinde formel ve bürokratik yapının özellikleri yanı sıra var olan patrimonyalist zihniyet de önemlidir. Bu zihniyeti kısaca tekçi ve otoriter olarak tanımlayabiliriz.

Neo-patrimonyalizm ise özellikle 1950 sonrasında Batı-dışı toplumların modernleşme deneyimlerini tanımlamak üzere üretilmiş bir kavram olarak karşımıza çıkıyor. Bu teorik iddiaya göre bu toplumların önemli bir bölümü moderniteyi üretmek yerine onu tahrif etmişlerdir, dolayısıyla ortaya çıkan sonuç modernleşme yerine geç, yeni patrimonyalizm ya da bir diğer ifadeyle neo-patrimonyalizmdir. (Eisenstadt, 1963) Neo-patrimonyalizmin özellikleri, geleneksel yapının çözülüşü, mevcut düzeni ikame edecek yeni ve formel bir sistemin kurulamayışı, ataerki zihniyetin modernliğin karşısında bir engel oluşturması, modernleştirici seçkinlerin değişimin öznesi oluşları ve geleneksizleşmedir (Nişancı, 2001). Neo-patrimonyal oldu iddia edilen toplumlar modernitenin daha çok sonuç niteliğindeki ürünlerini tüketen toplumlardır. Diğer yandan modernitenin sadece kurumsal özellikleri ile tanışabilmekte, ancak hiçbir zaman modern pratikler ve ürünler ortaya koyamamaktadırlar.

Türkiye'de özellikle Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan sosyo-politik değişimi ele alan çalışmalarda neopatrimonyalizmin betimlediği türden bir okuma oldukça yaygındır. Örnekler üzerinden konuşmak gerekirse, Heper (1977,58) Türkiye'nin siyasi geleneğinin Osmanlı patrimonyal anlayışının büyük ölçüde devamı olduğunu, dolayısıyla Osmanlı toplumsal yapısının günümüzde de aksini bulan pek çok patrimonyal özellikler taşıdığını ifade etmektedir. Köker'e (1995: 222-224) göre, Osmanlı'nın *nizam-ı alem, kanunî kadim* ve *ataerki* zihniyette ifade bulan özellikleri Cumhuriyet'te muasır medeniyet ve pozitivizm olarak karşımıza çıkıyor. Göle (1997:25), hukuk devleti, siyasal partiler, ulusal bağımsızlık, serbest seçimler gibi modernliğin kurum düzeyinde var olmasına ve önemsenmesine karşın yönetim yapısının ve devlet-toplum dikotomisinin aynen devam ettiğini belirtmektedir. Mardin (1991:198), Türk toplumsal değişiminin arka planında bir Osmanlı ögesi bu-

lunduğunu ve günümüzün ekonomik sistemi her ne kadar kapitalizmin özelliklerini giderek daha fazla içermeye başlasa da kapitalizmden çok geç yeni patrimonyalizm olarak tanımlanabileceğini belirtir. Yeni patrimonyalizm iddiası dikkat edilirse genellikle geç-Osmanlı, erken Cumhuriyet karşılaştırmalarında karşımıza çıkar, ve çok büyük oranda Weber'in Patrimonyalizm kavramsallaştırmasını bir veri ve hareket noktası olarak ele almaktadırlar. Ancak bu yaklaşımlar yönetsel olarak iki açıdan sorumludurlar: Birincisi, Weber'in tıpkı diğer ideal tiplerinde olduğu gibi patrimonyalizm kavramsallaştırmasının da gerçekliğin birebir karşılığı olmadığını, gerçekliği anlamak için zihinsel olarak inşa edilmiş birer soyutlama olduğunu bilmek gerekir. Weber'in ifadesi ile "Saf haliyle patrimonyal otorite hiçbir yer ve dönemde yaşanmamıştır" (San, 1971:97). Ancak Weber'in tüm ideal tiplerinde ortaya koyduğu itidali ve ihtiyatlı tavrı patrimonyalizm kavramsallaştırmasını Osmanlı-Türk toplumsal yapısını açıklamakta kullanılan sosyal bilimcilerin çoğunda göremiyoruz. Weber'in bir ideal tip ve soyutlama olarak kullandığı patrimonyalizmi Osmanlı-Türk toplumu yapısının somut ve gerçek bir özelliği olarak ihtiyatsız bir şekilde kullanma tutumu çok yaygındır. İkinci olarak, patrimonyalizmi sabit ve her topluma uygulanabilir bir kategori olarak kabul etsek bile, güncel sosyal, özellikle sosyal tarih araştırmaları, Osmanlı'da yöneten yönetilen ilişkisinin patrimonyalizm kavramsallaştırmasının gösterdiği özelliklerin oldukça uzağında olduğunu ortaya koymaktadır. Örneğin Gerber'e (2004:246) göre 16. yüzyıldan 18. yüzyıla doğru yönetsel özellikler bakımından üç konuya padişahın mutlak otoritesinin el süremediği görülür. Birincisi padişah teb'asına karşı keyfi ve ceberut bir despottan çok adaletin sözcüsü ve icracısı olarak karşımıza çıkar. İkinci olarak padişahın sosyal sistem içerisinde farklı yerel unsurların sindirilmesine yönelik bir eğilim içerisinde olduğuna dair hiçbir kanıt yoktur ve son olarak Osmanlı bürokrasisinin son derece karmaşık ve gelişkin özelliği padişahın bütün bir bürokratik yapıya hükmedemeyeceği kadar gelişkin bir sosyal kurum olarak varlığıdır.

Peki bu araştırmalar ortadayken sosyal bilimlerde özellikle sosyolojide patrimonyalizmi bir şablon model olarak kullanma eğilimi neden hala söz konusudur. Bunun bir nedeni sosyal bilimcilerin disiplinlerarası çalışmaya henüz yeterince zahmet göstermemeleridir. Toplumsal gerçekliği kolay anlaşılabilir teorik bir modele bağlı kalarak düşünmenin bir biçimi olan düşünsel kolaycılık önemli bir faktördür. Ancak patrimonyalizmin sosyal tarih araştırmalarında revaçta oluşunun en önemli nedeni, sosyal bilimcilerin de patrimonyal dünya görüşü ile son derece uyumlu duran metodolojik devletçiliğin ideolojik yörüngesinden kurtulamayışlarıdır. Tıpkı metodolojik devletçilikte olduğu gibi patrimonyalizm kavramsallaştırması da sosyal bilimcilerin toplumsal alanda varlıkları söz konusu olan karmaşık ilişki ve pratikleri açıklama girişiminin üstesinden gelemedikleri noktada "devlete sı-

ğınma” tavrının bir başka biçimidir. Bu tavır tıpkı metodolojik devletçilikte olduğu gibi kendi içinde çelişkilidir. Devletçiliği bir veri olarak kabul ettiğimizde bile bunun açıklaması patrimonyalizm olamaz. Bu açıklama tarzı açıklanması gerekeni açıklayıcı olarak kullanmak gibi bir kısır döngü içerir. Ayrıca patrimonyalizmi zaman ve mekan üstü bir şekilde Osmanlı-Türk toplum yapısının en önemli yapısal özelliği olarak kabul etsek bile, bunu vareden ilişki, anlam, sembol, inanç, ideoloji gibi pek çok makro ve mikro özellik taşıyan sosyolojik değişkenlere bakmak gerekir.

Sosyal tarih ve kültürel çalışmalar ekolünden beslenen güncel sosyoloji, neo-patrimonyalizm iddiasını oldukça sorunlu kılan tarihteki kültürel ve zihni çeşitliliği gösterebilecek olgunluğa çoktan kavuşmuştur. Yeni tarih ve tarihsel sosyoloji çalışmaları hem metodolojik devletçiliği hem de bunun bir örneği olan neopatrimonyalizm tezini sorunsallaştırırken bunu sosyal aktörün yenilik yapabilirlilik kapasitesini, yorumunu ve yaratıcı pratiklerini hesaba katarak gerçekleştirebilir. Böylelikle söz konusu pratiklere dikkatlice bakıldığında ortaya çıkan kültürel üretimler, modernlikle çelişkili ya da modernlik dışı olarak okunmak şöyle dursun, birer “alternatif modernlik”, “Batı-dışı modernlik”, “çoklu modernlik” okumalarına dahil edilecek niteliktedirler. Böyle bakıldığında sosyolojinin modernleşme okumasında önemli olgulardan olan kamusal alan ve sivil toplum konusunu da daha kültüralist ve pratik bir çerçeveye oturtmak mümkün olabilecektir.

KAYNAKÇA

- Eisenstadt, Samuel N., (1963), *Traditional Patrimonialism and Modern Neopatrimonialism*, Princeton: Princeton University Press.
- Gerber, Haim. (2004), “Osmanlı Sivil Toplumunu ve Modern Türk Demokrasisi”, *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye’si*, Der, Kemal Karpat, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Göle, Nilüfer. (1997). “Otoriter Laisizm ve İslamcı Politikalar: Türkiye’de Durum”, *Yeni Türkiye*, Sayı: 18.
- Heper, Metin (1977), *Türk Kamu Bürokrasisinde Gelenekçilik ve Modernleşme /Siyaset Sosyolojisi Açısından Bir İnceleme*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Köker, Levent. (1995). *Modernleşme, Kemalizm Ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Kumar, Krishan (1994), ‘Civil society again: a reply to Christopher Bryant’s “Social self-organisation, civility and sociology”’, *British Journal of Sociology* 45(1).
- Mardin, Şerif (1990), “Sivil Toplum”, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset- Makaleler I*, Der. Mümtaz’er Türköne, Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Şerif. (1991), *Türk Modernleşmesi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Nişancı, Ensar. (2001), *Geleneksel Patrimonyalizmden Modern Neo-Patrimonyalizme*, İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları.
- San, Coşkun. (1971), *Max Weber’de Meşru Otoritenin Sosyolojik Analizi*, Ankara: İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayınları.
- Tester, Keith (1992), *Civil Society*, London and New York: Routledge.
- Toprak, Zafer, (2001) “Osmanlı’da Toplumbilimin Doğuşu”, *Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce* Cilt 1.
- Tönnies, Ferdinand (2019), *Cemaat ve Cemiyet*, çev. Emre Güler, Vakıfbank Kültür Yayınları
- Weber, Max (1978), *Economy and Society*, London: University of California Press.
- Yıldırım, Yılmaz (2011), “Türk Sosyolojisinde Yöntem ve Nesne Alanı Sorunu Olarak Sivil Toplum” *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Sayı/Issue: 29-30, Temmuz- Aralık /July-December.
- Yıldırım, Yılmaz (2012), “Neo-Patrimonyalizm Yaklaşımına Karşı Yapılaşma Olarak Türk Modernleşmesi”, *AKÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 14, Sayı. 1
- Yıldırım, Yılmaz (2017), *Osmanlı Modernleşmesi ve Sivil Toplum*, Tezkire Yayıncılık, İstanbul.

Bölüm 3

TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NİN 100. YILINDA DEMOKRASİ PERSPEKTİFİNDE KAMUSAL ALANI YENİDEN DÜŞÜNMEK

Samet ÜNLÜ¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Şarkışla Âşık Veysel Meslek Yüksekokulu Pazarlama ve Reklamcılık Bölümü, ORCID: 0000-0001-9493-6173, E-Posta: samettunlu@gmail.com.

Giriş

Cumhuriyet'in 100. Yılı'nın kutlandığı 2023 yılı, Türkiye'nin demokratik yapısını ve kamusal alanını değerlendirmek, yeniden düşünmek ve geleceğe yönelik vizyonlar geliştirmek için bir fırsat ve motivasyon nedenidir. Bu çalışmanın temel amacı, demokrasi perspektifinden ele alınarak Cumhuriyet'in 100. yılında kamusal alanın dönüşümünü ve demokratik gelişmeleri analiz etmek ve bu bağlamda ortaya çıkan zorlukları ve fırsatları incelemektir. Sembolik olarak önemli bir dönem olan Cumhuriyet'in 100. yılı; toplumsal ve kültürel anlama sahiptir ve hem devletin hem ulusun gelişimi, başarıları, zorlukları ve geleceği üzerine düşünme fırsatı sunar. Bir asırlık zaman dilimi içinde cumhuriyet rejiminin hangi kazanımları sağladığı, toplumu hangi yönde değiştirdiği; bu döneme kadar nasıl bir birikim elde edildiği ya da toplumun ve devletin bu rejime ne ölçüde uyum sağlayabildiği gibi hususların muhasebesini yapma imkânı söz konusudur.

Kamusal alan, demokrasinin temel taşıyıcısı olarak kabul edilir ve vatandaşların fikirlerini ifade etme, tartışma ve katılım gösterme özgürlüğünü içerir. J. Dean'ın tanımıyla kamusal alan; insanların ortak kaygıları olan problemleri müzakere ettikleri ve fikir birliğine erişilmesi gereken konular üstünde bilinçli şekilde hareket ettikleri bir alandır (2003: 95). Ancak tarihsel süreçler, teknolojik gelişmeler ve toplumsal değişimler kamusal alanın yapısını etkilemiş ve dönüştürmüştür. “Kamusal alan ve sınırları, devlet, devlete olan bakış açısı, toplumsal yapılar, modernitenin ve dolayısıyla küreselleşmenin bir ürünü olarak değişmekte, içinde bulunduğumuz bu gibi kavramsal alanlar teknoloji sayesinde sınırların ötesini aşacak biçimde genişlemektedir. Bu da kamusal alan kavramının da sınırlarının değişmesini ve bireylerinin değişen koşullara göre onu yeniden yapılandırmasını beraberinde getirecektir ve tarihin olağan akışı içinde zaten beklenen bir durum olarak görülmelidir” (Bacık, 2005: 16). Özellikle dijitalleşme ve sosyal medyanın yükselişi, kamusal alanın sınırlarını ve dinamiklerini yeniden tanımlamıştır. Bir bakıma diğer birçok kavram gibi kamusal alan kavramı da bir yorum nesnesine dönüşmüştür, denilebilir. Bu noktada, demokrasinin sürdürülebilirliği ve güçlenmesi için kamusal alanın nasıl yeniden düşünülmesi ve yorumlanması gerektiği önemli bir sorunsaldır. Bu çalışmanın önemi; demokratik değerlerin ve katılımın güçlendirilmesi bağlamında kamusal alanın rolünün anlaşılması ve bu alanda yapılması gereken değişikliklerin belirlenmesi, yanı sıra vatandaşların özgürlük sınırlarının ne olduğu hususu ile ilişkilidir. Türkiye'nin demokratik geçmişi ve mevcut durumu göz önünde bulundurulduğunda demokratik kamusal alanın oluşturulması ve sürdürülmesi, toplumsal çeşitliliğin ve farklı görüşlerin bir araya gelerek etkileşimde bulunabileceği bir platformun sağlanması açısından hayati önem taşımaktadır. Zira yakın döneme kadar, özellikle 1990'lı yılların ikinci yarısından bugüne değin, kamusal alan kavramının zaman

zaman ideolojik ya da kısıtlayıcı bir tavır ve tutumu arkalayarak kullanılageldiği açık gerçektir.

Bu çalışma, akademik ve toplumsal açıdan, demokrasinin geleceğini şekillendirmek isteyen araştırmacılar, politika yapıcılar ve sivil toplum aktörleri için bir katkı sağlamaya yöneliktir. Demokrasi perspektifinde kamusal alanın yeniden düşünülmesi, demokratik değerlerin korunması ve güçlendirilmesi adına atılacak adımların tartışılmasına ve hedeflenmesine yardımcı olacaktır.

Çalışma, kamusal alanın demokratik işlevleri, tarihsel evrimi, mevcut durumu ve dijital dönüşümün kamusal alana etkileri gibi konuları içerir. Ayrıca kamusal alanın çeşitliliği, katılımı ve geleceği üzerine odaklanarak demokrasiye katkı sağlama potansiyeli taşıyan önerileri tartışmayı amaçlar.

Çalışma için yöntem açısından literatür taraması, tarihsel analiz ve güncel olayların araştırılması tercih edilmiştir. Böylelikle kamusal alanın demokratik evrimi ve dönüşümü anlaşılmasına çalışılacak; kamusal alanın dijital dönüşümünü ve sosyal medyanın etkilerini anlamada bütüncül bir yaklaşım benimsenecektir.

Çalışmanın özgün katkıları, kamusal alanın demokratik işlevlerini ve dijital dönüşümün etkilerini mevcut literatür ışığında değerlendirerek demokratik kamusal alanın geleceği hakkında bir perspektif sunmaktır. Akademik bir araştırma olmanın ötesinde bu çalışma, demokrasiye katkı sağlama amacı taşımaktadır. Kamusal alanın demokratik işlevleri ve dijital dönüşümün etkileri konularındaki analizler, demokrasiye yönelik politika yapıcı önerilerin geliştirilmesine ve toplumsal bilincin arttırılmasına katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Kavramsal Zemin: Kamusal Alan ve Demokrasi İlişkisi, Sınırlar, Tehditler

Demokrasi, halkın egemenliği ilkesine dayalı bir yönetim şekli olması nedeniyle bu sistemde halk, temsilcilerini seçer ve yönetim kararları halkın iradesine dayanır. Özgür seçimler, ifade özgürlüğü, hukukun üstünlüğü ve çoğulculuk gibi ilkeleri temel alır. Kavramsal olarak demokrasinin bu genel anlamını arkalayarak demokrasinin çağımızdaki karşılığı bağlamında toplumsal bilincin arttırılması; bir genel ve üstenci politikanın ötesinde olarak tek tek her vatandaşın birey kimliği ile gelişimini, eşit hak kullanımını ve fikir özgürlüğünü kullanabilmesini gerektirir. Demokrasi; halkın yönetimini ve karar alma süreçlerine katılımını temel aldığından kamusal alan, demokrasinin işleyişini mümkün kılar; çünkü bu alan, farklı görüşlerin özgürce ifade edilmesine, tartışılmasına ve çatışmasına olanak tanır. Demokratik bir toplumda, vatandaşların fikirlerini ifade etmesi, bilgi alışverişi yapması ve yönetim kararlarına katkıda bulunması, kamusal alanın dinamiklerine bağlıdır.

Demokratik süreçlerin başladığı ve gelişip toplumsal pratiğini en açık ve somut şekilde ortaya koyduğu yerler olan kamusal alanlar, toplumun bireylerinin etkileşimde bulunduğu ve fikirlerini paylaştığı her yer ve mekândır. Bu alan, siyasi tartışmalar, toplumsal etkinlikler, kültürel paylaşımlar ve kamuya açık etkinlikler gibi faaliyetleri içine alır. Bu mekânlar fiziksel (sokaklar, meydanlar, toplantı salonları) ve dijital (sosyal medya, çevrimiçi platformlar) olarak var olabilir. Çeşitli görüşlerin, değerlerin ve kimliklerin bir araya geldiği alanlar olarak toplumsal çoğulculuğun ifadesini sağlar. Dolayısıyla demokrasinin işleyişi için kritik degere sahiptir.

Kamusal alanın sınırları ve bütünlüğü zaman içinde çeşitli etmenler tarafından zorlanmıştır. Özgür ifade ile nefret söylemi arasındaki denge, çoğulculuk ve hoşgörü ile toplumsal düzen arasındaki çatışma gibi konular, kamusal alanın sağlıklı işleyişini etkileyebilir. Ayrıca, dijital platformlardaki bilgi kirliliği, algoritma tarafından belirlenen içerikler ve çevrimiçi kutuplaşma gibi faktörler de kamusal alanın kalitesini ve etkinliğini tehlikeye atabilir. Nitekim Türkiye Cumhuriyeti'nin tarihsel geçmişinde de kamusal alan kavramının çeşitli ideolojik, baskıcı, ötekileştirici, kısıtlayıcı vb. amaçlar taşıdığı söylenebilecek zeminlerde yorumlanıp pozitif anlamının örselendiği dönemler olmuştur.

Cumhuriyet'in 100. Yılında Kamusal Alanın Yeniden Düşünülmesi

Cumhuriyet'in 100. yılı; demokratik değerlerin, toplumsal ilerlemenin ve halkın katılımının kutlandığı bir dönemdir. Bu dönemde kamusal alanın rolü ve işlevi yeniden düşünülerek demokrasi perspektifiyle ele alınmak durumundadır. Teknolojik gelişmeler, kültürel değişimler, toplumsal ihtiyaçlar, çağdaş dünyanın özgürlük kavramına getirdiği yeni yorumlar vs. göz önünde bulundurularak kamusal alanın güçlendirilmesi ve çeşitliliğin korunması hedeflenmelidir. Zira: "Siyasi etkinliğe üstün değerin atfedildiği cumhuriyetçi düşüncede kamu alanının doğru olarak örgütlenilebilmesi, halkın ortak iyiliğini güvence altına alabilmenin yegâne yolu olarak görülmektedir" (Erdoğan, 1998:353).

Kamusal alanın sürdürülebilirliği için medya okuryazarlığının artırılması, ifade özgürlüğünün desteklenmesi ve toplumsal diyalogun teşvik edilmesi gereklidir. Ayrıca, dijital kamusal alanın yükselişiyle birlikte çevrimiçi platformların demokratik katılıma uygun bir şekilde düzenlenmesi ve denetlenmesi de önem taşımaktadır. Ancak bu düzenleme ve denetlemeler, hiçbir şekilde kısıtlama, kontrol etme, yönlendirme gibi amaçlarla örtüşemez. Çünkü bu, çağdaş demokrasi kabulleri ile doğrudan doğruya tenakuz oluşturur. Kamusal alanın demokrasiyle etkileşimi, demokrasinin sağlıklı işleyişi için vazgeçilmezdir. Bu dönemde, kamusal alanın güçlendirilmesi, çeşitliliğin korunması ve demokratik katılımın teşvik edilmesi, gelecek yüzyıla daha güçlü bir demokrasi mirası bırakmak adına zorunluluktur.

Kamusal Alanın Kavramsal ve Tarihsel Kısa Seyri

Kamusal alan kavramı, tarihsel, felsefi ve sosyolojik bağlamlarda derinlemesine incelenen bir kavramdır. Kavramın kökenleri, Antik Yunan'dan günümüze kadar uzanan bir yolculuğu ifade eder ve modern demokratik toplumların temel taşlarından biri olarak kabul edilir. Antik Yunan düşüncesinden Orta Çağ ve Aydınlanma dönemine, oradan da modern toplumların oluşumuna kadar çeşitli süreçleri kapsar.

Kamusal alan kavramının kökenleri, antik Yunan'da toplumsal yaşamın merkezinde bulunan "agora" ve "ekklesia" gibi mekânlara dayanır. Agora, halkın bir araya geldiği, ticaretin yapıldığı ve tartışmaların gerçekleştiği kamusal bir mekândır. Ekklesia ise halk meclisini ifade eder ve bu meclis, politik konuları tartışmak ve kararlar almak için kullanılırdı. Bu dönemde kamusal alan; vatandaşların katılımı, fikir alışverişi ve politik tartışmaların merkeziydi. Antik Yunan'da, polislerin (şehir devletlerinin vatandaşları) bir araya gelerek kamusal mekânlarda tartıştığı, toplumsal işler üzerine konuştuğu ve demokratik katılımı gerçekleştirdiği görülür. Bu dönemde kamusal alan; toplumsal birlikteliğin ve demokratik süreçlerin merkezi bir yeri olarak vurgulanır.

Kilise ve soyluların egemen olduğu Orta Çağ Avrupa'sında ise kamusal alan, oldukça sınırlıydı. Orta Çağ boyunca kamusal alanın rolü azaldı ve otorite genellikle dini veya monarşik yapılar tarafından kontrol edildi. Ancak Aydınlanma dönemiyle birlikte, düşünce özgürlüğü, bireysel haklar ve halkın katılımı gibi konular yeniden gündeme geldi. Aydınlanma düşünürleri, kamusal alanın demokrasi ve halkın aydınlanmasındaki önemini vurguladı. Bireysel haklar, özgürlükler ve fikir özgürlüğüne vurgu arttı. Bu dönemde kamusal alan, bilgi ve fikirlerin özgürce beyan edilebildiği yerler olarak yeniden biçimlendi.

Modern dönemde ise kamusal alan; sanayi devrimi ve medyanın etkisiyle daha da genişledi. Sanayi Devrimi ile şehirlerdeki nüfus artışı ve kentsel dönüşüm, kamusal alanın dinamiklerini değiştirdi. Halk, işçi sınıfı ve sendikaların oluşumu, kamusal alanın siyasi katılımın ötesinde sosyal adalet ve ekonomik eşitlik için de bir platform haline gelmesine kapı açtı. Toplumsal reformlar, kamusal alanın işlevini genişleterek, daha fazla vatandaşın taleplerini ifade ettiği bir mekân haline getirdi. Gazeteler, dergiler, radyo ve televizyon gibi iletişim araçları, halkın haberlere, düşüncelere ve tartışmalara erişimini artırdı. Haberlerin kamuoyunu etkileme gücü, demokratik toplumlardaki kamusal alanın dinamiklerini değiştirdi.

Böylece kamusal alan kavramı, dar siyasal anlam alanının dışına taşarak kamusal alanın anlamını da oldukça genişletir: "Kamusal alanın siyaset dışında olması ona modern zamanlarda eklenmiş bir özelliktir. (...) modern kamusal alan, bilerek ve özellikle iktidardan ve karar alıcı mercilerden uzak tu-

tulmuştur. Kamusal alan artık iktidar erklerinin bir oluşumu değil, gerçekten özgür bireylerin var olduğu alanlar olmuştur. Böylelikle bu alana dâhil olan bireyler tartışmalarının partizanlıktan uzak olacağını bilerek toplanmaktadırlar” (Taylor, 2014: 227). Kavramın anlamı ve insanlar arasındaki karşılığı bu doğrultuda giderek çok daha özgür bir düşünceyle örtüşmüş, günümüze doğru bireyin hür iradesi, tercihleri ve serbest şekilde fikir beyanı için ana araç hâline gelmiştir.

İnternetin hayatımıza girmesi ve hemen herkesin internete erişimi ile beraber ise sosyal ağların, dijital platformların getirileriyle kamusal alan kavramı bir kere daha sorgulanmayı ve yorumlanmayı gerektirmiştir. Zira dijital teknolojilerin sürekli yükselişiyle birlikte kamusal alanın niteliği değişmeye başlamış; internet, sosyal medya ve dijital iletişim platformları, bireylerin düşüncelerini ifade etme ve toplumsal tartışmalara katılma biçimlerini dönüştürmüştür. Ancak bu yeni kamusal alan, zaman zaman filtre baloncukları, yanılısma ve ayrışma sorunlarına yol açabilmektedir. Bu dijital alanlar; özgür ifade ile nefret söylemi, yanıltıcı bilgiler ve çevrimiçi kutuplaşma arasındaki dengeyi bulma ihtiyacını da beraberinde getirmiştir.

Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek

Cumhuriyet’in 100. yılı, kamusal alanın tarihsel gelişimi ve kavramsal dönüşümlerini anlamak ve bu alandaki güncel zorlukları ele almak için bir fırsattır. Kamusal alanın geçmişteki işlevleri ile bugünkü teknolojik ve toplumsal değişimler arasındaki bağlantılar, demokratik katılımın ve ifade özgürlüğünün nasıl güçlendirileceğine dair ipuçları sunar.

Bu dönemde, kamusal alanın çeşitliliğin ve hoşgörünün teşvik edildiği, dijital kamusal alanın ise demokratik değerlere uygun bir şekilde düzenlendiği bir gelecek tasarlamak önemlidir. Teknolojiyle birlikte gelen yeni fırsatlar ve tehlikeler göz önünde bulundurularak kamusal alanın tarihsel ve kavramsal arka planı, Cumhuriyet’in 100. yılında demokrasi perspektifinde yeniden düşünülmelidir. Bu noktada odak noktası, hem demokrasi hem de kamusal alan kavramlarının toplum üyelerini daha çok etkileşimli kılmak, onlara daha özgür hissettirmek, çoğulculuk ve farklı görüşlerin ifade edilmesi ama aynı zamanda da öteki üyelerin haklarına, hukukuna riayet etmektir. Kamusal alan, çoğulculuğun ve farklı görüşlerin ifade edilmesinin merkezi mekânıdır; toplumsal katılımı teşvik eden bir ortamın sağlanması amacını üzerine alır. Demokratik bir toplumda, çeşitli düşünceler, ideolojiler ve görüşler serbestçe tartışılabilir ve ifade edilebilir. Kamusal alan, bireylerin kendi perspektiflerini sunabildiği, toplumun farklı kesimlerinin bir araya geldiği bir platform oluşturarak demokratik diyalogu destekler. Habermas’ın yaklaşımıyla; “‘Kamusal alan’ kavramıyla, her şeyden önce, toplumsal yaşamımız içinde, kamuoyuna benzer bir şeyin oluşturulabildiği bir alanı kastederiz. Bu alana tüm yurttaşların erişmesi garanti altına alınmıştır. Özel bireylerin ka-

musal bir gövde oluşturarak toplandıkları her konuşma durumunda, kamusal alanın bir parçası varlık kazanmış olur” (2004: 95).

Dolayısıyla demokratik diyalog, fikirlerin toplum içinde yayılıp çoğalarak en doğru ya da üzerinde bir şekilde uzlaşmış veya çoğunlukla uzlaşmış olan doğal bir yöntemdir. Bu bakımdan, ancak demokratik diyalog sağlanabildikten sonra halkın; toplumun yönetimi ve politika oluşturulması süreçlerine aktif olarak katılması, demokrasinin temelini oluşturur. Kamusal alan, vatandaşların siyasi toplantılara, mitinglere, toplumsal etkinliklere katılımını sağlayarak demokratik mekanizmaların işlemesine yardımcı olur. Çağdaş dünyada medya, tartışmalar, toplumsal etkinlikler ve dijital platformlar aracılığıyla kamuoyu oluşturulur ve yönlendirilir. Demokratik bir toplumda, doğru ve tarafsız bilgiye erişim, kamusal alanda bilinçli kararlar almanın temelini oluşturur.

Toplumsal Sorunların Görünürlüğü ve Çözümü

Kamusal alan, toplumsal sorunların görünürlüğünü artırır ve çözüm arayışlarını destekler. Eşitsizlikler, adaletsizlikler, insan hakları ihlalleri gibi konular kamusal alanda tartışılarak farkındalık oluşturulur. Toplumun bu sorunlara karşı tepkisi, demokratik süreçlerin işleyişini şekillendirir ve toplumsal değişimi teşvik eder. Bu anlamda kamusal alan, ifade özgürlüğünün ve hukukun üstünlüğünün korunduğu bir zemin olarak işlev görür. Bireylerin düşüncelerini özgürce ifade edebilmesi, demokrasinin sağlıklı işleyişi için temel bir gerekliliktir. Kamusal alanda farklı görüşlerin serbestçe ifade edilmesi, demokratik toplumun dinamiklerini canlı tutar. Kamusal alanın demokratik işlevleri; demokrasinin temel prensipleri ve toplumsal ilerlemenin sağlanması açısından kritiktir. Cumhuriyetin 100. yılında kamusal alanın demokratik işlevleri ve önemi, demokrasinin geleceğine yönelik stratejilerin belirlenmesinde vazgeçilmez bir rehber olacaktır.

Türkiye’de Kamusal Alanın Evrimi ve Değişen Rolü

Cumhuriyetin kuruluşundan günümüze kamusal alan, önemli bir evrim geçirdi. Başlangıçta devlet merkezli ve sınırlı bir alandı, ancak zamanla demokratik değerlerin yayılması ve toplumsal taleplerin artmasıyla çeşitlenmeye başladı. Kamusal alanın evrimi, toplumun ihtiyaçlarına ve demokratik gelişmelere uygun şekilde şekillendi. Kamusal alanın rolü de zaman içinde değişti. Cumhuriyetin ilk yıllarında daha çok devletin yönlendirdiği ve kontrol ettiği bir alan olarak işlev gördü. Ancak zamanla demokrasinin yerleşmesiyle kamusal alanın rolü, daha katılımcı, çoğulcu ve toplumsal ihtiyaçlara cevap veren bir yapıya dönüştü. Kamusal alan, vatandaşların fikirlerini ifade ettiği, tartıştığı ve demokratik karar alma süreçlerine katıldığı bir mekân haline geldi. Ancak bunun daima olumlu ve ilerlemeci bir değişim süreci takip ettiği söylenemez.

Cumhuriyetin 100. yılında, kamusal alanın çeşitliliği ve katılımın önemi daha fazla vurgulanmaktadır. Toplumun farklı kesimleri, cinsiyet, etnik köken, din gibi çeşitli özelliklere sahip bireylerin seslerini duyurabilmesi ve katılım gösterebilmesi için daha fazla fırsat buluyor. Bu çeşitlilik ve katılım, kamusal alanın zenginleşmesine ve demokratik tartışmaların daha etkili şekilde yürütülmesine olanak tanır. Öte yandan, kamusal alanın demokratik bir kavram olmakla birlikte her zaman ve her yerde aynıyla uygulanma imkânı söz konusu olamamaktadır. Bunda hem seküler bir zeminde kavramların tartışılabilir olması hem de her toplum ve ülkenin kendine mahsus niteliklerinin, kabullerinin, değerler yargısının olmasıdır. Teorik olarak ve liberal anlamda her yurttaş için mümkün olan her türlü ve eşit hak, eşit şekilde fikir beyanı vb. öngörülmekle birlikte toplumsal çerçevede pratiklerin yine toplumsal realitelerle örtüşmesi beklenebilir. Değişimlerin, dönüşümlerin toplumsal düzlemde uzun süreçler gerektirdiği açıktır ve gelişen yeni demokratik anlayışların toplumda karşılık bulması için hem kamusal alanın evriminin devam etmesi hem de toplum üyelerinin kendilerini dönüştürmesi karşılıklı bir ilişki olarak kendisini dayatır. Böylece kamusal alanın evrimi, toplumsal değişim üzerinde de önemli etkiler yaratır. Daha açık ve demokratik bir kamusal alan, toplumsal sorunların daha iyi tanımlanmasına, çözüm önerilerinin tartışılmasına ve toplumun ilerlemesine olanak sağlar. Kamusal alan; toplumsal farkındalığı artırabilir, insan hakları savunuculuğunu güçlendirebilir ve toplumsal reformları teşvik edebilir. İnternetin ve sosyal ağlarla diğer dijital platformların kullanım oranının artmasıyla

Dijital dönüşüm, kamusal alanın evriminde büyük bir faktör olmuştur. İnternet ve sosyal medya platformları, kamusal tartışmaların dijital bir ortamda gerçekleşmesine olanak sağladı. Dijital kamusal alan, farklı coğrafyalardan ve kültürlerden insanların etkileşimde bulunduğu, bilgi ve fikirlerin hızla yayıldığı bir platform olarak ortaya çıktı. Bu da kamusal alanın uluslararası boyutunu genişletti. Bu nedenle yerel hak ve özgürlük anlayışları ve yorumları da daha evrensel perspektifli taleplere dönüştü / dönüşmekte. Kellner'e göre; sosyal medya tam da bu taleplere cevap verebilmenin en olağan yol ve araçlarındandır. Çünkü içerisinde kamusal müzakere alanı oluşturma potansiyeli taşımaktadır. Demokrasi, sahip olduğu meşruiyet krizlerini aşabilmek için bireylerin daha fazla siyasal süreçlere katılımını desteklemektedir. Böylece kamusal alanın sınırlarını genişletmesi imkânı sunulurken, internetin yeni bir kamusal alan olarak görülmesine katkıda bulunmaktadır (2004: 715).

Türkiye'de Kamusal Alanın Geleceği, Demokratik Değerler ve Kurumlar

Cumhuriyetin 100. yılında kamusal alanın geleceği, demokratik değerlerin güçlendirilmesi ve çoğulculuğun korunması vizyonuyla şekillenmek durumundadır. Çünkü esasen cumhuriyet rejiminin tarihi Türkiye Cumhuriyeti ile sınırlanmaz. Halkın söz sahibi olmasını arzulayan ya da içeren

uzun bir siyasi tarihin Türkiye ve Türk insanının yönünü Batı medeniyetinden yana sabitlediği, demokrasinin ve çoğulcu katılımın giderek daha güçlü kılınmasının hayati önem taşıdığı kolayca kabul edilebilir. “Sened-i İttifak ile bu çığır açılmış, Tanzimat, Islahat fermanları ve Meşrutiyet olayları gidişatı hazırlamış ve Cumhuriyet’e gidişin somut adımları olmuştur” (Doğanay, 2023:5). Celal Fedayi’nin ifadeleriyle de: “Türkiye siyaset tarihinde, demokratik gelişme süreci 19. Asrın başlarında başlamış ve tedricen devam etmiştir: Sened-i İttifak, Tanzimat ve Islahat Fermanları, I. ve II. Meşrutiyet ve nihayet Cumhuriyet. Hakimiyet-i Milliye kavramının somut ve yaygın kullanımına, 1908 sonrasında, II. Meşrutiyet devrinde şahitlik ediyoruz. Ancak ilerleyen süreçte, hakimiyet-i milliye kavramı, demokrasiden uzaklaşma şeklinde bir gelişme (demokrasiziz hakimiyet-i milliye) içine girmiştir” (2020:162).

Kamusal alanın Cumhuriyetin 100. yılına gelene kadar geçirdiği evrim, Türkiye’nin demokratik gelişimi ve toplumsal değişimi ile yakından ilişkilidir. Kamusal alanın geleceği, demokratik değerlerin güçlendirilmesi ve toplumsal dinamiklere uyum sağlayan bir anlayışla şekillenmelidir. Dolayısıyla kamusal alanın rolü, demokratik katılımın teşvik edilmesi, toplumsal çoğulculuğun desteklenmesi ve sivil toplumun etkinliğinin artırılması amacıyla sürekli olarak gözden geçirilmelidir.

Cumhuriyetin 100. Yılına erişilmişken Türkiye’nin demokratik evrimi göz önünde bulundurulmalıdır. Osmanlı İmparatorluğu’nun yıkılmasının ardından Türkiye, cumhuriyet yönetimi altında modern bir ulus devletine dönüştü. Bu süreçte demokratik ilkelerin benimsenmesi ve demokrasinin temel yapı taşlarının oluşturulması önemli bir adımdı.

Türkiye, cumhuriyet rejiminin kuruluşundan itibaren demokratik kurumları oluşturmak ve güçlendirmek için çaba harcadı. Anayasa, yasama organı, yargı sistemi ve yerel yönetimler gibi demokrasinin temel yapı taşları kuruldu. Bu kurumların işleyişi ve bağımsızlığı, demokrasinin sürdürülebilirliği açısından kritik bir rol oynadı. Fakat çeşitli nedenler devletçi politikaların ve devlet eliyle modernleşme ve Batılılaşma çabalarının yanında sivil toplum örgütlerinin çok işlevsel şekilde görünür olması, sayıca artması aynı şekilde mümkün olmuştur, denilemez. Bu bakımdan 100. Yıl ile beraber demokratik ve özgürlükçü zeminde kalmak üzere devletin ve toplumun sivil toplum kuruluşlarını, insan haklarını savunan kurumları, her türlü sivil örgütlenmeyi destekleyip üstün tutması beklenebilir. Medeniyet olarak yön veren Batı’nın bu konuda fazlasıyla ileri aşamalarda olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Cumhuriyet rejiminin en temel kurumlarından biri siyasi partilerin varlığıdır. 100. yıla gelindiğinde seçimler ve demokratik katılımın rolü, sadece seçim dönemlerinde önemi arttığı düşünülen kavramlar olarak değil, siyasi partiler aracılığıyla sürekli bir şekilde işlevsel kılınmayı gerektirir. Bu anlamda, hem partilerin siyasi görünürlükleri hem temsil imkânları ve etkinlikleri

için yasal değişiklikler TBMM tarafından yapılmalı hem de parti tüzüklerinin partilerin yönetim kadrolarının belirlenmesi ve diğer süreçlerde tabanın maksimum katılım sağlayabileceği şekilde değiştirilip güncellenmesi beklenebilir. Bu süreçlerin sağlıklı ilerlemesi ve katılımın çokluğu ile nihai olarak seçimlerde adil bir rekabet, şeffaflık ve adil sonuçlar sağlamak, demokrasinin sağlıklı işleyişini güvence altına alır.

Medya, İfade Özgürlüğü ve Sosyal Medyanın Rolü

Demokratik bir toplumda, medya özgürlüğü ve ifade özgürlüğü kritik öneme sahiptir. Medya; halkı bilgilendirmek, farkındalık oluşturmak ve toplumsal meseleleri tartışmak için önemli bir araçtır. Ancak medya özgürlüğünün korunması ve ifade özgürlüğünün sınırlandırılmaması, demokratik değerlerin sürdürülebilirliği için elzemdir. Toplumun her kesimine hitap etmeyi amaçlamayan, teksesli, güdümlü bir medya, Cumhuriyet'in yüz yılı da aşan birikimi, kazanımları ve hedefleriyle doğrudan doğruya tezat teşkil ederek ülkenin çağından uzaklaşmasına hizmet eder. Benzer bir düzlemde olarak H. Koçak; medya gücünü elinde tutan sınıfın bakış açısının eş zamanlı olarak ideolojik süzgeçleri de belirlediğini ileri sürer (2004: 392). Bu bakımdan medyanın çoksesli olması, medya araçlarının ve sosyal medya ile diğer her türlü iletişim araçlarının özgürce kullanılabilir olması bir zorunluluktur. Böylelikle her vatandaşın ve toplumsal grubun ve sivil toplum örgütlerinin demokratik süreçlere katılımı; toplumsal çeşitliliğin ifadesini sağlar ve demokrasinin daha kapsayıcı bir şekilde işlenmesini mümkün kılar. Ne var ki, Cumhuriyet'in 100. yılında, medya özgürlüğü konusunda endişe veren durumlar ve medya organlarının siyasi etkilere maruz kalması gibi sorunlar mevcuttur. Bu durum, demokratik tartışmaların zenginleşmesini ve kamuoyunun etkili şekilde bilgilendirilmesini engeller.

Yanı sıra, geleneksel medyanın sınırlarını aşarak hızlı ve geniş bir kitleye ulaşma imkânı sunan, dijital dünyada iletişim ve bilgi akışının merkezine yerleşen güçlü bir aracı olan sosyal medya; bireylerin fikirlerini doğrudan doğruya ifade etmesini, bilgi alışverişini artırmasını ve toplumsal tartışmalara katılmasını sağlar. Bir yandan da kamusal tartışmaların şekillenmesinde merkezi bir rol oynar. Politika, toplumsal sorunlar, insan hakları gibi konular, sosyal medya platformlarında hızla yayılır ve toplumun geniş kesimlerine ulaşır. Sosyal medya, toplumsal meseleler hakkında görüş paylaşımını kolaylaştırırken kamusal alanda çeşitli fikirlerin çatışmasına ve zenginleşmesine olanak tanır. Sosyal medyanın yükselişi, bilgiye hızlı erişimi ve anlık haberleşmeyi sağlar. Olaylar hakkında anında bilgi almak ve paylaşmak, toplumun hızla mobilize olmasını mümkün kılar. Ancak bu hızlı bilgi akışı, yanıltıcı bilgilerin hızla yayılması riskini de taşır. Sosyal medya platformlarının algoritmaları, bazen yanıltıcı veya provokatif içerikleri öne çıkarabilir. Bu da kamusal tartışmalarda güvenilirliği zedeler ve toplumun bilgiye erişimini tehdit eder. Bu noktada devlet erkinin kısıtlayıcı, sınırlayıcı, engelleyici olmamak

koşuluyla demokratik çareler üreterek bu “doğrudan katılım” platformlarını özgürce kullanabilme imkânlarını sürekli kılması beklenir.

Özgürleştirici tavır ve tutumun sergilendiği bir ülke olarak Cumhuriyet’in yeni yüzyılında sosyal medyanın yükselişi, kamusal alanın demokratikleştirilmesi potansiyeline hizmet etmelidir. Sosyal medya, sivil toplumun sesini daha geniş kitlelere duyurma, politika yapımına etki etme ve kamuoyunu bilinçlendirme fırsatı sunmalı, kamusal tartışmaları çeşitlendirerek toplumsal çoğulculuğu desteklemelidir. Cumhuriyetin 100. yılında, sosyal medyanın etkisi ve geleceği, kamusal alanın nasıl şekilleneceğini belirlemek açısından önemlidir. Yanıltıcı bilgilerin kontrolü, algoritmaların kamusal tartışmalar üzerindeki etkisi ve kamusal alanda çoğulculuğun korunması gibi konular, demokratik perspektifte kamusal alanın yeniden düşünülmesi gereken meselelerdir.

Sosyal medyanın yükselişi, kamusal tartışmaların dinamiklerini değiştirmiş ve demokratik katılımın şeklini evrimleştirmiştir. Sosyal medyanın etkileri, demokrasi perspektifinde kamusal alanın geleceğini şekillendirirken, güvenilir bilgi akışını koruma ve kamusal tartışmaların kalitesini yükseltme çabaları da önem taşır. Bu şekilde, sosyal medya kamusal alanın demokratik bir geleceğe dönüşümünde pozitif bir rol oynayabilir.

Eğitim, Demokratik Bilinçlen (dir)me ve Kamusal Alan Bilinci

Demokrasinin güçlenmesi ve sürdürülebilirliği için eğitim ve demokratik bilinçlendirme büyük öneme sahiptir. Eğitim sistemi, vatandaşların demokratik değerleri anlaması, eleştirel düşünme yetenekleri kazanması ve aktif katılımcılar haline gelmesi için önemli bir platformdur. Bu yöndeki eğitimlerin sürekli güncellenerek eğitimin çağdaş demokratik anlayışlara, çoksesliliğe, özgürlük temelli yaklaşımlara, hukukun üstünlüğüne, insan haklarına, yöneticilerin anasayal meşruiyetine, katılımcı demokrasiye, insan haklarına, kamusal alanın neden ve niçin var olduğuna dair bilgi ve görüş kazanabilmesine dayandırılmalıdır.

Eğitim, demokratik bir toplumun temel taşlarından biridir. Eğitilmiş bireyler, demokratik değerleri anlar, eleştirel düşünme yetenekleri geliştirir ve demokratik süreçlere daha etkili bir şekilde katılır. Eğitim sistemi, vatandaşların demokratik haklarından haberdar olmalarını, bilinçli kararlar almalarını ve kamusal alanda daha nitelikli katkılarda bulunmalarını sağlar.

Farkındalık oluşturma, toplumsal değişimin temel itici güçlerinden biridir. Kamusal alan, toplumsal meselelerin tartışıldığı ve farkındalık yaratıldığı bir platformdur. Eğitim aracılığıyla toplumun farklı kesimleri, insan hakları, çevre koruma, toplumsal adalet gibi konularda bilinçlendirilebilir. Eğitim ve farkındalık oluşturma kamusal alanı güçlendirmedeki kritik rolü, demokratik bir toplumun inşasında vazgeçilmezdir. Eğitimle bilinçli ve demok-

rasiye değer veren bireyler yetiştirilirken, farkındalık oluşturmak toplumsal sorunların ele alınmasına ve demokratik katılımın artırılmasına katkı sağlar. Cumhuriyetin 100. yılında, eğitim ve farkındalık oluşturmanın önemi daha da artmaktadır, çünkü güçlü bir kamusal alan demokrasinin sürdürülebilirliği için temel bir gerekliliktir.

Çeşitliliğin, katılımın ve inovasyonun kamusal alanı zenginleştirmesi, demokratik katılımın daha kapsayıcı ve etkili olmasını sağlar. Cumhuriyetin 100. yılında, bu değerleri demokratik perspektifte daha da güçlendirmek ve kamusal alanı daha demokratik, çeşitli ve yenilikçi bir platform haline getirmek, toplumsal ilerlemenin temel taşlarından biridir. Çeşitliliği kutlayan, katılımı teşvik eden ve inovasyonu destekleyen bir kamusal alan, demokrasinin sürdürülebilirliğini ve toplumun geleceğini güvence altına alacaktır.

Sonuç

Demokrasi; halkın katılımını, özgür düşüncüyü ve çoğulculuğu temel alan bir yönetim şekli olarak kamusal alanın demokratik işleyişi destekleyen bir platform olmasını peşinen vurgular. Her bireyin özgürce düşüncelerini ifade edebilme ve yönetim kararlarına katkı sağlama fırsatını sunan bir yaşam tarzını temsil eder. Buna göre kamusal alan, farklı görüşlerin ifade edildiği ve tartışıldığı bir mekân olarak demokratik toplumun ruhunu yansıtır.

Cumhuriyet'in 100. yılı gibi özel bir dönemde demokrasi ve kamusal alan kavramlarının ve bunların rolünün daha da önemli hale geldiği açıktır. Öte yandan çağdaş dünya, demokrasiye yeni yorumlar getirmekte ve sürekli gelişen teknoloji ile de kamusal alan kavramının hem şekli hem işlevi dönüşmektedir. Bu çerçevede dijital platformların yükselişiyle birlikte kamusal alanın sınırları ve bireyler arası ve birey ile toplum arasında ilişkilere dair de sorunlar ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden hem bir imkân hem bir risk aracı olarak ortada duran dijital medya gerçekliğini düşünerek medya okuryazarlığının artırılması, ifade özgürlüğünün desteklenmesi ve çevrimiçi platformların demokratik katılıma uygun şekilde düzenlenmesi gerekir. Cumhuriyetin 100. yılında kamusal alanın rolü, demokratik değerleri güçlendirmek, toplumsal sorunları ele almak ve çeşitliliği desteklemek açısından büyük bir öneme sahiptir. Teknolojik gelişmelerin yönlendirdiği bu dönemde, dijital kamusal alanın etkili yönetilmesi ve demokratik katılıma uygun hale getirilmesi gerekmektedir. Kamusal alanın demokratik işlevleri ve toplumsal değişimi teşvik edici rolü, Cumhuriyetin 100. yılını daha adil, özgürlükçü ve demokratik bir geleceğe taşıyabilmek için rehberlik edecektir.

Türkiye'nin gelecekteki kamusal alanı ve demokratik değerler konusundaki yol haritası, demokrasiyi güçlendirmek ve toplumsal çoğulculuğu desteklemek amacıyla şekillenmelidir. "Kamusal alan" kavramını merkeze alan çerçeve dâhilinde, söz konusu hedeflere ulaşmak için şu unsurlar dikkate alınmalıdır:

Demokratik Kurumların Güçlendirilmesi: Bağımsız yasama, yürütme ve yargı organlarının korunması demokratik dengeyi sağlar. Aynı zamanda yerel yönetimlerin güçlendirilmesi, vatandaşların karar alma süreçlerine daha etkin katılımını teşvik eder.

Sivil Toplumun Rolünün Artırılması: Sivil toplum kuruluşları, demokrasinin önemli bir unsuru olarak görülmelidir. Bu kuruluşların faaliyetlerine özgürce devam edebilmesi ve toplumun çeşitliliğini yansıtabilmesi desteklenmelidir.

Medya Özgürlüğü ve Bağımsızlığı: Medya özgürlüğü, demokratik bir toplumun vazgeçilmezidir. Medya organlarının bağımsızlığı ve çeşitliliği, toplumun bilgilendirilmesini, denetlenmesini ve tartışma konularının ele alınmasını sağlar.

Çoğulculuk ve İfade Özgürlüğü: Kamusal alanda farklı görüşlerin ifade edilmesi, demokrasinin temel özelliğidir. İfade özgürlüğü ve çoğulculuğun korunması, toplumsal çatışmaları ve tartışmaları zenginleştirir.

Eğitim ve Bilinçlendirme: Demokratik değerlerin yaygınlaştırılması için eğitim ve bilinçlendirme önemlidir. Vatandaşların demokratik hakları, sorumlulukları ve katılım yöntemleri hakkında bilgilendirilmesi, demokrasinin sürdürülebilirliğine katkı sağlar.

Çoğaltılabilecek olan bu unsurlar, Cumhuriyetin 100. yılını daha demokratik ve özgürlükçü bir geleceğe taşımak için temel taşlar olacaktır. Da-ima devam etmesi gereken demokratikleşme süreci; toplumsal diyalogun zenginleştiği, ifade özgürlüğünün korunduğu, demokratik kurumların güçlü bir şekilde işlediği ve toplumsal değişimin demokratik değerler çerçevesinde yönlendirildiği bir geleceği mümkün kılar.

KAYNAKÇA

- Bacık, G. (2005), “Kamusal Alan Üzerine Bir Tartışma”, *Sivil Bir Kamusal Alan*, (Der. Lütfü Sunar), İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Dean, J. (2003), “Why The Net is not a Public Sphere”, *Constellations*, s. 95-112.
- Doğanay, R. (2023), “Yüzüncü Yılında (Türkiye’de) Cumhuriyet”, *International Journal of Turkish Academic Studies (TURAS)*, C. 4, S. 1, s. 1-14.
- Erdoğan, M. (1998), *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Fedayi, C. (2020), “Osmanlıdan Cumhuriyet’e Hâkimiyet-i Milliye ve Demokrasi”, *Muhafazakâr Düşünce*, s. 58.
- Habermas, J. (2004), “Kamusal Alan”, *Kamusal Alan*, (Ed. Meral Özbek), İstanbul: Hil Yayınları, s. 95-102.
- Habermas, J. (2013), *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, (Çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar), 11. Baskı, İstanbul.
- Kellner, D. (2004), Tabandan Küreselleşme: Radikal Demokratik Bir Teknopolitikaya Doğru, *Kamusal Alan*, (Ed. M. Özbek), İstanbul: Hil Yayınları, s. 715-735
- Kaya, B. (2022), *Dijital Kamusal Alan Oluşumu Üzerine Bir İnceleme: Twitter’da Kanal İstanbul Tartışmaları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Koçak, H. (2004), “Türkiye’de Sendikalar ve Kamu Anlayışı”, *Kamusal Alan*, (Ed. M. Özbek), İstanbul: Hil Yayınları, s. 388-394.
- Taylor, C. (2011), *Modernliğin Sıkıntıları*, (Çev. Uğur Canbilen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bölüm 4

PEYAMİ SAFA'NIN BÜYÜK AVRUPA ANKETİ'NDE BATI VE BATILILAŞMA

Berna FİLDİŞ¹

¹ Berna FİLDİŞ, Doç, Dr., Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, bernafildis@bartin.edu.tr, ORCID ID 0000-0001-7412-942X.

Giriş

Osmanlı Devleti, diplomasi ve ticari ilişkiler açısından Batı dünyasıyla kuruluşundan itibaren kaçınılmaz bir ilişki içerisinde olmuştur. Bu ilişkiyi Osmanlı açısından Doğu ile Batı arasında siyasi ve ekonomik bir aracılık rolü olarak çözümlenmek mümkündür. Sezer (2010) bunu, ‘Doğu-Batı ilişkilerini denetleyebilmek’ olarak açıklar (234). Ancak Batı’nın Doğu’yla doğrudan ilişkiler kurma isteği yüzyıllar içerisinde dünya haritasını olduğu gibi, Doğu-Batı arasındaki ilişki ve Osmanlı’nın bu ilişkilerde üstlendiği rolü de değiştirmiştir. 17. yüzyıldan itibaren görünür hale gelmeye başlayan idari, mali ve askeri sorunların çözümü konusunda yapılan ıslahatlar istenilen sonucu vermemiş ve Osmanlı’nın dağılma sürecinde en önemli gündem ‘memleket nasıl kurtulur?’ sorusuna cevap bulmak olmuştur (Üstün, 2016: 259) Bu nedenle Osmanlı’nın aksine yükselişte olan Batı, 18. yüzyıldan itibaren bir model olarak alınıp ‘içeriye’ uygulanmaya başlanmıştır. Bu uygulama temel olarak devletin ayakta tutulması amacıyla modern ilkelere göre dönüştürülmesine odaklanmıştır. 19. yüzyıldan itibaren Tanzimat Fermanı (1839), I. Meşrutiyet (1876) ve II. Meşrutiyet (1908) ile Batılılaşma daha da yoğunlaşmış ve istenilenin aksine toplumsal alana da ‘sızmıştır’. Böylece Osmanlı İmparatorluğu’nun bazı açmazlarına çözüm bulmak için belli Batı kurumlarının yurdumuza aktarılması biçiminde başlayan Batılılaşma giderek Batılı gibi giyinmek, Batılı gibi yaşamaya kadar uzanmıştır (Sezer, 1988: 87). Yoğunlaşma ve ‘sızma’, Batılılaşmanın özellikle Tanzimat Dönemi’nden itibaren -ki bu dönem Batılı anlamda ilk Osmanlı aydınının ortaya çıkmasına sahne olmuştur- üzerine fikir yürütülen bir konu olmasını sağlamıştır. Temelde üzerinde durulan ise ‘ne kadar Batılılaşılacağı?’ dir. Bu konuda bitmez tükenmez tartışmalar da başlamıştır. (Ortaylı, 1995: 21). Batı’nın sadece bilim ve tekniğini almak ve kültürel unsurlarını da almak gibi temel iki görüşün ortaya çıktığı görülmektedir. Örneğin, Tanzimat Dönemi aydınlarının önde gelen isimlerinden Ziya Paşa Batı’nın dili ve tekniğinin öğrenilmesini, sanatlarının ve bilimlerinin içeriye aktarılmasını gereklilik olarak algılamakta, buna karşın kültürel unsurlarının alınmasına karşı çıkmaktadır (Aslan, 2009: 14). Kalemeye aldığı *Terkib-i Bend* şiirinde,

“...İslâm imiş devlete pâ-bend-i terakkî,
Evvel yoğ idi işbu rivâyet yeni çıktı.

Milliyyeti nisyân ederek her işimizde,
Efkâr-ı Firence tebâ’iyyet yeni çıktı...” (Ziya Paşa, 2008: 12)

dizeleri geleneksel birikimi yok sayarak Batı’yı olduğu gibi taklit etmeye yönelik bir eleştiriyi dile getirir. Buna karşın, Abdullah Cevdet Batı’yı sadece bilim ve tekniğiyle almanın yetersiz olacağını savunmakta, ‘medeni’ olarak nitelendirdiği Batı örf, adet, gelenek ve göreneklerinin de alınması zorunlu-

luğuna dikkat çekmektedir (Uçar, 2011: 11). “Dilimle İkrar Kalbimle Tasdik Ederim” başlıklı makalesinde bu düşüncelerini, “İtikadları zaman ve mekân vücuda getirir ve zaman ve mekân tadilata uğradıkça bu maşeri itikad dahi tedricen değişir. Değişmediği halde üzerine tesir ettiği uzviyet-i ictimaiyenin afiyetini bozar” (Abdullah Cevdet, 1913: 1809-1810) sözleriyle ifade eder. Tanzimat Dönemi’nden itibaren pek çok Osmanlı aydını gazete, dergi yazılarında ve kaleme aldıkları kitaplarda Batılılaşmanın dozu üzerine düşüncelerini ortaya koymuştur. Ancak yüzyıllar öncesinden gelen idari, mali ve askeri sorunlar uygulanan Batılılaşmaya rağmen çözümlenememiş ve devletin ayakta tutulması amacına ulaşamamıştır. Bu ise öncülüğünü siyaset kurumunun yaptığı yeni bir dönemin başlamasına neden olmuştur. Cumhuriyet’in özellikle 1923’ten başlayıp 1938’e kadar devam eden ‘erken’ ve bu tarihten 1945’e kadar süren tek parti kısmı, daha kapsamlı ve derinlikli bir Batılılaşmaya sahne olmuştur. Bir önceki dönemden farklı olarak, toplumun modern ilkeler çerçevesinde dönüşümüne odaklanılması, Tanzimat’tan beri süregelen Batılılaşma tartışmalarının Cumhuriyet’te devamını kaçınılmazlaştırmıştır. Peyami Safa, Cumhuriyet Dönemi’nde söz konusu tartışmaları yürüten isimlerden biri olmuştur.

Peyami Safa’da Batı ve Batılılaşma

Safa (1899-1961), -nesildaşları gibi- bir imparatorluğun yıkımına ve hemen ardından bir ulus-devletin inşasına tanıklık etmiştir. Siyaset ve siyasetin toplum üzerinde yarattığı etkiler, Osmanlı’nın geç ve Cumhuriyet’in erken dönemlerindeki belirleyiciliğiyle Safa’nın hem edebi metinlerinde hem de fikir yazılarında önemli bir yer tutmuştur. Bu açıdan siyaset-toplum ilişkisinin Batılılaşma ile karakterize edilen yapısı, farklı dönemlere yayılan yazı faaliyetlerinde Safa için Batı ve Batılılaşmanın değişmeyen temalar olmasını sağlamıştır. Ancak bu temalar etrafında düşündükleri, farklı dönemlerde değişim göstermiştir. İmparatorluğun henüz yıkılmadığı 1922 yılında kaleme aldığı ilk romanı olan *Sözde Kızlar* onun Batı ve Batılılaşmaya hem verdiği önemi hem de bu temalar üzerine ilk düşüncelerini ortaya koymasından önemlidir. Safa bu romanda, babasını bulmak amacıyla 1. Dünya Savaşı sonrası Anadolu’dan İstanbul’a gelen Mebrure’nin yaşadıklarını ve gözlemlediklerini anlatır. Ülkenin geçtiği kötü günlere rağmen İstanbul sosyetesine eğlenceye odaklı yozlaşmış bir hayat yaşamaktadır. Erkek karakterlerin varlığına rağmen Safa, kitabın isminden de belli olduğu üzere kadınlara odaklanır. Romanda Mebrure ve annesi Hayriye Hanım geleneklerine ve dinlerine bağlı iki Anadolu kadını Belma, Nevin, Nazmiye Hanım, Naciye Hanım, Güzide ise çarpık ilişkilerin, yalanların ve eğlencenin hâkim olduğu bir hayatın peşinden sürüklenmektedirler. Safa, sözde kızlar olarak nitelendirdiği bu karakterler üzerinden Batılılaşmanın toplumda yarattığı tahribatı eleştirir. 1931 yılında kaleme aldığı bir başka romanı olan *Fatih-Harbiye*’de ise bu sefer geleneksel değerleri temsil eden Şinasi ve Batılı değerleri temsil eden Macit arasında kararsız kalmış Neriman üzerinden ben-

zer bir düşünceyi aktarır. Neriman Şinasi ile nişanlı olmasına rağmen, Harbiye ve civarındaki lüks mekânları mesken bellemiş, modayı takip eden, eğlenmeyi seven Macit'le tanışmasının ardından Batılı dünyanın parçası olmak istemiştir. Ancak romanın sonunda bu dünya insanların samimiyetsizliğini fark eden Neriman, yaptıklarından pişman olarak Harbiye'den Fatih'e, yani geleneklerine geri dönmüştür. Bu açıdan Safa için Batılılaşma 1920'lerde olduğu gibi, 1930'ların başında da Batı'nın bilim ve tekniğinin alınmasıyla sınırlı bir olgu olarak durmaktadır. Ancak daha önce zıttı bir tavır takınmasına rağmen, *Hafta* dergisinde alaturka musikiyi eleştiren ve bu musikinin radyolarda çalınmasının yasaklanması kararını destekleyen bir görüş dillendirmeye başlar. 1934'te çıkan 33. sayıda yayımlanan "Bize Nasıl Bir Musiki Lazımdır" başlıklı yazıda Safa'nın daha önceki sayılarda yer verilen, "günün en faal saatlerinde insanın yaşama hamlesini kırmak için bestelenmiş mersiyelere yahut cenaze havalarına benzeyen alaturka şarkılar" ifadesine tekrar yer verilir (Gökçe, 2015: 189). Bu, Safa'nın sonrasında Batılılaşma konusunda bir tavır değişikliğine gideceğinin habercisi gibidir. Nitekim 1938 yılında kaleme aldığı *Türk İnkılabına Bakışlar*'da Batı'ya hayranlık duyan biri olarak düşüncelerini dillendirir. Söz konusu kitapta, "... bitip tükenmez bir yaşama ve araştırma humması içinde kendini parçalarcasına çalışan... ve sonucunda "... başkalarıyla arasındaki mesafe aşılmaz hale gelen..." (Safa, 2010: 83) bir Avrupa tasviri vardır. Esere daha yakından bakıldığında Avrupa sadece müzeleriyle, bahçeleriyle, atölyeleriyle, laboratuvarlarıyla, salonlarıyla değil, her tarafı ilim ve sanat dolu olan Venedik'i, Roma'sı ve Paris'i ile anılır. Safa (2010), "Avrupa kıtası insan için en müsait iklim ve toprak şartlarını bir araya getiren eşsiz bir tabiat şaheseridir (83)" diyerek Batı'yı coğrafi bir bağlamda da idealleştirir. Ona göre Avrupa tek başına bir kıta değil, aynı zamanda bir kafadır. Bu kafayı oluşturan üç etken vardır: Eski Yunan'a uzanan ilim, Eski Roma'ya dayanan hukuk ve Hristiyanlıktan¹ kök salan gelenek. Bunlar Batı medeniyetinin üzerine inşa olunduğu üç sacayağıdır. Safa (2010)'ya göre her ne kadar bu medeniyetin en büyük laboratuvarı Avrupa kıtası olsa da Avrupa kafası aracılığıyla Batı medeniyeti meydana geldiği coğrafyayı aşarak çok uzaklara gitmiştir (81). Bu nedenle Avrupa'nın göbeğinde oturmalarına rağmen Avrupalı olmayanlardan ve hangi kıta üstünde yaşarlarsa yaşasınlar bu üç etkenden doğma bir kafaya sahip Avrupalı sayılacaklardan bahseder (Safa, 2010: 84). Söz konusu saptamalar onun Batılılaşmayı da olumladığını gösterir. Batı'dan alınması gerekense sahip olduğu bilimsel ve teknik imkânların dışına taşan bir Batı'dır. Safa II. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla Turinay (2015)'a göre, daha farklı düşünceler ileri sürecek ve Avrupa merkezci görüşünden kademe kademe uzaklaşacaktır (424). Savaş sonrası dönemse Safa açısından 1920'li ve

1 Peyami Safa *Türk İnkılabına Bakışlar*'ın "Müslümanlık ve Hristiyanlık" başlığını taşıyan bölümünde, Kur'an-ı Kerim'in Tevrat'ı ve İncil'i reddetmediğini, onları yeni ihtiyaçlara göre tekâmül ettirdiğini söyler. Dolayısıyla ona göre, Müslümanlık Hristiyanlığın bir antitezi değil, tekâmülüdür. Bu nedenle İslamiyet, Hristiyanlığın Avrupa kafası üzerindeki etkisine yabancı olmadığı gibi, bu etkiyi daha güçlü bir biçimde yaşamıştır. Bkz. Peyami Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar*, Atatürk Araştırma Merkezi, 2010, 119-122.

1930'lu yılların başındaki çekincelerine belirgin bir geri dönüştür. 1951 yılında *Ulus* gazetesinde kaleme aldığı “Batı Batacak mı?” başlıklı yazıda, Batı'nın en ileri asrında iki dünya savaşı doğurduğundan ve üçüncüsüne hazırlandığından, manevi köklerinin kurduğundan, kıymet ideallerinin buhran içinde olduğundan bahseder (Safa, 2019: 205). 1959 yılında *Tercüman* gazetesinde yayımlanan “Avrupalılık Meselesi” başlıklı yazıdaysa inkılap davamızı soğukkanlı ve objektifin akıl ve ilim planında ortaya koymak ve tartışmak zorunda olduğumuzu dile getirir (Safa, 2019: 207). Dolayısıyla hem Batı hem de Batılılaşmaya koşulsuz bir kucaklamayla yaklaşmadığını söylemek mümkündür. Safa'nın 1963 yılında yayımlanan *Doğu Batı Sentezi* eseriye bu yöndeki düşüncelerinin olgunlaşma aşamasına karşılık gelir. Safa'ya göre Batı, devrini tamamlamış ve tarihe mal olmuş ‘ölü bir Batı’ ve kendisinin bu tarafını tasfiyeye çalışan ‘canlı bir Batı’ olmak üzere ikiye ayrılır. İlk Batı, bilim ve akla yüklenen anlamlarla kendi kendisini buhrana düşürmüştür. Üstelik 19. yüzyılın sonundan itibaren ortaya çıkan düşünce akımları ve 20. yüzyılın başından itibaren yaşanan bilimsel gelişmeler, 19. yüzyılda tartışmasız olarak kabul edilen pozitivist bakış açısının yanlışlanmasına neden olmuştur. Dolayısıyla Safa için ölü olan Batı, pozitivist Batı'dır. Oysa canlı Batı, somutun elle tutulup gözle görünenden ve aklın şüpheye yer bırakmayan açıklayıcılığından öte mistik ve maneviyatçı bir boyuta karşılık gelir. Safa (1976), Batı'ya dair Batılı düşünürlerin de yaptığı ikili ayırımdan hareketle Türk inkılabını ölü bir Batı anlayışına göre kalıplandırmanın maymunca bir taklitten öteye götüremeyeceğini belirtir (20). Bu noktada çözüm, Batılı olmayan milletlerin kendi milli ve dini gelenekleriyle Batı medeniyetini uzlaştıran ahenkli bir sentez yaratabilmeleridir. Böylece Safa, Türkiye açısından kendi birikimini göz ardı etmeden canlı Batı ile kurulacak yeni bir ilişkiyi öne çıkarmaktadır. Bunu, kültürel boyutuyla da uzlaş alanları yakalanabilecek, bilim ve tekniğe dayalı bir sentez arayışı olarak açıklamak mümkündür. Tüm bunlar Safa'nın farklı dönemlere yayılan yazı faaliyetlerinde, Batı ve Batılılaşmanın değişmeyen bir tema olduğunu ortaya koymaktadır. Söz konusu temalara dair düşünce ve fikir değişimiye yazı faaliyetlerinin farklı dönemler halinde ele alınmasının ana nedenidir.

Bu bağlamda Safa'nın Batı ve Batılılaşma konusunda en ‘hevesli’ olduğu dönem *Türk İnkıabına Bakışlar*'ın yayımlandığı dönemdir. Ancak kısa bir süre de olsa düşünsel açıdan yan yana durduğu Ahmet Ağaoğlu 1938 yılında oğluna yazdığı mektubunda, “Peyami Safa iki seneden beri tedrici bir değişiklik içindedir” (Turinay, 2015: 425) der. Sözüünü ettiği zaman birlikte çıkardıkları *Kültür Haftası Dergisi*'nin kapanmasına denk gelmektedir. Nitekim Safa bu gelişmenin hemen ardından uzun bir Avrupa seyahatine çıkmış ve seyahatteki gözlem ve değerlendirmeleri ile *Büyük Avrupa Anketi*'ni kaleme almıştır. Dolayısıyla bu eser, Safa'nın Batı ve Batılılaşma konusunda ‘hevesli’ olduğu dönemin bir diğer ürünüdür.

Avrupa'ya Seyahat ve *Büyük Avrupa Anketi*

Safa'nın Avrupa seyahati 1936'nın Temmuz ayından aynı yılın Eylül ayına kadar devam etmiştir. Seyahat yazılarıysa 20 Ağustos ile 26 Ekim 1936 tarihleri arasında *Cumhuriyet* gazetesinde tefrika halinde, 1938'deyse kitap olarak yayımlanmıştır. Safa'nın derginin kapanmasının ardından bu kadar kapsamlı ve uzun bir yolculuğa çıkabilmesi, bu yıllarda yönetici kadrolarla arasının iyi olduğu yönünde yorumlanabilir. Nitekim Turinay (2015), "İnkılabın Kemalist Yorumu: Türk İnkılabına Bakışlar" makalesinin "Durduk Yerde Başlayan Uzun Avrupa Seyahati" alt başlığında, "O günlerin *Cumhuriyet*'inde, Peyami Safa'nın gazetesi tarafından Avrupa'ya gönderildiğine dair herhangi bir bilgiye şahit olunmadığına göre, Peyami Safa'nın dönem yönetimiyle kurmuş olabileceği örtük bir ilişki ister istemez hatıra gelmiyor değil" (428) yorumunu yapmaktadır. Bu yorum, Cumhuriyet Halk Fırkası'nın karşısında muhalefet partisi olarak kurulan Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın önde gelen isimlerinden biri olan Ağaoğlu'nun mektubunda dile getirdikleriyle de örtüşmektedir. Yanı sıra seyahatinin Boğazlar Konferansı'ndaki müzakerelerin devam ettiği bir döneme denk gelmesi nedeniyle hem Montrö'de bulunmuş hem de Türk heyeti ve Türkiye'den giden gazetecilerle bir araya gelmiştir. Safa konferansın düzenlendiği Montröpalas'ta hazırlanan Türkiye köşesinde gördüklerini şöyle ifade etmiştir:

"Vedad Nedim Tör, Montröpalas'ta, yeni Türkiye'ye ait en güzel fikirleri veren büyük fotoğraflardan bir köşe hazırlamıştı. Bunu görünce, İtalya trenlerinde nefis mecmualarla yapılan propagandalardan bizde olmasının bana verdiği büyük teessür epeyce hafifledi. La Turquie Kamaliste² gibi bütün Avrupa'nın seyrek, güzel mecmualarından birinin sayılarile beraber, Vedad Nedim, oraya Türkiye'ye ait Fransızca kitaplar da getirmişti"³ (Safa, 1938: 31).

Sarf ettiği bu sözler sadece dergiyi ya da dergideki fotoğrafları değil, Türkiye'nin bunlar aracılığıyla anlatılan değişimini de olumlu karşıladığını göstermektedir.

Safa, böyle bir arka planla iki ay süren seyahati boyunca sırasıyla Yunanistan, İtalya, İsviçre, Fransa ve geri dönüş güzergâhında Almanya, Avusturya, Macaristan ve Romanya'yı ziyaret etmiştir. Bu ülkelerde sırasıyla Pire, Atina, Brendizi, Venedik, Milano, Montrö, Lozan, Cenevre, Paris, Strazburg, Münih, Salzburg, Viyana, Budapeşte, Bükreş şehirlerinde bulunmuştur. Her durakta geçirdiği süre birbirinden farklı olmakla birlikte, en kısa süreyi -birkaç saatle- Münih'te ve en uzun süreyi -18 Temmuz'da gelip 30 Temmuz'a

2 *La Turquie Kamaliste*, Türkiye'de gerçekleşen Kemalist devrimleri dünya kamuoyuna tanıtmak amacıyla 1934-1949 yılları arasında T. C. Matbuat Müdürlüğü tarafından ağırlıklı olarak Fransızca yayımlanmış, 49 sayı çıkan bir dergidir.

3 *Büyük Avrupa Anketi*'nden bundan sonra yapılacak alıntılarda, sadece sayfa numarası gösterilecektir. Ayrıca okuyucunun dönem dilini tanıması için, bu kitaptan yapılan doğrudan alıntılar italik yazılacaktır.

kadar burada olduğu kitaptan takip edilebilen- Paris'te geçirmiştir. Safa seyahati boyunca bulunduğu Avrupa ülke ve şehirlerinde pek çok gözlem yapmış, farklı ülkelerden onlarca insanla tanışmış, gördükleri ve duyduklarına dair değerlendirmeleri okuyuculara aktarmıştır.

Seyahati boyunca Safa için değişmeyen tek şey, duyduğu heyecan olmuştur. Kendi ifadesiyle ilk büyük Avrupa seyahatine çıkmaktadır ve seyahate ilişkin her bir detay henüz bulunduğu ve kendisini İtalya'ya götüreceği geminin yanaştığı Galata rıhtımından itibaren harikulâdedir. Yolculuk için yavaş yavaş hareket ettiği dakikalarda geminin burnunu Avrupa'ya çevirip çevirmediğini düşünür. Sonrasında yön değişikliğinin boğazdaki kayıklara çarpmamak için olduğunu anlar ve “*bakışlarını Avrupaya çevirmek acelesi içinde olan biri varsa o da benim*” (4) der. Bu heyecanı özellikle bir gece yarısı Paris'e vardığında zirve noktasına ulaşır. Duygularınıysa “*On beş yaşımdan beri benim derunî ömrümün mühim bir kısmı Pariste geçti. Bir kere bile ayağımı atmadığım bu şehrin kıyısını bucağını bile az çok bilirim. Hayalen onun içinde çok yaşadım*” (39-40) sözleriyle ifade eder.

Safa, kitabın başlığından da anlaşılacağı üzere hem Avrupa'yı yerinde gözlemlemeyi hem de Avrupalılarla pek çok konuda mülakat gerçekleştirmeyi planlamaktadır. Görüleceği kişilerinse devleti temsil eden milletvekili ya da bakanlar olmamasına özellikle dikkat edeceğini belirtir. Ona göre herhangi bir resmi sorumluluğu bulunmayan kişilerle görüşmek, daha fazla ve doğru bilginin elde edilmesini sağlayacaktır. Bu kararına büyük oranda uyduğu görülmektedir. Safa, seyahatinin en başından itibaren yapmaya başlamış olsa da okuyuculara anketini gerçekleştireceği esas yerin Paris olacağını aktarır. Bu sözler, Paris'teki kalış süresini de açıklar. Nitekim Paris'te geçirdiği zaman zarfında gazete dağıtıcısı, psikiyatrist, yazar, edebiyat profesörü, şair, gazeteci, gazete yazı işleri müdürü, ressam, siyasetçi, manav, taksi şoförü, kumaş tüccarı, dergi kurucusu, üniversite öğrencisi, müzisyen, filozof olmak üzere onlarca kişiyle görüşür. Onlara kendi alanlarıyla ilgili sorular yöneltip daha çok Türkiye ile ilgili sorularını cevaplar. Bu noktada belirtilmesi gereken, diğer ülke ve şehirlerde olduğu gibi Paris'te de değişmeyen konunun Batı ve Batılılaşma olduğudur.

Büyük Avrupa Anketi'nde Batı

Safa'nın seyahatine başından sonuna eşlik eden, ‘Avrupa nereden başlar?’ sorusudur. Pek çok Avrupalı da bu soruya farklı zamanlarda cevap aramışlar ve farklı cevaplar vermişlerdir. Safa, biraz da bu tartışmaya kendince bir son vermek için yola çıktığını aktarır ve “*Peşine düştüğüm Avrupa'yı külçe halinde nerede yakalayacağım? Yunanistan'da mı? Adriyatik kıyılarında ve nihayet Venedik'te mi?*” (4) diyerek sorgulamalarda bulunur. Seyahat güzergâhında ilerledikçe konuya dair saptamaları çoğalır. Örneğin Galata'dan bindiği geminin ilk duraklarından biri olan Pire'de karşısına tam bir Avrupa'nın değil

de aydınlık, sıcak ve çıplak bir Galata'nın çıktığını aktarır. Bir sonraki durak olan Atina'ya dair izlenimlerinde ise,

“Eski Yunanistan Avrupa medeniyetinin anasıydı, yeni Yunanistan, onun çocuğu. Atina, Tavatla ve Parisin çiftleşmesinden doğma bir yavru şehir. Mahmutpaşa ve çarşıci de orada. Kapısında basmalarını sarkıtmış bir dükkânla modern bir kahve yan yana. Burada da şark ve garp on metre murabbia yerin içinde kucaklaşmış. İstanbulda doğan Avrupa burada emekliyor. Bakalım nerede boy atacak!” (7).

der ve tarihiyle Atina'da Avrupa'nın 'kokusunu' alan Safa, bindiği tren Milano Garı'na geldiğinde Avrupa'yı daha fazla karşısında görür. Heyecanını *“Geceyarısı Brendizide silüetini gördüğüm Avrupa'yı artık mücesssem bir halde, biraz gözönüne getirebiliyorum (20)* sözleriyle ifade eder. Seyahatinin Fransa kısmında ise aradığı şeyi tam olarak bulmuş gibidir. Bu ülke onun için, bütün garp kültürünü temsil ediyormuş gibi Avrupa'ya ait her kıymetin merkezi olarak gördüğü yerdir (33). Ancak seyahatinin geri dönüş yolunda konakladığı Romanya, Avrupa'nın fiziksel ve düşünsel olarak geride kaldığı hissiyatını verir. Nitekim bu ülkenin sınır istasyonundaki büyük asma saatin bir tarafı üç buçuğu, öbür tarafı iki buçuğu gösterdiği için, Safa saatini bir saat geriye alır ve *“Saatile beraber Avrupa da burada mı bitiyor ve aradaki ilerilik farkı bir saatten mi ibaret?” (192)* sorusunu sorar. Cevabınıysa yine kendi verir:

“Romanya çalışkan bir Şarktır. Çalıştığı için canlı, Şarktan bazı mizaçlar aldığı için derbeder ve perişandır. Garp medeniyetinin bütün 'sonradan görme'leri gibi Romanyalılar da şekilden muhtevaya, iğreti bir üslûptan öz bir ifadeye, hazır teknikten yaratıcı kültüre doğru tersine bir ilerleme hamlesi yapmışlar” (193-194).

İkinci hatta üçüncü sınıf otellerde kalorifer, asansör, sıcak su gibi Garp konforları bulunmasına karşın odalarda içilen çayın ve kahvenin parasının peşin olarak alınmasını (194-195), Romanya'ya dair saptamalarının bir örneği olarak sunar. Bu ülkenin güney doğusundaki Köstence'den İstanbul'a gelen vapura bindiğindeyse *“Avrupa anketi, Avrupa saati ve Avrupa, Karadeniz'de değil, daha Macar-Rumen hududunda iken bitmişti” (196)* diyerek seyahatinin başında peşine düştüğü sorunun cevabını verir ve kitabını tamamlar.

Safa'nın seyahati boyunca Avrupa'nın sınırları dışında odaklandığı bir başka konu, Avrupa'da gördükleridir. Bunları mekânlar ve insanlar olarak ikiye ayırmak mümkündür. O, mekânlar ve insanlar karşısında bazen övgüde bazen de yergide bulunur.

Övgülerine daha yakından bakıldığında, öncelikle Venedik'teki San Marco meydanına dair tasvirleri dikkat çekicidir. Safa, *“Kahvelerin ve sü-tunların arkasındaki zarif mağazaların önünden mütecessis bir kalabalık akıyor... Avrupanın en tekemmül etmiş vitrin estetiğini burada görüyorlar” (16)*

der. Milano'ya gelişini ise “Avrupa dedikleri ve İtalya çizmesi içinde bir ayağını gördüğüm devin gövdesini tırmanmağa devam ediyorum” (20) sözleriyle ifade eder. Bu sözler, iki kent üzerinden sadece ülkeye dair değil, kıtaya dair de bir izlenim edindiğini ortaya koyar. Aşağıdaki cümlelerden de anlaşılacağı üzere bir anlamda övgüleri Avrupa'nın geneline yayılır.

“Avrupa bir devdir. Garp medeniyetinin en büyük mucizesi, beş kıt'anın bu en küçük parçasını, bu cüceyi, güzel san'atlara ve teknikle okuyup üfliyerek bir dev haline getirmek olmuş. Avrupa büyüklük, Avrupa aydınlık, Avrupa temizlik, Avrupa düzgünlük, Avrupa kalabalık, Avrupa zenginlik, Avrupa canlılık demektir (20).

Trenle İtalya'nın kuzeyinden geçerek vardığı yer İsviçre'dir. Safa; otomobile Montrö, Lozan, Cenevre gibi kentlerini gezdiği bu ülkeye dair gözlemlerini,

“Hendese ruhu bu memlekete o kadar hâkim ki milimetreler bile belediyenin ölçüsünden kaçmamıştır. Şu iki taraftaki kumları üşenmeden saysanız belki tanelerinin sayısı birbirine müsavi gelecektir. Bütün yollar, binalar, ağaçlar, tarlalar, tabiat, san'at ve cemiyet, aynı riyaziye kafasının içindeki plâna göre tenasüp almış. Çizgi aşkını son haddine getiren İsviçre, güzelin hesabını da keşfetmiş bir Avrupanın en tipik memleketidir” (30).

sözleriyle aktarır. İsviçre'deki kent planlamasının estetik açıdan kusursuzluğuna değinmeden geçemeyen Safa, varılan seviyenin Eski Yunan'a uzanan bilimsel köklerini vurgulamayı da ihmal etmez. İsviçre'nin ardından geldiği Fransa ise Avrupa'ya yönelttiği övgülerin yoğunlaştığı yerdir. Bu nedenle Paris'i, kendisini fahri hemşerisi farz ettiği bir kâinat olarak nitelendirir ve yapmak istediğinin bu kâinata dalıp sabaha kadar dolaşmak olduğunu söyler (41). Bu kentin kendisinde yarattığı, geceleri bile insanları derinlerine çekecek bir genişlik ve aydınlıktır. Safa, bu özellikler ile Pascal ve Fransız düşünce birikimi arasında paralellik kurar. Ancak söz konusu genişliğin ve aydınlığın Paris ile sınırlı olmadığını da belirtir:

“Avrupanın her büyük şehrinde, kaldırım, mağaza, meydan, cadde, yol, heykel, âbide, her şey, maddeyi tefekkürün ve kavrayışın füşatine, semavi genişliğine bağlayan bir büyüklüktedir ve bu meydanlar, kafaların içindeki meydanlardır” (44-45).

Dolayısıyla Safa'nın nezdinde mesele, Eski Yunan'a dayanan bilimin tek başınalığını aşan bir ruhla, Avrupa kafasıyla ilgilidir. Dönüş yolunda uğradığı Avusturya'nın Salzburg şehriyse Avrupa şehirlerinin bir başka örneğini sunmaktadır. Safa bu şehir, “Salzburg, her adımda, medeniyetin bütün kalitelerini süzerek içine almış ve bütün çirkinliklerini atmış bir tabiat şehrinin sivilcesiz, oyunsuz ve düzgün yüzile karşıma çıkıverdi: Büyük Avrupa şehirlerinin

gürültüsü, telâşı, insan ve bina sıklığı orada yoktu” (188) sözleriyle betimler. Mozart gibi bir bestecinin Salzburg’tan çıkmasının anlaşılır olduğunu belirtir. O, Avrupa’yı Mozart gibi tarihi kişiliklerin yanı sıra karşılaştığı insanlardan da yakalar. Trenle Paris’e indiğinde, genç bir gazete satıcısından aldığı gazetenin yere düşen parasını yeniden vermek ister. Satıcı kızın parayı ısrarla kabul etmemesi onda, ‘benim hakşinas Fransa’m’ duygusunu yaratır. Seyahatinin Münih ayağındaysa girdiği tren bileti sırasından bir süreliğine çıkmak zorunda kalır. Geri döndüğünde, sıradakilerin onu tanıyıp eski yerine alması karşısında, “*devletten değil, halkın kendisinden doğan bu adalet, her yerde görmeye alışmadığım bir medenî hizada bulunduğumu bana kuvvetle hissettiriyor*” (181-182) sözlerini sarf eder.

Safa’nın Avrupa’da gördüğü mekanlar ve insanlara dair yergilerine bakıldığında özellikle Fransa ve Almanya’ya odaklandığı görülmektedir. Her ne kadar Paris’e ilk indiğinde Fransızlar hakkında olumlu bir algıya sahip olsa da karşılaştığı insanlar ve onlarla yaşadıkları, kendisinde tersi bir kanı oluşturmuştur. Nadir Nadi ile gittikleri bir mekânda, verdikleri siparişi istedikleri gibi getirmeyen bir garsonun ‘Ne yapalım?’ cevabını vermesi, bunlardan biridir. Nadi’nin Fransız halkının sinirli ve öfkeli bir mizaca sahip olduklarını söylemesine karşın o, acele hüküm vermeyip bu olayı tek ve ferdi bir olay gibi değerlendirme eğiliminde olduğunu belirtir (36-37). Ancak bir Fransız yazar ile gittikleri kahvede, onar dakika arayla iki küçük bira istemeleri üzerine garsonun ‘iki büyük bira ısmarlasaydınız iki defa gidip gelmezdim’ demesi, Fransızlara dair koşulsuz bağlılığını -kısa sürse de- gözden geçirmesine neden olur (105-106). Safa’nın Almanlara yönelik düşünceleri de dikkat çekicidir. Ona göre Latin ruhu sıcakkanlıdır. Ancak Cermen dünyası birçoklarında olduğu gibi kendisinde de “*soğuk bir disiplinin tek bir biçim ve tek bir hüviyet içinde billûrlaştırarak müsavî parçalarla kesilmiş buz kalıpları haline soktuğu ruhsuz ve makineleşmiş insanlarla dolu, bunaltıcı, bir yeknesaklık hayali uyandırmaktadır*” (175). Safa benzer özelliklerin mekâna da yansıdığını fark eder ve şu yergilerde bulunur:

“*Binaların her tarafını kaplıyacak tarzda üstlerine kondurulmuş büyük bir aksan sirkonfleks, yahut Arap harflerile sekiz rakamı biçimindeki çatılarile bütün bu evler birbirine benziyorlardı. Münih’e kadar, büyük ve küçük hiçbir eski eve tesadüf etmedim ki bu antiptatik mimarîden kendini kurtarmış olsun*” (177).

Her ne kadar bu evlerin en yoksulunda bile itina gösterilmiş bir bahçe ve her penceresinde bulunan çiçekler bir hayranlık uyandırsa da Safa,

“*Evler sıklaştıkça biçimlerinin yeknesaklığı, sahiplerindeki muhayyile kıtlığının bariz bir ifadesi gibi göze vuruyor, herhangi bir ilk buluşun, ilk hareketin, ilk şeklin otomatik tekrarlarıyla dolu, yaratma ve farklılaşma kabiliyetinden mahrum, bütün muvaffakiyetini taklit ve sirayet*

kanunlarile aynı modeli çoğaltmaktan ibaret bir kemiyet zenginliğine borçlu, tel plânlı, tek seviyeli, basit bir çokluk diyarına girildiği korkusunu veriyordu” (177).

ifadelerini kullanarak insan-mekân ilişkisini daha da netleştirdiği yergilerini sıralar.

Safa, iki ay süren seyahati boyunca öncelikle Avrupa'nın neresi olduğu üzerine fikir yürütür. Bu bağlamda harita ve kafa dediği, zihniyet etkileşimi üzerinden Avrupa'yı -seyahat güzergahına göre- İtalya'da başlatıp Macaristan'da bitirir. Dolayısıyla onun için Yunanistan ve Romanya bir çeşit şarktır. Bu nedenle hem kentsel görünümde hem de insan davranışlarında İstanbul'da olduğu hissiyatı yaşar. Ancak -Fransız ve Almanlara karakter eleştirilerinde bulunsa da- büyük kentlerdeki geniş caddelerin ve meydanların, hesaplamalara dayalı kent estetiğinin, heykellerin, abidelerin, Salzburg gibi doğayla iç içe küçük kentlerin varlığı ve üzerinde yaşayan neşeli, nezaketli insanlar Safa için hayranlık vericidir.

Büyük Avrupa Anketi'nde Batılılaşma ve Türkiye

Safa'nın Avrupa ülke ve şehirlerini yerinde gözlemleyip değerlendirmesinin ardından sözü getirdiği yer Batılılaşma, özelde de Osmanlı'dan itibaren Türkiye'nin yaşadığı Batılılaşma tecrübesidir. O,

“Tanzimattan bugüne kadar bizim için birinci sınıf meseleler yığını halinde kalan, fakat üstünde ne intizam, ne de ısrarla durduğumuz ruh budur. Bir asırdan beridir onu tanımak için yaptığımız fikir akınları tam bir zafere kavuşuncuya kadar devam ettirmedikçe bir garp kafasına sahip olamayacağız. Türk zekâsının çözmeğe mecbur olduğu birinci problem, şark-garp meselesidir” (181) der.

Böylece Batılılaşmanın 'olması gerekenden' uzakta olduğunun altını çizer. Oysa ona göre, Şark ile Garp arasındaki fark üzerine en çok düşünmeye mecbur olan ikisinin birleşim noktasındaki Türklerdir (181). Bu nedenle seyahati boyunca Batı ile Türkiye'yi pek çok açıdan sık sık karşılaştırır. “Avrupa Bir Devdir!” başlıklı bölümde, “Avrupa ile bizim aramızdaki farka dair yazılmış ve söylenmiş şeylerin hepsi, asıl hakikatin üstüne düşmüş soluk ılık lekeleridir” (21) sözleri, gördükleri karşısında hayranlığını gizleyemediğini ortaya koyar.

Bu çerçevede Safa'nın karşılaştırmalarında öncelikle dikkati çeken, girdiği zihniyet sorgulamalarıdır. Kendisine seyahatinin İsviçre ayağında eşlik eden ve o dönem Lozan Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde öğrenci olan Cumhuriyet Gazetesinin sahibi Yunus Nadi'nin oğlu Doğan Nadi'nin “hendese onları da sıkıya başladı. Nitekim şurada bir plâja biraz ihmalkâr, dağınık bir tarzda çakıltaş döktüler” (30) sözü karşısında Safa, “Ortalığı dağıtmak, tabii bir perişanlığa kavuşturmak için Türkiyeden bir mütehasıs getir-

selerdi” (30) diye içinden geçirir. Konuşmanın devamında ise Leman Gölü’nden farklı olarak Haliç’in dağınıklığından, kokmuşluğundan (31) bahseder. Safa’nın çevreye yaklaşım üzerinden yaptığı zihniyet sorgulamaları, kültür ve sanat konularında da devam eder. O, pek çok yazarla birlikte İstanbul’da bir galeri açılması için uzun süre neşriyat yapmak zorunda kaldıklarını, ancak Paris’te Türkiye’yi tanıtmak amaçlı yağlıboya, desen, akvarel, dans, mobilya, ayna, ciltçilik, dekor sanatı, ilkbahar buketleri ve çiçek resimleri, heykel gibi pek çok alanda otuz dokuz galeriyi kısa sürede açtıklarını aktarmıştır (140). Ayrıca Paris’te bulunduğu sırada Fransız ressam Cézanne’ın resimlerinin de bulunduğu bir büyük sergiyi, “yalnız Cézanne’ın burada teşhir edilen bin altı yüz tablosu, bizim yarım asırlık Resim ve Heykel Sergisi’nde bütün sanatkârlarımızın teşhir edilen eserlerinden sayı olarak fazladır” (140) sözleriyle betimlemektedir. Safa, sergi mekanına girişte ressam için yazılmış pek çok türde kitabın satılıyor olduğunu gördüğünde, bir kez daha Türkiye’yle karşılaştırma yapmaktan kendisini alamaz ve bütün Türk resmi için derli toplu bir tek cilt eser bile yazılmamış olduğunu hatırlatır (141). Yazı faaliyetleri açısından sorun sadece resim alanında da değildir. Münih Garı’nda gördüğü büyük kitapçılardaki bütün eserlerin Almanca olduğunu, oysa Sirkeci Garı’ndaki ufak kitapçı kulübesinde bir tek Türkçe kitap bulunmadığını dile getirir. Ona göre bu nedenle kitapçının camına bakanlar kendilerini Türkiye’de değil, Fransa’da zannedeceklerdir (182). Anadildeki kitap üretiminden bağımsız ele alınamayacak bir başka konuya okuma alışkanlığıdır. Bir Fransız felsefeciyile yaptığı sohbetle Fransa’da eskisi kadar kitap okunup okunmadığını sorar ve olumsuz cevap alınca Fransa’daki bu ‘buhranın’ Türkiye’dekiyle karşılaştırmayacağını belirtir (159). Çünkü Fransa’da ünlü bir yazarın kitabı- bu sayı Fransa ortalamasının altında ise de- on yedi günde altı bin satmıştır. Oysa Türkiye’deki bir kitapçının verdiği rakamları gözden geçiren Safa, Abdülhak Hamit’in *Eşber*’inin on dört senede bin beş yüz/bin altı yüz, Süleyman Nazif’in *Malta Gecesi*’nin on iki senede sadece altı yüz, Halide Edip’in *Vurun Kahpeye* ve *Dağa Çıkan Kurt*’unun on senede bin beş yüz adet basıldığı bilgisini paylaşır. Bu durum onun nezdinde Fransa’daki ‘buhrandan’ farklı olarak Türkiye’dekini ‘kitap kıran fırtınası’ olarak nitelendirmeyi gerektirir (160). Benzer bir karşılaştırmayı, gazete basımı ve okur yazarlığıyla ilgili olarak da yapar. Paris’teki *L’Intran* gazetesine bir ziyarette bulunmuş ve her ne kadar burada kullanılan dizim teknolojisi Türkiye’dekiyle aynı olsa da kullanılan makine sayısının otuz beşin üstünde olduğunu öğrenince, “işte biraz burada fark var” (81) demiştir. Bu fark elbette ki Paris ve İstanbul gazetelerinin satış sayıları arasındaki farka dair de fikir vermektedir. Nitekim Safa gazetedeği yetkiliye tirajlarını sorunca, beş yüz bin cevabını alır ve bu cevap karşısında herhangi bir yorum yapmaz. Gazetecilikle ilgili dikkatini çeken bir başka nokta müvezziler; yani gazete dağıtıcılarıdır. ‘Bizdekilerin’ makine dairelerinin önünde, pencerelere ve parmaklıklara asılmış, ayakları çıplak zavallı çocuklardan oluşan gürültülü bir sürü olmalarının aksine Paris’tekilerin me-

mur gibi giyinmiş, kırkını geçkin, dolgun adamlar olduklarını söyler. Parisli müvezziler *“bulvarlarda havadis değil, konferans verir gibi haykırırlar”* (82). Bu detaylar sektörün her aşamasındaki kurumsallaşmaya işaret etmektedir. Safa'nın zihniyet ile kültür ve sanat alanında yaptığı sorgulamalar mekanlarla devam eder. Bunlardan biri Louvre Müzesi'ne dairdir. O, müzede kullanılan ve estetik bir hesapla yerleştirilmiş ışıkların Eski Yunan ve Mısır'a ait pek çok tarihi eserin izleyiciler üzerinde farklı bir etki yarattığını aktarır. Benzer bir etkinin bizde de yaratılıp yaratılamayacağını düşünür ve büyük projektör ışıkları vurmuş bir Süleymaniye, bir Yeni Cami'nin geceleri parlayan hallerini kafasında canlandırır. Ancak sonrasında çoğunun üstüne gündüzleri bile yığılan molozları hatırlar (140). Bir başka gözlemiyse Paris'teki Avenue de la Grande Armée, yani Büyük Ordu Caddesi üzerinedir. Söz konusu gözlemlerini,

“Sağda, ortada ve solda her biri Beyoğlu caddesinden daha geniş üç yaya kaldırım. Aralarında biraz daha geniş iki araba yolu. İçine yanyana en aşağı altı Galatasaray caddesi alan bir cadde. İki tarafta bizim Vakıf hanına, Büyük postaneye tepeden bakan bir sıra, girintisiz çıkıntısız, koskocaman yüzlerce bina. Hiçbir kıvrımı ve dönemeci olmadığı halde bu uzun caddenin sonunu gözle tayin etmek mümkün değil” (42).

sözleriyle ifade eder. Ortaya çıkan tablo, Türkiye'deki pek çok mekânın toplamından daha büyük bir meydanın varlığıdır. Benzer bir bakış açısıyla Monmartre ve Monparnasse ile Beyoğlu'nu da karşılaştırır:

“Monmartre ve Monparasse'teki kahvelerin içi, dışı, gece yarılarında sabahlara kadar, yatağı mezar ve yatmayı gömülmek sanan, uyku ve ev kaçkını büyük bir kalabalıkla dolup taşar. Bizim Beyoğlu caddesinin bomboş olduğu ve köşe başlarında uyuz bir köpekle bir dilenciye, pastacılar da masanın mermerlerine başını dayamış sabahçı birkaç delikanlıdan, yahut da muhallebicilerde iki yanağının oyuklarını bir avuç pudra ile bile dolduramamış, gözlerinin kenarlarındaki ağlama yırtıklarını bir tulum sürme ile bile kapatamamış üç dört zavallı kadından, arabasının içinde başını göğsünün yastığına ilâştirerek uyuklıyan veya kaldırımda arkadaşlarile ağız dalaşı yapan bir kaç şoförden başka canlı mahlûk bulunmadığı saatlerde, Paris kahveleri hınca hınçtır” (46).

Safa'nın burada mekânsal düzen yanında, mekân içindeki harekete ve işleyişe dair bir karşılaştırma da yaptığı görülür. O, öncelikle iki kentin kalabalığını ele alır. Ortaya çıkan fark, gece hayatları arasındaki hareketlilik düzeyiyle yakından bağlantılıdır. Ancak Batı'da kalabalık sadece geceleri değil, gündüzleri de vardır. Safa, *“bu ‘tenha’ sözünün, Avrupa lûgatindeki manası da başka imiş: Bizde تنها bir yer, ‘bomboş’ vasfından iki üç kişilik, seyrek ve küçük bir insan kalabalığı ile kurtulur; Avrupada تنها kelimesi, tıklım tıklım bir bayram kalabalığından mahrumiyete vasıftır”* (48) diyerek iki kentteki

nüfus yoğunluğu farkına dikkat çeker. Özellikle Paris'te kalabalığın zaman geçirdiği ana mekân, yukarıda da belirtildiği gibi kahvelerdir. Bu noktada Avrupa'daki ve Türkiye'deki kahveleri hem sahip oldukları atmosfer hem de bu atmosferde yapılabilecekler açısından karşılaştırır. Ona göre,

“Avrupada kahve demek, içinde kahveden ve çaydan başka bir şey içilmeyen, yalnız tavla ve kâğıt oynanan, tütün ve tömbeki dumanının her gün biraz daha göğüslerini tıkayarak, haber vermeden, ağır ağır boğduğu peyke düşkünlerle dolu, havası ve ışığı kıt bir yer, dasdaracak bir dükkân demek değildir. Avrupa kahvesi, umumiyetle, bizim sarayları-mızdaki büyük salonların hacmini ve haşmetini arzeder” (47).

Safa; Avrupa'daki kahvelerin yemeye, içmeye, konuşmaya, okumaya, eğlenmeye dair her türlü ihtiyacın tedarik edilebileceği mekanlar olduğunu söyler. İki kahve arasındaki atmosfer ve yapılabilecekler arasındaki farka dair özetiyse *“kahve, yirmi dört saatlik ihtiyaçlarınıza ait bütün beşerî imkanları size hazırlayan yerlere derler; içinde yalnız tünenen ve pineklenen, gecenin en canlı saatlerinde kapatılmış insan ağıllarına demezler”* (48) sözleriyle yapar. Genel olarak bakıldığında Safa'nın Türkiye ve Avrupa arasında yaptığı karşılaştırmalar, çevre üzerinden duyarlılık düzeyi ve planlama; resim, edebiyat ve gazetecilik üzerinden kültüre ve sanata verilen değer; mekânın büyüklüğü, hareketi ve işlevi üzerinden kentsel gelişmişlik boyutlarını içerir. Ele alınan örnekler hem duyulan hayranlığın eşlik ettiği Avrupa'yı bir 'model olarak idealleştirme' hem de Türkiye eleştirisi içerir.

Ancak Safa, Türkiye'yi katetmesi gereken yolun uzunluğu nedeniyle eleştirirken bazı konularda da över. Söz konusu övgüler; karşılaştığı kişilerle Türkiye üzerine yaptığı sohbetlerde sorduğu sorularda, cevaplar karşısındaki tepkilerinde ve kendisine sorulan sorulara cevaplarında gizlidir. Örneğin, bindiği gemi henüz İstanbul açıklarındayken Danimarka kökenli Rus bir kadınla yaptığı sohbette ona yönelttiği *“Avrupa nereden başlar?”* (6) sorusuna kadının, *“Kısa bir zamanda güzel bir Avrupa şehri olmuş”* (6) diyerek Ankara'dan cevabını vermesinin kendisinde yarattığı keyfi vurgular. Venedik'te bir otelde karşılaştığı ünlü bir Macar oyuncu ile sohbet etme fırsatı yakaladığında ise oyuncuya *“Türkiye için ne düşünüyorsunuz?”* (10) sorusunu yöneltir. Macar oyuncu Türk inkılabıyla ilgili duyduklarının ülkeye dair ilgisini artırdığını aktarır ve Safa'ya kendisini Türkiye davet edip edemeyeceğini sorar. Bu sözler karşısında Safa, *“On yedi milyon davetiye göndeririz”* (11) diyerek memnuniyetini ifade eder. Bir başka örnekte, İsviçre'ye gitmek üzere bindiği trende bir İngiliz yazarla tanışır ve yazarın Türkiye'yi pek çok kez ziyaret ettiğini öğrenince, *“Türkiye'nin yeni çehresi size ne ilham etti?”* (18) sorusunu sormaktan kendini alamaz. Karşılığında, *“Memleketinizin her tarafında geniş bir hamle görünüyor. Meselâ, on sene evvel bir harabe olan Ankaradan modern bir şehir çıkarmak hayret verici bir muvaffakiyettir”* (18) cevabını işitir. Bu cevap, Safa'nın İngiliz yazara daha yakın davranmasına ve çalışmalarına duyduğu

ilginin artmasına neden olur. Safa seyahatinin Milano-Paris ayağında karşılaştığı bir Fransız kadına da Türkiye'ye hiç gitmediği halde *"Türkler hakkında ne düşünüyorsunuz?"* (23) sorusunu sorar. Aldığı *"Türklerin iyi adamlar olduklarını biliyorum... zeki ve samimi imişler"* (24) ve *"... kardeşim beni de Türkiye'ye götürecekti, istemedim, şimdi pişmanım. Diyorlar ki Haliç çok güzelmiş"* (25) cevaplarına, *"Haliçten çok daha güzel yerler var, Madam. Hatta, demin geçtiğimiz Kom gölünden daha güzel yerler..."* (25) karşılığını verir. Bu karşılık, Safa'nın ağzından çıkan açık bir memleket övgüsüdür. Paris günlerinde ise bir gece Dadaizm akımının öncüsü Tristan Tzara⁴ ile komünizm ve ferdiyetçilik konusunda sohbet etme fırsatı yakalar. Sohbet sırasında yaptığı saptamalar Tzara'nın *"Fakat ben bir şeye hayret ediyorum. Türk münevverleri bütün bu meseleleri biliyorlar mı?"* (74) şaşkınlığı yaşamasına neden olur ve Safa,

"Bu hayretiniz sizin bizi hiç tanımadığınıza delâlet ediyor... Bizde her fikirde ve nûansta kafalar bulabilirsiniz. Aranızda geçen hiçbir bahis yoktur ki bizde de kahve masalarından gazete sahifelerine kadar atlıyan münakaşalara sebep olmasın" (74-75)

cevabını verir. Böylece Türk entelektüellerinin Batı'daki güncel tartışmalara uzak olmadığını ifade eder. Safa Avrupa seyahati boyunca sadece Avrupalı entelektüellerle değil, siyasetçilerle de konuşma fırsatı yakalamıştır. Bunlardan biri de Amerika Birleşik Devletleri Mesai Nazırı Miss. Perkins'tir. Amerikalı Bakan'ın Türkiye'de yaşanan değişim hakkındaki görüşlerini almadan önce Safa, inkılapla kısa zaman içinde Türk kadınlarının da Batılı kadınlar arasındaki yerlerini aldıklarını, birçok resmi vazifelerde ve serbest mesleklerde çalışarak hayatlarını kazandıklarını (117) dile getirir. Bu sözler bir anlamda yeni dönemin kadınlara getirdiği olumlu değişikliklerin gururlu bir tavırla altını çizmektir. Aynı ortamda karşılaştığı bir başka kadın siyasetçiye Fransa'nın Milli Terbiye Nezaretinde Devlet Müsteşarı sıfatına sahip Madam Brunswicg'tir. Safa ona da *"bizim kadınlar hakkında ne düşünüyorsunuz?"* (118) sorusunu yöneltir ve

"Onları çok mükemmel buldum...şahsan tanıdıklarım içinde kültür ve zekâ olarak bir garp kadınından hiç farkı olmayanlar var. Meclislerde tanıdığım kadınların hepsi, Türk inkılâbının birdenbire vücade getirdiği tekâmüle derhal intibak etmek suretile uzaklarda uyandırdıkları hayretti yakından takdire çeviriyorlar. Türkiyenin istikbali için ümit vermeğe Türk kadını başlıbaşına kafidir" (118).

cevabını alır. Övgüler içeren bu cevabı dostane, Madam Brunswich'i ise hüsnüniyetlerle dolu olarak nitelendirdiği görülür. Safa en nihayetinde seyahat dönüşünde, Peşte'den Bükreş'e trenle geçerken yaşlı bir Macar kadınla

⁴ Peyami Safa kitapta bu ismi Tristan Zara olarak anmaktadır. Bkz. Peyami Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar*, Atatürk Araştırma Merkezi, 2010, 71-76.

tanışır ve Türkiye'ye dair benzer soruları ona da sıralamayı ihmal etmez. Kadın,

“Çok beğeniyorum sizi... Biliyorsunuz ki Büyük Harpte biz beraberdik. Hep mağlûp olduk. Fakat Almanyadan da, Avusturyadan da, bizden de, Bulgarlardan da evvel siz Avrupaya isyan ettiniz. Kaybettiğiniz harbin daha şereflişini kazandınız. Başınızda büyük, çok büyük bir adam var. Onu ne kadar beğeniyorum, bilseniz... Bizim bir Kemal'imiz olsaydı bayrağımız -biliyorsunuz değil mi?- yarı inik, mahcup durmazdı” (190-191)

der. Kadının cevabını memnuniyetle karşılayan Safa, Matbuat Umum Müdürlüğü tarafından neşredilen *Bugünkü Türkiye* adlı resimli kitaplardan birini ona hediye eder ve yeni Ankara'nın, Atatürk abidelerinin, Türk kadınının cemiyet içinde aldığı yeni vazifelerin görsellerine baktıkça kadının Türkiye'ye gelmek kararının arttığını söyler (191). Özetle Safa'nın 'Avrupa nereden başlar?', 'Türkiye ve Türkler için ne düşünüyorsunuz?', 'Türkiye'de yaşanan değişimi, dolayısıyla ülkenin yeni çehresini nasıl görüyorsunuz?', 'Türk kadını hakkında ne düşünüyorsunuz?' sorularıyla şekillenen sohbetlerin Ankara'ya, Türk inkılabına, Türk halkına, Türkiye'nin doğasına, Türk aydınına, Türk kadınına ve Mustafa Kemal Atatürk'e yönelik fikirlerle boyutlandığı görülmektedir. Sohbetlerde Avrupalıların dile getirdikleri karşısında verdiği tepkiler ve cevaplar, bu konularda Safa'nın da olumlu bir yaklaşıma sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Sonuç Yerine

Osmanlı'nın yıkılışına ve Cumhuriyet'in inşasına tanıklık etmiş Safa, ilk dönemde kurtuluş ve ikinci dönemde kuruluşa rehberlik eden Batı ve Batılılaşmaya hem edebi metinlerinde hem de fikir yazılarında önemli bir yer ayrılmıştır. Üzerinde durduğu ana meseleyse Osmanlı'dan devralınan bir tartışma konusu olarak 'ne kadar Batılılaşılacağı?'dır. 1920'lerden 1960'lara uzanan bir zaman aralığı içerisinde farklı dönemlerde bu soruya farklı cevaplar vermiştir. 1930'ların ilk yarısına kadar Batı ve Batılılaşmaya mesafeli yaklaşan Safa, benzer bir mesafeyi İkinci Dünya Savaşı'nın ardından daha da olgunlaştırdığı argümanlarıyla korumuştur. Ancak 1930'ların ikinci yarısı, özellikle de 1936-1938 arası, Safa'nın hem duyduğu hayranlıkla Batı'ya hem de koşulsuz kucaklamasıyla Batılılaşmaya karşı en hevesli dönemidir. Nitekim 1936 yılı Temmuz'nda başlayıp Eylül'ünde biten ve *Cumhuriyet* gazetesinde eş zamanlı tefrika edilen Avrupa seyahatinin 1938'de yayımlanan *Büyük Avrupa Anketi* isimli kitap hali, bu hevesi açıkça ortaya koyan ürünlerden biridir.

Avrupa'yı yerinde görmek ve Avrupalılarla mülakat gerçekleştirmek amacının bir sonucu olan kitapta Safa; seyahat güzergahında bulunan ülke ve şehirleri gözlemlemiş, farklı milliyetlerden insanlarla tanışmış, onlarla farklı konularda sohbetler gerçekleştirmiş ve gördüklerini, duyduklarını, değerlen-

dirmelerini okuyucularla paylaşmıştır. Tüm bunları yaparken hayatının tamamında olduğu gibi seyahati boyunca da odağı, Batı ve Batılılaşma olmuştur. Bu bağlamda ‘Avrupa nereden başlar?’ sorusuna cevap aramış, Avrupa’da gördüğü mekân ve insanları az da olsa olumsuz ama ağırlıklı olarak olumlu taraflarıyla analiz etmiştir. Diğer taraftan Avrupa ile Türkiye’yi zihniyet, kültür ve sanat, kentleşme üzerinden karşılaştırarak Türkiye’ye dair yergilerin yoğun olduğu değerlendirmeler yapmıştır. Dile getirdikleri, Batı’ya koşulsuz bir hayranlığı ve bilim teknikle sınırlı tutulmaması gereken bir Batılılaşmayı içermektedir. Bu noktada göz ardı edilmemesi gereken, hayata geçirdiği inkılaplarla Cumhuriyet Türkiye’si ve yöneticilerinin Batılılaşma yolunda başarılı olacağına inanması ve ‘içerde’ yapılanları övgüyle karşılamasıdır.

KAYNAKÇA

- Abdullah Cevdet. (1913), Dilimle ikrar kalbimle tasdik ederim, *İçtihad*, 4(82), 1809-1810.
- ASLAN, T. (2009), Osmanlı aydınlarının gözüyle Batılılaşma, *Erdem*, (55), 1-32.
- GÖKÇE, M. S. (2015), “Doğu’nun udu Batı’nın kemanı alaturka alafraanga kavgasında Peyami Safa’nın yeri, B. AYVAZOĞLU, S. KARAKILIÇ içinde, *Peyami Safa* (s. 181-210) Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- ORTAYLI, İ. (1995), *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 3. Bs., İstanbul: Hil Yayın.
- Peyami Safa (1938), *Büyük Avrupa Anketi*, İstanbul: Kanaat Kitabevi.
- Peyami Safa. (1976), *Doğu-Batı Sentezi*, 2. Bs., İstanbul: Yağmur Yayınevi.
- Peyami Safa. (2010), *Türk İnkılabına Bakışlar*, 3. Bs., Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.
- Peyami Safa. (2019). *20. Asır, Avrupa ve Biz*, 7. Bs., İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- SEZER, B. (2010), *Türk Sosyologları ve Eserleri I*. E. EĞRİBEL, U. ÖZCAN İstanbul: Kitabevi.
- SEZER, B. (1988), *Sosyolojinin Ana Başlıkları*, İstanbul: Sümer Yayınları.
- TURİNAY, N. (2015), İnkılabın Kemalist yorumu: Türk inkılabına bakışlar, B. AYVAZOĞLU, S. KARAKILIÇ içinde, *Peyami Safa* (s. 415-457) Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. 415-457.
- UÇAR, R. (2011), Abdullah Cevdet’in Batı medeniyeti ve Batılılaşma anlayışı, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 5(10), 7-30.
- ÜSTÜN A. (2016), Gazete ve sosyolojik muhayyile, *Sosyoloji Divanı Sosyolojik Muhayyile Özel Sayısı*, (8), 257-265.
- Ziya Paşa (2008), *Terkîb-i Bend Tercî-i Bend*, Ö. ŞAHİN İstanbul: Çağrı Yayınları.

Bölüm 5

MAX WEBER'İN TOPLUMSAL EYLEM TEORİSİNDEKİ BELİRSİZLİKLER

Zeynep TÜRKKAN¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi; Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
zeynepturkkan@sdu.edu.tr, ORCID No: 0000-0002-7142-0868.

GİRİŞ

Sosyolojide temel olarak iki farklı düşünce geleneğinden söz edilir: Pozitivist/açıklayıcı gelenek ve anlayıcı/yorumlayıcı gelenek. Bu iki geleneği ‘düzen sosyolojisi’ ve ‘eylem sosyolojisi’ olarak nitelendirenler de bulunmaktadır. Bu iki gelenek, hem birey ve toplumun doğasına ilişkin ontolojik yaklaşımlarında hem de sosyal bilimlerde bilimsel bilginin nasıl üretilebileceğine dair epistemolojik ve metodolojik yaklaşımlarında bazı temel farklılıklara sahiptir. Bu bağlamda, pozitivist gelenek, toplumu bireyin dışında ve onu baskılayan “gerçek bir varlık” olarak görürken, anlayıcı gelenek, toplumu bireyler tarafından ortaklaşa paylaşılan bir “anlam” veya “kavram” olarak görür. Epistemolojik ve metodolojik açıdan pozitivist paradigma, doğa bilimsel epistemoloji ile bütüncü metodolojiyi benimserken, anlayıcı paradigma, anlayıcı epistemoloji ile bireyci metodolojiyi benimsemektedir.

Sosyolojide anlayıcı/yorumlayıcı yaklaşımın kurucusu sayılan Max Weber, sosyoloji biliminin temel araştırma konusunu “toplumsal eylem” olarak tespit eder. Halbuki pozitivist yaklaşımın hakimiyetindeki sosyolojide, birey eylemi, sosyolojiden ziyade psikolojinin konusu olarak görülmektedir. Çünkü bu yaklaşımda, sosyolojinin, toplumun yalnızca küçük bir elementini oluşturan birey eylemleriyle değil, bireyin üzerinde ve onu aşan kolektif olgularla ilgilenmesi gerektiği düşünülür (Durkheim, 2010:201). Weber’in de dahil olduğu anlayıcı/yorumlayıcı gelenekte ise toplumun var olması ve sürdürülmesi bireylerin topluma yönelik anlama, yorumlama ve icra faaliyetlerine bağlı olduğundan, birey eylemi, görmezden gelinebilecek bir konu değil, aksine kolektif olgulara nazaran daha fazla önemle üzerinde durulması gereken bir konudur.

Yorumlayıcı geleneğin araştırma yaklaşımında birey eylemine önem verilmesi temelde kabul edilen bazı ontolojik varsayımlara dayanmaktadır. Bu bağlamda, toplumsal oluşumları gerçek bir varlık değil de insanların zihnindeki ortaklaşa paylaşılan bir tasavvur olarak gören yorumlayıcı yaklaşımda, gerçek varlığın yalnızca insanlar ve onların eylemleri olduğu kabul edilir. Bu nedenle, toplumsala ilişkin her şey (kurumlar, kurallar, gelenek, görenek, örf ve adetler) birey eylemlerinden hareketle anlaşılmaya çalışılmalıdır. Zira bunlar en başta bireylerin yaratmasıyla var olmuşlardır ve onların katılımıyla varlıklarını (dışsal anlamdaki varlıklarını değil, bireylerin zihinlerindeki geçerliliklerini) sürdürmektedirler. Dolayısıyla bu yaklaşımda, toplumsal hayat açısından aslanan bireyler ve onların eylemleridir.

Birey eylemi, yorumlayıcı yaklaşım tarafından, toplumsal hayatın inşasındaki en önemli faktör olarak öne çıkarılsa da, sosyolojide, eylem kavramını teorik düzeyde ele alma ve tekil bireylerin somut eylemlerini araştırma yönünde bir gelenek oluşmamıştır (Giddens, 2001:244; Dawe, 2010:406). Nitekim Weber’in toplumsal eylem kavramını detaylandıran Alfred Schutz (So-

fuoğlu, 2009:123) dışında sosyolojide bu kavramı ele alan yok gibidir. Diğer taraftan, Talcott Parsons'ın çalışmalarında eylem kavramı yer almakla birlikte, eylem sisteminde kişiliğin temel bileşeni olan ihtiyaç eğilimleri toplumsal ortam tarafından şekillendirilen itkilerden oluştuğu için (Ritzer, 2012:109) kavram, herhangi bir şekilde bireyin eylemine yaptığı özgün katkıya gönderme yapmaz. Bu bağlamda, Parsons'ın iradeciliği “değerlerin içselleştirilmesi” ve “psikolojik güdülenme” ile özdeşleştirdiğini ifade eden Giddens (2003:29) “Parsons'ın ‘eylemin referans çerçevesinde eyleme yer yoktur; sadece ihtiyaç-eğilimleri veya rol beklentileriyle sürdürülen davranış vardır” demektedir. Başka bir ifadeyle, Parsons'ın düşüncesinde, eylem kavramı, irade sahibi bireylerin özgün ve yaratıcı eylemlerini değil, daha ziyade iradesi görmezden gelinen bireylerin toplumsal ve kültürel sistem tarafından belirlenen eylemlerini anlatır. Dolayısıyla Parsons'ın kuramı -genellikle kabul edildiği gibi- ‘toplumsal eylemden’ ziyade ‘toplumsal sistemle’ ilgilidir.

Weber'in toplumsal eylem teorisi sosyoloji alanındaki konuya ilişkin tek orijinal teoridir. Sonraki araştırmacılar tarafından yeteri kadar ilgi görmeyen ve geliştirilmeyen bu teoride bazı noktaların eksik ve belirsiz kaldığı görülmektedir. Bu çalışmada, Weber'in toplumsal eylem kuramındaki bu belirsizlikler üzerinde durulacaktır. Bunlardan ilki, eyleyenin eylemine yüklediği “öznel anlam” meselesidir. Anlayıcı sosyoloji perspektifinden bakıldığında “özgünlük” anlamında anlaşılması gereken “öznel anlam” kavramı, Weber tarafından, “bireyin anlamlı bularak gerçekleştirdiği herhangi bir eylem” anlamında kullanılmıştır. Bu şekilde kullanıldığında ise kavram hem kelime anlamındaki subjektifliği hem de anlayıcı yaklaşımın temel kabullerini yansıtmayan bir anlam içeriğine sahip olmaktadır. Weber'in eylem kuramındaki belirsizliklerin ikincisi, eylemin rasyonelliği meselesidir. Değer-bilinçli ve amaç-bilinçli eylemleri açıklarken kavramları birbirinin tam zıddı bir içerikle tarif eden Weber, rasyonellik meselesine gelindiğinde rasyonelliği hem amaç-bilinçli hem de değer-bilinçli eylem tipiyle ilişkilendirmiştir. Böylece, Weber tarafından alabildiğine geniş ve bir o kadar da belirsiz bir anlamda kullanılan rasyonellik kavramı sayesinde, birbiriyle zıt kutuplarda bulunan amaç-bilinçli ve değer-bilinçli eylem tipi, ortak bir noktaya sahip olmuştur. Weber'in eylem kuramındaki belirsizliklerin üçüncüsü, “duygusal eylemin kasten psikolojik bir boşalma şeklinde tezahür etmesi durumunda değer-bilinçli eylem veya amaç-bilinçli eylem veya her ikisine birden dönüşeceği” iddiasıdır. Weber tarafından yeterince açıklanmayan bu iddianın geçerliliği tartışmaya açıktır. Bakıldığında, aşk, nefret, intikam vb. bir şekilde temel olarak duygular tarafından yönlendirilen bir eylem ne amaç-bilinçli ne de değer-bilinçli eylem tipine yaklaşmamaktadır. Çünkü duygu-temelli bir eylem ne kişisel menfaatleri ne de değerleri ön planda tutmaz, daha ziyade duyguyu ön planda tutar. Bu çalışmada, Weber'in eylem teorisinde muğlak kalan bu üç nokta, eleştirel bir gözle ele alınarak tartışılacaktır.

1. MAX WEBER'İN TOPLUMSAL EYLEM TEORİSİ

1.1. Toplumsal Eylem Kavramı

Weber'in sosyoloji biliminin başlıca konusunu "toplumsal eylem" olarak belirlediğinden daha önce söz etmiştik. Nitekim Weber (2012a:112) "sosyoloji, toplumsal eylemi yorumsal olarak anlamakla ve dolayısıyla onun seyirinin ve sonuçlarının nedensel açıklamasıyla ilgilenen bir bilimdir" diyerek bu konudaki görüşünü net bir biçimde ifade etmiştir. Bu bağlamda, anlayıcı sosyolojinin kurucusu tarafından (Weber, 2012a:112) anlama ve yorumlama faaliyetinin odağını oluşturan "toplumsal eylem" şöyle tarif edilir:

"Eylemden eylemde bulunan bireyin -açık ya da örtük olarak, unutarak ya da bilerek yaptığı-davranışına öznel bir anlam yüklediği derecede söz edeceğiz. Eylem; öznel anlamı, diğerlerinin davranışını dikkate aldığı ve dolayısıyla onun akışı içinde yönlendirildiği kadar "toplumsal"dır."

Bu ifadede toplumsal eyleme dair iki vurgu göze çarpmaktadır: (i) Eylem, eyleyenin eylemine öznel bir anlam yüklemesiyle tanımlanır. (ii) Toplumsal eylem, eylemin, başka insanların davranışlarını dikkate alarak ve onlara yönelik olarak gerçekleştirilmesiyle tanımlanır. Böylece, eyleyen tarafından öznel bir anlam yüklenmeyen (örneğin kaza ile gerçekleşen ve herhangi bir kasıt içermeyen) ve başka insanlara yöneltilmeyen (örneğin dua etmek gibi tek başına yapılan veya kapıyı kapatmak gibi nesnelere yönelik olan) eylemler toplumsal eylem kapsamından çıkarılmış olur.

Weber'in toplumsal eylem konusunda önemle üzerinde durduğu bir husus da eylemin "anamlılığı" meselesidir. Weber (2011a:44) başkalarının eylemlerinin sübjektif bir anlam yüklenmeksizin "taklit" edilmesi durumunda toplumsal eylem sayılamayacağını belirtir: "Başkasının etkinliğinin yalnızca yansılması (taklidi), eğer yalnızca bir tepki olarak, söz konusu başkasının etkinliğine anlamlı biçimde yönelmeksizin ortaya çıkmışsa, özel bir anlamda 'toplumsal etkinlik' sayılmaz". Çünkü bu durumda eylem başkalarının eylemi tarafından nedensel olarak belirlenmiş olup, anlamlı bir yönelim içermemektedir. Fakat eğer eylem sadece taklit olmayıp örneğin moda olduğu veya sosyal bir ayrıcalık kazandırdığı için taklit ediliyorsa bu durumda eyleme öznel bir anlam yüklenmiş olacağı için eylem anlamlı eylem olarak görülebilmektedir.

Weber eyleyenin eylemine yüklediği öznel anlam meselesini geliştirdiği eylem tiplerinde de dikkate alır. Aşağıda da görüleceği gibi, Weber tarafından eylem tipleri bir anlam ve kasıt içerip içermemelerine göre kategorize edilmiştir. Bu bağlamda, bir anlam ve kasıt içeren eylemler "amaç-bilinçli" ve "değer-bilinçli" olarak isimlendirilirken, bir anlam ve kasıt içermeyen eylemler "geleneksel eylem" ve "duygusal eylem" olarak adlandırılır. Weber (2011a:48) geleneksel ve duygusal eylemin "anamlı davranışları anlamsızlardan ayıran sınırdan ve umumiyetle anlamsız davranışlar tarafında" bulunduğunu belirtir.

Weber'e göre (2011a:16-23) herhangi bir eylem, kendi bağlamı içinde, anlam bütünlüğüne vakıf olunarak anlaşılabilir. Bir eylemin hangi toplumsal koşullarda ne amaçla ortaya konulduğu bilinmediğinde, yalnızca dışarıdan görüldüğü gibi anlaşıldığında "doğrudan anlama" gerçekleşir. Eylemin sergilenme gerekçesi ve koşulları bilindiğinde ise "açıklayıcı anlama" gerçekleşir. Diğer taraftan, mantık temelli eylemleri anlamak için "rasyonel anlama" yöntemi kullanılırken, duygu veya değer temelli eylemleri anlamak için "empatik anlama" yöntemi kullanılır. Böylece Weber, farklı eylem türleri için farklı anlama yöntemleri önerir.

1.2. Toplumsal Eylem Tipleri

Weber'e göre (2011a:47) toplumsal eylem, (a) gaye-bilinciyle, (b) değer-bilinciyle, (c) duygusal saiklerle, (d) geleneksel saiklerle yönlendirilmiş olabilir. Diğer bir ifadeyle, herhangi bir toplumsal eylemin temel motivasyonu (i) amaç, (ii) değer, (iii) gelenek ve (iv) duygu olabilir. Weber, eylemin dayandığı bu motivasyonlardan yola çıkarak dört farklı eylem tipi belirler ve bu eylem tiplerinin temel özelliklerini saptamaya çalışır. Yeri gelmişken, ideal tip konusu Weber'in sosyolojisinin önemli bir unsurudur zira varlıklar hakkında zihinsel soyutlamalar yoluyla kurgulanan ideal tipler, sosyolojik araştırmada kavramsal olarak bilgi edinmeyi ve somut olguları soyut idealleriyle kıyaslayabilmeyi sağlar. Weber, Protestan ahlakı, modern kapitalizm, feodalizm, bürokrasi gibi olguların yanında toplumsal eylemlerin de ideal tiplerini kurgulamıştır. Aşağıda Weber'in kurguladığı bu eylem tipleri üzerinde durulacaktır.

a. Değer-Bilinçli Toplumsal Eylem

Weber (2011a:49) eylemin değer bilinciyle yönlendirilmesini "kişinin bir davranışı, sırf ahlaki, estetik ya da dini bakımdan taşıdığına inandığı değerinden dolayı sergilemesi, bunu yaparken davranışın doğuracağı neticeleri nazar-ı dikkate almamasıdır" şeklinde tarif eder. Weber'e göre, kim davranışının doğuracağı neticelere aldırmaksızın sırf vazife, şeref, güzellik, zühd, sadakat ya da herhangi bir dava inancından dolayı davranışta bulunursa davranışını salt değer bilinciyle ortaya koymuş olur. Değer-bilinçli eylem, inanılan ilkelere veya kişinin kendinden beklenildiğine inandığı taleplere uygun eylemlerdir.

Bir eylemin değer bilinciyle gerçekleştirildiğinin temel göstergesi eylemin yol açacağı sonuçların önemsenmemesi ya da ikinci plana atılmasıdır. Böyle bir durumda, eylemin temel motivasyonu, herhangi bir "değere" ulaşmak ya da herhangi bir "ilkeye" uygun davranmaktır. Örneğin, bir kişi için onurlu ve erdemli bir hayat sürmek ulaşılmaması arzu edilen bir değer olabilir ve o kişi eylemlerini bu değerler temelinde yönlendirebilir. Kişi onurlu bir yaşam sürebilmek için maddi menfaatlerine aykırı seçimler yapabilir. Değerler her zaman çıkarlarla çatışmak zorunda olmamakla beraber değer-bilinçli

eylemde temel motivasyon çıkar değil, değerdir. Aksi durumda eylem, değer-bilinçli değil amaç-bilinçli olarak görülür.

Felsefe ve psikoloji alanına dair çalışmalarda değer kavramının oldukça geniş kapsamlı olarak ele alındığı görülmektedir. Örneğin, Mengüşoğlu (2003:198) değeri, “her türlü amaç ve hedefler, ilgi ve çıkarlar, tutkular, idealler; her türlü güç ve iktidar etkenleri, ün ve şan hırsı, övme ve yerme, saygı ve saygısızlık, inanma ve inanmama, sözünde durma veya durmama, dürüst olma ya da olmama, sevgi ve nefret gibi şeyler” olarak tanımlar. Bu alana ait diğer çalışmaların genelinde -Mengüşoğlu’nun tanımına benzer şekilde- ahlaki değerlerin yanında politik veya ideolojik değerler, insan ihtiyaç ve hazları, başarı ve güç istenci, ekonomik bağımsızlık, konforlu bir hayat sürme gibi insana ilişkin hemen her konu değerler kapsamına alınmıştır (Rokeach, 1973; Kahle, 1983; Schwartz, 1992). Bu bağlamda, bazı psikologlar, değerlerin insan ihtiyaç ve gereksinimlerinden türetilebileceğini iddia ederken (Schwartz-Bilsky, 1987:551), bazıları, değerlerin insan ihtiyaçlarının bilişsel dönüşümüyle ortaya çıktığını (Rokeach, 1973:20) savunmaktadır.

Weber’in değer-bilinçli eylemden anladığı ise bu görüşlerden farklıdır. Daha önce de belirtildiği gibi, Weber, değer-bilinçli eylemi amaç-bilinçli eylemden ayırmıştır. Değer-bilinçli eylem, herhangi bir değere ulaşma uğruna eylemin sonuçlarının göz ardı edildiği eylemdir. Dolayısıyla değer-bilinçli eylemde eylemin merkezinde “değere ulaşma” güdüsü bulunduğu için bu eylem tarzında bireyin menfaatleri geri plandadır. Bu nedenle, amaç-bilinçlilik açısından bakıldığında değer-bilinçli eylem daima akıl-dışı niteliktedir (Weber, 2011a:50). Dolayısıyla, Weber’in yaklaşımında değer kavramı, şan, şöhret, çıkar, iktidar, tutku, ideal, konfor vb. gibi insan istek ve ihtiyaçlarını anlatan her şeyi kapsayan bir terim olarak değil, daha ziyade dini, ahlaki, estetik veya görev ve sorumluluklarla ilgili “değerleri” anlatan bir terim olarak kullanılır.

b. Amaç-Bilinçli Toplumsal Eylem

Weber, genel olarak, kişisel menfaatleri elde etme arzusuyla motive olan ve eylemin amacı ile bu amaca ulaştıracak araçlar ve muhtemel sonuçlar hakkında akılcı hesaplamalar yapılarak ortaya konan eylem türünü “amaç-bilinçli eylem” olarak adlandırır. Bu eylem tipinde kişi, amacını, kendisini bu amaca ulaştıracak araçları ve ikincil sonuçları hep beraber rasyonel olarak dikkate alır ve tartar (Weber, 2012a:134). Bu eylem tipi, “bilinçli ve hesaplı bir eylem” olması yönünden “geleneksel ve duygusal eylemden”, “şahsi menfaatleri” öncelemesi yönünden de “değer-bilinçli eylemden” ayrılır.

Değer-bilinçli eylemde eylemin temel yönelimi değere ulaşmak olduğu ve doğuracağı sonuçlar ikinci planda kaldığı için Weber’in yaklaşımı açısından amaç-bilinçli eylem türü değer-bilinçli eylemden daha rasyonel görünmektedir. Weber (2011a:50) der ki: “Değer-bilinçli yöneliş ile gaye-bilinci arasında farklı türde alakalar olabilmektedir. Ama gaye-bilinçlilik açısından bakıldı-

ğında değer-bilinçli davranış her zaman akıl-dışı niteliktedir. Hele davranışın uğruna yapıldığı değer mutlak değer halini almışsa daha da fazla akıl-dışı olur. Zira davranışın sadece kendi değerine (saf bir inanmışlık, mutlak iyilik, güzellik, mesuliyet) ehemmiyet atfedildikçe davranışın doğuracağı neticeler de o kadar gözden düşmektedir.” Dolayısıyla eylem ne kadar hesapsızca ortaya konursa o kadar amaç-bilinçli eylem tipinden uzaklaşmış olur.

Weber (2011a:57) kişisel menfaatler ile başkalarının menfaat beklentilerinin hesaplanması ve eylemin bu menfaatlere yöneltilmesini içeren amaç-bilinçli eylem tipinin düzenlilik göstermesine vurgu yapar. İktisadi hayatın da temelinde olan bu eylem tipi, norma dayalı herhangi bir zorlayıcılığa gerek kalmadan bireylerin benzer davranışlar sergilemesini ve bu yolla toplumsal hayatta düzenlilik ve sürekliliklerin ortaya çıkmasını sağlar. Çünkü bu davranış biçiminde insanlar kendi iktisadi menfaatlerinden oluşan gayelerine ulaşmak için eylemlerini bir vasıta olarak amaçlarına ve şartlara uygun şekilde yönlendirirler. Böylece, insanların eylemleri arasında benzerlik oluşur ve bu benzerlik, bir toplumda bağlayıcı olarak görülen birtakım normlara dayalı olarak ortaya konan eylemlere kıyasla daha fazla istikrar arz eder.

Weber’in amaç-bilinçli eylem tipi ile toplumsal alışveriş kuramı ve rasyonel seçim kuramının temel argümanları arasında benzerlik görülür. Bilindiği gibi, bu kuramlarda, insanların genel olarak dahil oldukları toplumsal ilişkilerden elde edecekleri kazançları maksimize etme, ilişkiler dolayısıyla üstlenecekleri maliyetleri de minimize etme eğiliminde oldukları varsayılır. Dolayısıyla bu kuramlar açısından eylemi motive eden temel güdü, ödüle ulaşma ile ceza ve maliyetlerden kaçınma isteğidir. Bu bağlamda, örneğin, toplumsal alışveriş kuramının önde gelen temsilcilerinden olan Homans, insan eylemini, Skinner’ın davranışsal psikoloji kuramını temel alarak açıklamaya çalışır. Buna göre, çevreden gelen tepkiler herhangi bir eylemin devam edip etmeyeceği konusunda temel belirleyicidir. Çevreden gelen tepki ödüllendirici olduğunda bireylerin eylemi tekrarlaması daha muhtemelken, tepki acı verici veya cezalandırıcı olduğunda eylemi tekrar etmeleri daha az muhtemeldir (Poloma, 1993:59-62).

Alışveriş kuramcıları, toplumsal eylemin, bireylerin başkaları yoluyla elde etmeyi umdukları kendi ihtiyaç ve istekleri tarafından motive edildiğine o kadar inanmışlardır ki neredeyse bütün toplumsal ilişkileri bu perspektiften açıklamaya çalışmışlardır. Onlara göre, evlilik, arkadaşlık, komşuluk, meslektaşlık ve diğer bütün toplumsal ilişkiler “alışveriş ilişkisi” olarak görülebilir ve bu perspektiften açıklanabilir (Blau, 1964:88; Turner, 2014:79; Wallace-Wolf, 2004:346).

Alışveriş kuramlarında değer-bilinçli eylemler de amaç-bilinçlilik açısından değerlendirilir. Bu kuramlarda bireyleri eylemde bulunmak için motive eden ödül ve cezaların niteliği üzerinde durulmaz. Dolayısıyla ödüller maddi

olabileceği gibi manevi de olabilir (Turner, 2014:79; Wallace-Wolf, 2004:346; Bredemeier, 2010:472-473; Poloma, 1993:65; Türkkan, 2022). Hatta öyle ki bu kuramı temel alan bazı araştırmacılar, dine ilişkin tüm eylemlerin bile inanan ile inanılan varlık arasındaki birtakım alışveriş ilişkileri açısından anlaşılabilirliğini savunmaktadır (Örnek olarak bkz. Stark, 1999). Dolayısıyla insanlar arasındaki hemen her ilişkiyi alışveriş perspektifinden ele alan bu yaklaşımda, değer-bilinçli eylemle amaç-bilinçli eylem arasında herhangi bir ayırım yapma imkânı kalmamaktadır. Örneğin, dürüstlüğü bir değer olarak gördüğü için dürüst davranan birisinin eylemi, alışveriş kuramcılarının açısından, dürüst davranmanın toplumsal veya manevi faydaları ya da dürüst davranan kişiye Tanrı tarafından bahşedilecek ödüller açısından değerlendirilir. Böylece “değer-bilinçli eylem” tipi ortadan kalkmış olur.

Hâlbuki Weber’in de vurguladığı gibi “değer-bilinçli eylem” şeklinde bir eylem tipi bulunmaktadır. Bir kişi herhangi bir eylemi bir değere ulaşma amacıyla gerçekleştirir ve bu değere ulaşma uğruna eylemin sonuçlarını göz ardı eder veya ikinci plana atarsa bu eylem değer-bilinçli eylemdir. Çünkü eylemin birincil motivasyonu kişisel menfaatler değil “değere ulaşmak”tır. Örneğin “onurunu korumak”, “adalete/iyiliğe erişmek”, “iffetli olmak”, “kendine saygısını kaybetmemek”, “dini, milli, ahlaki vb. ilkelerine uygun davranmak” gibi birtakım değerlerle motive olan eylem tam olarak Weber’in değer-bilinçli eylem dediği eylem tipolojisine karşılık gelmektedir.

c. Geleneksel Eylem

Herhangi bir toplumsal eylem, bireyin içinde yaşadığı kültürün alışılagelelen yaşam biçimiyle motive edilmiş olabilir. Birey, günlük hayatta bazı eylemlerini, eylemin anlamı üzerinde fazla düşünmeden sadece gelenek olduğu için gerçekleştirebilir. Weber (2011a:48) geleneksel davranışın, genellikle müphem ve belli başlı tahriklere karşı alışılmış şekilde tepki gösterme mahiyetinde olduğunu söyler. Alışkanlıklardan müteşekkil günlük davranışlar bu eylem tipine daha yakındır. Alışılagelelmş bir biçimde selamlaşmak, klişe cümlelerle hâl hatır sormak, misafir geldiğinde ona geleneklere uygun biçimde ikramda bulunmak gibi eylemler bu eylem türüne örnek gösterilebilir.

Weber (2011a:48) saf geleneksel eylemin, anlamlı-anlamsız eylem ayrımının sınırında bulunduğunu hatta çoğu zaman anlamsız eylemler tarafında bulunduğunu belirtir. Çünkü geleneksel eylem, anlamlılık ve bilinçlilik düzeyi düşük olan tepkisel mahiyetteki bir eylemdir. Bununla birlikte, alışkanlıklara bağlılığın belli bir anlamda ve bilinçli bir şekilde devam ettirilmesi durumunda geleneksel eylem değer-bilinçli eyleme yaklaşır. Ayrıca herhangi bir geleneğe bağlılık toplumsal yaptırımlardan çekinildiği içinse, bu durumda da eylem “amaç-bilinçli eylem” tipine yaklaşır. Weber (2011a:58) bu bağlamda, “bir muhitteki insanların ekseriyeti şayet bir geleneğe itibar edip ona uygun şekilde hareket ediyorlarsa, o taktirde bu geleneğe uymayan ve dikkat

etmeyen biri, birtakım sıkıntılarla ve hoş olmayan durumlarla karşı karşıya kalabilir...başkalarının menfaatlerini hesaba katmayan, davranışlarını buna göre ayarlamayan kişi onların mukavemetiyle karşılaşmak veya istemediği ya da tahmin etmediği bir durumla karşı karşıya kalmak suretiyle kendi menfaatlerine zarar verir” demektedir.

Bakıldığında Weber (2011a:63) meşru düzen kavramına ilişkin yaptığı açıklamalarda, düzenin geçerliliğine inanılarak ortaya konulan eylemlerin farklı motivasyonlarından bahseder. Örneğin, düzene karşı içten bir teslimiyet ve bağlılık hissedilebilir. Veya düzenin mutlak geçerliliğine inanılabilir ve bu inanç (ahlaki, estetik ya da başka türden) bir takım mutlak değerlere uymanın ifadesi olarak görülebilir. Ya da dini kurtuluşun düzene itaat ve riayet etmekle gerçekleşeceğine inanılabilir. Son olarak, düzene bağlılığın motivasyonu, düzen ihlali sonucunda karşılaşılacak (kınanma, cezalandırılma vb.) neticeler olabilir.

Görüldüğü gibi, Weber, mevcut düzeni geçerli olarak görüp düzene uygun davranışlar sergilemenin farklı sebepleri olabileceğini ileri sürmektedir. Bu, herhangi bir eylemin belli bir sebebe bağlanmak zorunda olmadığı, eylemin farklı sebeplerinin olabileceği anlamına gelir. Örneğin bir kişinin meşru düzene bağlılığı ahlaki bir inanç gereği iken bir başkasınınki düzen ihlali sonucu karşılaşılacak olan ceza olabilir. Diğer taraftan eylem tek sebepli olmak zorunda da değildir. Yani bir kişi hem ahlaki bir inanç gereği hem de düzen ihlali sonucu karşılaşacağı cezadan korunmak için düzene uyum sağlıyor olabilir. Bu konuyu, yani çoğul sebeplilik meselesini ileride tekrar ele alacağız.

Sonuç olarak, Weber’in geleneksel eylem tipiyle kastettiği “alışkanlıklara dayalı eylemlerin” kapsama alanı oldukça sınırlıdır. Nitekim eylem öznel bir anlam yüklenerek bilinçli bir şekilde gerçekleştirildiği anda artık geleneksel eylem türünden çıkıp değer-bilinçli veya amaç-bilinçli eylem türüne dahil olur. Benzer bir durum duygusal eylem tipi için de geçerlidir. Bu nedenle, bu iki eylem tipi (geleneksel ve duygusal eylem) daha çok tepkisel mahiyette olup öznel bir anlam içermediği için sosyoloji açısından değer-bilinçli ve amaç-bilinçli eylem tipleri kadar önem arz etmezler.

d. Duygusal Eylem

Weber (2011a:48) duygusal eylemi “kişinin davranışını yaşadığı anlık hissi tutum ve heyecanlarla emosyonel olarak sergilemesi” şeklinde tanımlar. Ona göre, duygusal eylem alışılmamış bir tahrike karşı kişinin kendine hâkim olamayarak tepki göstermesi şeklinde gerçekleşebilir. (Örneğin, çocuğuna öfkelenen annenin anlık bir öfkeyle onu tokatlaması gibi). Weber geleneksel eylem gibi bu eylem türünün de anlamlı eylemleri anlamsızlardan ayıran sınırdır ve genellikle de anlamsız eylemler tarafında bulunduğunu belirtir.

Weber (2011a:48) kasten psikolojik bir boşalma şeklinde tezahür etmesi

durumunda duygusal eylemin genellikle değer-bilinçli eylem veya amaç-bilinçli eylem veya her ikisine birden dönüşeceğini belirtir. Dolayısıyla geleneksel eylem türü için geçerli olan sınırlılık bu eylem tipi için de geçerlidir. Bu iki eylem tipi (duygusal ve geleneksel eylem) yalnızca tepkisel olarak kasıtsız bir şekilde gerçekleşen eylemleri içerirler. Bu eylemler ne zaman ki ani bir tepki olarak değil de planlı, amaçlı ve bilinçli olarak sergilenirse o zaman amaç-bilinçli veya değer-bilinçli eyleme dönüşür.

1.3. Toplumsal Eylemin Çok Sebepliliği

Weber'e göre eylem tek sebepli olmak zorunda değildir. Nitekim Weber (2011a:50) eylemin hele de toplumsal eylemin eylem tiplerinden yalnızca birine yönelmiş olmasının çok nadir bir durum olduğunu söyler. Dolayısıyla herhangi bir eylem genellikle tek bir motivasyondan ziyade birden fazla motivasyona dayanır. Örneğin, bir kişinin mevcut düzene uyum sağlamasında hem ona olan duygusal bağlılığı hem değer atfetmesi hem de düzene uymasının sonucunda karşılaşılabileceği sonuçlardan çekinmesi etkili olmuş olabilir. Böyle bir durumda, eylemin bu kategorilerden hangisine dahil olacağını belirleyen, eylemin gerçekleştirilmesindeki temel motivasyondur. Verdiğimiz örnekten devam edersek, kişinin mevcut düzeye uyum sağlamasındaki temel motivasyon ona değer vermek ise eylem, değer-bilinçli eylem kategorisine, temel motivasyon düzene uymamanın sonucunda karşılaşılabilecek neticelerden çekinmek ise eylem, amaç-bilinçli eylem kategorisine girer.

Weber'in çoğul sebeplilik vurgusu herhangi bir tarihsel olayın analizine ilişkin görüşlerinde de ortaya çıkar. Şöyle ki Weber (2012b:202) bireysel bir olayın vuku bulmasını koşullayan nedensel etkenlerin *sonsuz sayıda olduğunu* ve bu nedensel etkenlerin hepsinin de söz konusu sonucun ortaya çıkmasında etkili olduklarını belirtir. Söz konusu bireysel bir olay herhangi bir tarihsel olay olabileceği gibi herhangi bir toplumsal eylem de olabilir. Nitekim Weber'e göre (2012b:209) kişisel eylemlerin nedensel analizi Maraton Savaşı'nın "tarihsel anlam/önem"inin nedensel analiziyle mantıksal olarak tamamen aynı biçimde yapılır. Demek oluyor ki Weber'e göre, tarihsel bir olayı koşullayan nedenlerin sayısı nasıl sonsuzsa herhangi bir toplumsal eylemi koşullayan nedenlerin sayısı da sonsuzdur.

Diğer taraftan, hatırlanacağı gibi, Weber (2011a:22-23) herhangi bir eylemi anlamak için o eylemin anlam bütünlüğünü kavramak gerektiğini söylemekteydi. Zira eylemin dışarıdan görünüşüyle eylem hakkında yalnızca sınırlı bir bilgi edinilir ve yalnızca sınırlı bir anlama gerçekleşir. Örneğin odun kıran birini gördüğümüzde bu kişinin odun kırdığını anlarız fakat bu eylemi tam olarak anlamamız için kişinin neden odun kırdığını bilmemiz gerekir. Örneğin kişi maaş karşılığı veya kendi ihtiyacı için ya da dinlenmek veya öfkesini gidermek için odun kırıyor olabilir. Benzer şekilde, birine silah doğrultan birinin "birine silah doğrulttuğunu" anlarız fakat kişinin silahı di-

ğeri neye doğrulttuğunu bilmeden bu eylemi tam olarak anlayamayız. Kişi bir idamı infaz etme veya düşmanı ortadan kaldırma ya da intikam gayesiyle ateş ediyor olabilir. Kişinin bu eyleme yönelmesinde kıskançlık, gurur, şeref gibi akıl-dışı saikler veya akla uygun başka saikler etki etmiş olabilir. Bütün bu saikler eylemin anlaşılmasını sağlayan anlam bütünlükleridir. Weber bu anlam bütünlüklerini kavramanın eylemin gerçek akış tarzının açıklanması olduğunu söyler. Buradan da anlıyoruz ki Weber, herhangi bir eylemin ortaya çıkmasında tek bir sebepten ziyade birçok sebebin etkili olduğunu düşünmektedir. Bu sebepler ne kadar iyi bilinirse eylemi daha tam ve doğru bir şekilde anlamak o kadar mümkün olur. Bununla beraber, somut bir olayın sebeplerinin sonsuz olduğunu düşünen Weber için aslında herhangi bir eylemin bütün sebeplerini eksiksiz olarak bilmek mümkün değildir. Bu da hiçbir olay veya eylemin tam olarak anlaşılamayacağı, bunlara ilişkin ancak ihtimal düzeyinde yorum yapılabileceği anlamına gelir.

2. MAX WEBER'İN TOPLUMSAL EYLEM TEORİSİNDEKİ BELİRSİZLİKLER

2.1. Eylemin Öznel Anlamı Meselesi

Hatırlanacağı gibi, Weber'in eylem tanımında, "eyleyenin eylemine yüklediği öznel anlam" vurgulanır. Fakat burada öznel anlam ifadesiyle özgün bir katkıdan mı yoksa yalnızca kişinin eylemini anlamlı bularak gerçekleştirmesinden mi söz edildiği net değildir. Bu ifadenin Weber'in anlayıcı sosyolojisiyle örtüşebilmesi için "öznel anlam" ifadesiyle "özgünlüğe" işaret edilmesinin kabul edilmesi gerekir; aksi halde herhangi bir özgünlük içermeyen bir eylem fikri, anlayıcı geleneğin temel ontolojik argümanı olan "toplumsal dünyayı yaratan ve sürdürenin temelde bireyler olduğu" kabulüyle çelişir. Nitekim insanlar içinde yaşadıkları dünyayı ancak özgün yorumlarıyla yaratabilir ve şekillendirebilirler. Dünyasına kendinden bir şey katmayan insanlar, o dünyanın yaratıcısı olamazlar; ancak mevcut düzenin pasif sürdürücüleri olurlar ki bu, anlayıcı paradigmadan ziyade yapısalcı paradigmanın savunduğu bir görüştür.

Weber bir taraftan bireyi dünyasını yaratan bir varlık pozisyonunda görürken diğer taraftan toplumsal baskı nedeniyle ortaya konan eylemleri "amaç-bilinçli eylem" kategorisine sokar. Weber'in bireyin yaratıcılığına dair fikirleri daha çok onun sosyal ontolojik yaklaşımı ve buna dayalı olarak benimsediği metodolojik bireyci tutumunda açığa çıkar. Bu bağlamda o, toplumsal dünyayı gerçek yapılardan ziyade bireylerin zihnindeki tasavvurlar olarak görür. Bu nedenle, Weber'e göre, kolektif yapıların varlığını sürdürmesi bireylerin o kolektivitete katılımını devam ettirmesine bağlıdır. Weber (2011a:60) meşru düzen kavramını ele alırken şöyle der:

"Bir toplumsal münasebeti oluşturan mana içeriğine 'düzen' diyebilmek için: a) davranışın (ortalama düzeyde ve yaklaşık şekilde) belli

‘düsturlara’ yönelmiş olması gerekir; bu düzenin ‘geçerli olduğunu’ söyleyebilmek için ise: b) düsturlara yönelmiş bir davranışın, bu düsturları en azından (mühim bir ölçüde) geçerli yani bağlayıcı veya ideal olarak kabul ettiği için de yönelmiş olması gerekir.”

Görüldüğü gibi, Weber, herhangi bir toplumsal düzenin varlığını bireylerin eylemlerinin belli kurallara yönelmiş olmasına ve düzenin geçerliliğini de yine bireylerin bu kuralları geçerli olarak kabul etmesine bağlamıştır. Weber’in toplumsal oluşumları birer olgu olarak değil de bireyler arasında paylaşılan bir anlam veya kavram olarak gördüğü başka pek çok ifadesinde açığa çıkar. Bu bağlamda, örneğin, Weber (2011a:31) “kolektif teşekküller” olarak adlandırdığı toplumsal oluşumları “reel insanların kafalarındaki gah var olanla gah olması gerekenle ilgili tasavvurlar” olarak tarif eder. Weber (2011a:31) bir kolektif teşekkül örneği olan “devlet” hakkında şunları söyler:

“İnsanların müştereken sergiledikleri spesifik davranışlar manzumesi olan modern devletin hiç de küçümsenmeyecek bir bölümü böyle bir yapıdan –bu tasavvurlardan- oluşmaktadır; zira insanlar devletin var olduğuna veya payidar kalması gerektiğine inanarak davranışlarına yön verirler. Başka bir ifadeyle hukuki nitelikteki bir düzenin geçerliliğine inanarak davranışlarını yön verirler”.

Weber’e göre (2011a:30-31; 2012c:281) gerçekten var olan ve eylemde bulunan tek varlık insandır. Toplumsal yapının gerçek bir varlığı yoktur. Onlar, insanların, davranışlarını ortaya koyarken dikkate aldıkları zihinsel tasavvurlardır. Bu yüzden, Weber, kolektif yapılara birer failmiş gibi davranılmasına karşı çıkar ve araştırılması gereken asıl fenomenin birey olduğunu düşünür. Sosyolojinin konusunu toplumsal eylem olarak tespit etmesinin sebebi de budur. Weber (2011a:30) bir yerde şöyle demektedir:

“Diğer taraftan [“devlet”, “kooperatif”, “şirket” “vakıf” gibi] toplumsal teşekkülleri (hak ve vazifeleri olan veya hukuki sonuçlar doğuracak davranışların faili olan) bir şahıs olarak ele almak, pratik amaçlar veya başka bilgi türleri için (mesela hukuk için) faydalı hatta kaçınılmaz olabilir. Davranışları anlayarak yorumlamaya çalışan sosyolojiye göre bu teşekküller münferit şahıslarca sergilenen spesifik davranışların mecrası ve kaynağı olmaktan ibarettir. Zira bir manaya yönelmiş davranışların faileri olarak biz sadece münferit davranışları anlarız.”

Görüldüğü gibi, Weber, toplumsal dünyanın yaratıcısının temelde birey olduğuna inanmaktadır. Ona göre, toplumsal düzenin (olgusal değil, bireyler arasında paylaşılan bir kavram olması anlamında) varlığı, bireylerin geçerliliğine inanarak onun varlığını sürdürme doğrultusunda eylemde bulunmalarına bağlıdır. Aksi halde varlıkları devam etmeyecektir. Bu, toplumsal düzenin varlığını ve devamını temelde bireylerin iradesine bağlayan bir yaklaşımdır.

Weber’in bir taraftan bireyin irade ve yaratıcılığını vurgulayan böyle bir yaklaşım sergilerken diğer taraftan menfaat hesaplarıyla yönlendirilen

amaç-bilinçli eylemi en rasyonel eylem türü olarak belirlemesi çelişkili görünen bir tabloya yol açar. Hatırlanacağı gibi, Weber'e göre, amaç-bilinçli eylem, en fazla düzenlilik gösteren en rasyonel sayılabilecek eylem tipiydi. Bu eylem tipi aynı zamanda en "anamlı" ve sosyoloji açısından da en önemli eylem tipidir. Weber (2012b, 78) bir yerde "anamlı insan davranışının nihai unsurları hakkındaki tüm ciddi düşünceler, esasen "amaç" ve "araç" kategorilerine yöneliktir" diyerek bu eylem tipinin sosyoloji açısından önemini vurgulamıştır.

Böylece, Weber'in anlatımında, düzenlilik gösteren ve herhangi bir özgünlük içermeyen bu eylem tipi en "rasyonel" ve en "anamlı" eylem tipi olarak göze çarpmaktadır. Burada soru şudur: Anlayıcı sosyolojinin daha çok özgün bir muhtevası olan eylemler üzerinde durması gerekirken hemen herkeste benzer olan ve bundan dolayı düzenlilik gösteren amaç-bilinçli eylemin ön plana çıkarılması kendi içinde bir çelişki içermiyor mu? Gerçi Weber (2011a:27) düzenlilik gösteren eylemlerin anlamadan ziyade nedensel açıklamanın konusu olduğunu da belirtmektedir. Fakat yine de o, amaç-bilinçli eylemi, anlaşılması en kolay eylem tipi olarak görmüş (Jensen, 2012: 61) ve sosyolojik araştırmada bu eylem tipine temel bir önem atfetmiştir.

Weber'in görüşlerindeki bu ikilik (ya da çelişki) onun metodolojik yaklaşımının anlayıcı paradigmaya mı yoksa pozitivist paradigmaya mı yakın olduğu konusunda tartışmalara yol açmıştır (Türkkan, 2012). Bu tartışmalar son derece haklıdır zira Weber, bir yandan anlayıcı paradigmanın argümanlarını sosyolojiye taşıırken diğer taraftan pozitivist paradigmanın argümanlarını destekleyen görüşler ortaya koymuştur. Bunlardan biri, amaç-bilinçli dediği eylem tipini anlamlı olarak nitelendirmesi ve onu sosyolojinin araştırması gereken en temel eylem tipi olarak görmesidir. Amaç-bilinçli eylem, gerçekte, yapısalcılığın "sistemin eylemde yeniden üretilmesi" anlamına gelen ve bireyi topluma feda eden anlayışıyla neredeyse birebir örtüşen bir eylem tipidir. Nitekim Weber'in "menfaat hesabıyla toplumsal baskıya boyun eğen birey" fikri, pozitivist anlayışın "toplumsal baskıyla yönlendirilen birey" fikrinden pek de farklı bir kapıya çıkmamaktadır. Tek fark, toplumun birey üzerindeki bu yönlendirme gücünü, pozitivist tutum, toplumdan bireye doğru bir belirleyicilik yaklaşımıyla açıklarken, Weber, konuyu, bireyin çıkar hesaplarına dayalı rasyonel seçimlerine bağlayarak açıklamaktadır.

2.2. Eylemin Rasyonelliği Meselesi

Weber'in rasyonellik kavramıyla tam olarak neyi kast ettiğinin belirsiz olduğu söylenebilir. Weber amaç-bilinçli eyleme *zweckrational*, değer-bilinçli eyleme *wertrational* demiştir. Dilimize çevrilen iki eserden birisinde (Weber, 2011a:47) *zweckrational* kavramı "gaye-bilinciyle belirlenen davranış" olarak çevrilirken, diğerinde (Weber, 2012a:132) "gereç-ussal olarak yöneltilen eylem" olarak çevrilmiştir. Yine bahsi geçen ilk çeviride *wertrational* kavramı "değer-bilinciyle belirlenen davranış" olarak yer alırken, diğerinde "değer-us-

sal olarak yöneltilen eylem” şeklinde yer almıştır. Weber’in bu adlandırmasında *rational* kelimesi “akılcılık/rasyonalite” anlamında mı yoksa “bilinçlilik” anlamında mı kullanılmıştır? Şayet akılcılık anlamındaysa Weber amaç yönelimli ve değer yönelimli her iki eylem türünün de akılcı olduğunu düşünmektedir. Halbuki yukarıda da görüldüğü gibi bu iki eylem türü farklıdır ve bu farkları bizzat Weber’in kendisi vurgulamaktadır. Birbirinden oldukça farklı olan bu iki eylem türünün her ikisinin de “akılcı” olarak tanımlanması Weber’in akılcılık kavramıyla ne kast ettiği konusunda kafa karışıklığına yol açmaktadır.

Weber’in (2011a:57-58) sarf ettiği şu sözlerin ilk kısmı, amaç-bilinçli ve değer-bilinçli eylem arasındaki farka ve hangisinin daha rasyonel olduğuna dikkate çekerken, son cümle, rasyonellik kavramını genişleterek değer-bilinçli eylem tipini de bu kapsama dahil etmektedir:

“Bu (menfaatlere uygun) davranış biçiminin özelliği, vicdani bir kayıt olmaksızın iradi bir tercihle yapılmış olmasıdır ve bu özelliğiyle, yerleşik bir geleneğe katılmayla oluşan her türlü manevi bağın ve değer itibarıyla inanılan bir norma teslimiyetin tam zıt kutbunu teşkil etmektedir. Davranışın rasyonelleşmesinin mühim bir unsuru, geleneklere olan manevi bağlılığın yerini menfaatlere planlı bir şekilde adaptasyonun almasıdır. Tabii ki rasyonelleşme sadece bu süreçten ibaret değildir. Zira rasyonelleşme, gelenek ve hissi davranışların terk edilerek değer-bilinçli davranış istikametinde müspet bir seyir alabileceği gibi değer-bilinçli bir davranıştan değer gözetmeyen gaye-bilinçli bir davranışa doğru bir seyir de alabilir.”

Görüldüğü gibi, ifadenin ilk iki cümlesinde, rasyonelleşme, vicdani kaygılardan uzaklaşmak ve herhangi bir geleneğe veya norma bağlılıktan ziyade menfaat hesabıyla hareket etmekle ilişkilendirilmektedir. Son iki cümlede ise rasyonelleşmenin bu dar anlamı genişletilmeye öyle ki değer-bilinçli eylemler de bu kapsama dahil edilmeye çalışılmıştır. Bu son cümleden, değer-bilinçli eylemin gelenek ve duygu temelli eylemden, amaç-bilinçli eylemin de değer-bilinçli eylemden daha rasyonel olduğu anlamı da çıkarılabilir gibi görülmektedir.

Weber (2011a:58) rasyonelleşme kavramını geniş bir anlamda ele aldığını kabul etmektedir. Zaten onun Protestanlığın diğer dinlere göre daha rasyonel bir mezhep olduğu ve bundan dolayı Protestanlıkla modern kapitalizm arasında bir uygunluk olduğu (Günay, 2005:171-172) şeklindeki tezi de bu durumun bir göstergesidir. Nitekim Protestanlık da bir dini inançtır ve bu inanç değer temelli manevi bir bağlılık gerektirir. Giddens’in (2009:214) da dikkat çektiği gibi, Weber’in ünlü eseri *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*’nun ayırt edici özelliği, “modern kapitalizme özgü bir süreç olan ekonomik hayatın rasyonelleşmesinin *irrasyonel* değer bağlılıklarıyla ilişkisini göstermeye çalışmasıdır”. Halbuki eylem tipolojisini ele alırken, Weber, değer itibarı-

la inanılan bir norma teslimiyetin kişiyi rasyonellikten uzaklaştırdığını savunmaktaydı. O halde nasıl oluyor da manevi bir bağlılık gerektiren bir dini inanç (Protestanlık) menfaat hesaplarıyla ilişkili olan kapitalizm olgusunun ortaya çıkışına yardım ediyor?

Weber (2011c) elbette bu soruya çeşitli açıklamalar getirmektedir fakat toplumsal eylem tipleri açısından bu konu yeterince aydınlatılmış değildir. Rasyonelleşmeyi hem amaç-bilinçli hem de değer-bilinçli eylemle ilişkilendirmek bu eylem türlerinin benzer olmasını gerektirir fakat bu eylem türlerinin benzerlik şöyle dursun birbirinin tam zıddında yer aldığını bizzat Weber'in kendisi ifade etmektedir. Hatırlayacak olursak, Weber, değer-bilinçli eylemi bir değer uğruna eylemin sonuçlarını ikinci plana almakla tanımlarken, amaç-bilinçli eylemi menfaatlere planlı bir şekilde adapte olmakla tanımlamıştı. Bu kadar taban tabana zıt olan bu iki eylem türünün ikisini de rasyonellikle ilişkilendirmesini Weber'deki ikilemin ve belirsizliğin bir göstergesi olarak yorumluyoruz.

Weber'deki bu ikilemin sebebi kanaatimizce bu konunun “değerler” alanıyla ilişkili olması ve Weber'in de bilimsel çerçevede kalmak istediği için değerler alanına girmekten kaçınmasıdır. Nihayetinde “vicdani kaygılardan uzaklaşarak menfaatlere planlı bir şekilde adapte olma” fikri belli bir perspektiften bakıldığında rasyonel olarak görülebilirken, “bir değer uğruna menfaatlerini kaybetmeyi göze almak” da başka tür bir perspektiften rasyonel olarak görülebilir. Nitekim inandığı değerlere uygun bir şekilde eylemde bulunmanın da kendi içinde bir mantığı vardır ve rasyonel olarak nitelendirilmeye de gayet müsaittir. Sonuç olarak, herhangi bir eylemin rasyonelliğini tartışmak, sübjektif bir tartışmadır ve bilimden ziyade değerler alanıyla ilgilidir. Weber'deki belirsizliğin biraz da bu yüzden yani konunun kişiye göre değişebilen göreceli mahiyetinden ve üzerinde çokça durulması halinde bilimin alanından çıkıp normatif alana geçilmiş olduğundan kaynaklandığı söylenebilir.

2.3. Duygusal Eylem Tipindeki Muğlaklık Sorunu

Hatırlanacağı gibi, Weber (2011a:48) alışkanlıklara bağlılığın belli bir anlamda ve bilinçli bir şekilde devam ettirilmesi durumunda geleneksel eylemin değer-bilinçli eyleme dönüşeceğini; benzer şekilde, duygusal eylemin de kasten psikolojik bir boşalma şeklinde tezahür etmesi durumunda değer-bilinçli eylem veya amaç-bilinçli eylem veya her ikisine birden dönüşeceğini ileri sürmekteydi. Weber'in bu iddiası geleneksel eylem tipi için büyük ölçüde geçerli olsa da duygusal eylem tipi için durum öyle görünmemektedir; çünkü aşk, sevgi, nefret, intikam gibi birtakım duygularla yönlendirilen eylemler -kastsız ve planlı olarak gerçekleştirilseler bile- amaç-bilinçli veya değer-bilinçli eylem tipine yaklaşmazlar. Örneğin, aşk veya intikam uğruna kendisine veya başkasına zarar veren birinin bu eylemini amaç-bilinçli veya değer-bilinçli

bir eylem olarak görmek mümkün müdür? Böyle bir eylem, duygu temelli olduğu için ne kişisel menfaatleri ne de değer yargılarını ön planda tutmaz, daha çok duyguyu ön planda tutar. Halbuki bir eylemin amaç-bilinçli eylem tipine benzeyebilmesi için eylemin yol açacağı sonuçların dikkatli bir şekilde hesaplanması ve eylemde bulunanın kendi menfaatlerine zarar vermeyecek şekilde davranması gerekir. Diğer taraftan, bir eylemin değer-bilinçli bir eylem tipine benzeyebilmesi için eylemin dini, ahlaki, estetik vb. bir “değer” uğruna gerçekleştirilmiş olması gerekir. Duygu temelli bir eylem ise bir değer uğruna değil, bir duyguyu tatmin etmek için ortaya konur.

Esasen Weber duygusal ve geleneksel eylem tipleri üzerinde fazla durmaz çünkü bunları sosyoloji açısından önemli görmez. Onun sosyoloji açısından en önemli gördüğü eylem tipi yukarıda da belirtildiği gibi “amaç-bilinçli eylem”dir. Amaç-bilinçli eylem, diğer eylem tiplerine göre daha rasyonel olduğu ve düzenlilik arz ettiği için sosyoloji açısından incelenmesi en kolay ve kullanışlı olandır. Bununla beraber, Weber (2011a:18) değer-bilinçli eylem tipinin empati veya benzer yaşanmışlıklar yoluyla (tam bir sarahat içinde olmasa da) anlaşılabilirliğini düşündüğü değer-bilinçli eylem tipini de ikinci sırada önemli görür. Bu bağlamda, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu* adlı eserinde Protestan ahlakını daha çok inananların eylemlerini yönlendiren bir “değer” olarak ele alan Weber’in, değer-bilinçli eylem tipini de etkin ve önemli bir eylem türü olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Amaç-bilinçli ve değer-bilinçli eylemleri sosyoloji açısından temel eylem tipleri olarak gören Weber, geleneksel ve duygusal eylem türlerini genel olarak “anlamli” eylemlerden saymaz ve bu eylem tiplerini yeterince açıklamaz. Bu nedenle de özellikle duygusal eylem tipinde yukarıda belirtildiği şekilde bir muğlaklığın oluştuğu görülmektedir.

SONUÇ

Max Weber sosyolojide ilk defa “toplumsal eylem” kavramını ön plana çıkarmış ve kavramı tanımlama girişiminde bulunmuştur. Buna göre; toplumsal eylem, başkalarına yönelik olarak gerçekleştirilmiş olan ve eyleyen tarafından öznel bir anlam yüklenmiş olan eylemlerdir. Bu tanımlamayla, Weber, öznel bir anlam içermeyen ve başkalarına yönelik olmayan eylemleri toplumsal eylem kavramının dışına atmıştır.

Weber rasyonellik ve bilinçlilik durumlarını göz önüne alarak farklı eylem türleri geliştirmiştir. Bunlardan ilki, “amaç-bilinçli eylem” şeklinde isimlendirdiğimiz [başka çevirilerde “amaç bakımından ussal” (2011b:46) ve “geç-ussal” (2012a:132) olarak da çevrilmiş olan “zweckrational”] eylem tipidir. Bu eylem tipi, genel olarak, şahsi çıkarların akılcı bir şekilde hesaplanmasıyla yönlendirilen eylemi anlatır. Bireyler, “eylemin çıkarlar yoluyla güdülenmesi” ve “amaca uygun araçların akılcı bir biçimde seçilmesi” konularında benzer davranışlar sergiledikleri için bu eylem tipi diğer tiplere nazaran daha fazla

yaygınlık ve düzenlilik arz eder. İkincisi, “değer-bilinçli eylem” olarak isimlendirdiğimiz [başka çevirilerde “değer bakımından ussal” (2011b:46) ve “değer-ussal” (2012a:132) olarak da çevrilmiş olan “wertrational”] eylem tipidir. Bu eylem tipi, temelde inanılan dini, ahlaki, estetik vb. herhangi bir değer tarafından yönlendirilen eylemi anlatır. Değer-bilinçli eylemin uç bir hali, yalnızca değere ulaşmanın hedeflenerek eylemin sonuçlarının tamamen göz ardı edildiği bir eylem modelidir ki böyle bir eylemin gerçekte görülme ihtimali çok düşük olup, amaç-bilinçlilik açısından akıl-dışı olarak nitelendirilir.

Weber’in geleneksel eylem olarak adlandırdığı eylem türü günlük hayatın rutin eylemlerini içerirken, duygusal eylem türü, alışılmamış bir uyarıcıya karşı anlık duygusal tepki ile eylemde bulunmayı anlatır. Weber’e göre, bu iki eylem tipinin ikisi de tepkisel mahiyette olup, anlamlı eylemler ile anlamsız eylemlerin sınır çizgisinde, genellikle de anlamsız eylemler tarafında bulunur. Bu eylemler şayet belli bir anlamda ve kasıtlı bir şekilde ortaya konularlarsa geleneksel ve duygusal olmaktan çıkıp, amaç-bilinçli veya değer-bilinçli eylem tipine yaklaşırlar.

Weber’in burada kısaca özetlediğimiz toplumsal eylem kuramı birtakım belirsizlik veya ikilemler içermektedir. Bunlardan ilki, “eyleme eyleyen tarafından yüklenen öznel anlam” ifadesi ile ne kastedildiğinin tam olarak bilinmemesidir. Bu ifadedeki “öznel anlam” kavramı ilk bakışta “kişiye özgü olma” anlamı veriyor gibi görünse ve anlayıcı sosyolojinin öncüsü olma hasebiyle Weber’in kavramı bu anlamda kullanmış olabileceği düşünülse de gerçekte Weber “öznel anlam” ifadesiyle eylemdeki özgünlüğü kast etmez. Daha doğrusu, Weber, bu ifadeyle ne kast ettiğini net bir şekilde açıklamaz. Bakıldığında, Weber’in görüşlerinden, bireyin anlamlı bularak gerçekleştirdiği tüm eylemlerin öznel anlam içerdiği anlaşılmaktadır. Zaten amaç-bilinçli, değer-bilinçli, duygusal ve geleneksel olarak adlandırılan tüm eylem tiplerini toplumsal eylem başlığı altında ele alması Weber’in bu eylemlerin tamamını toplumsal eylem olarak gördüğünü göstermektedir. Weber, bu konuya ilişkin olarak, amaç-bilinçli eylem türünün yaygınlığından ve düzenlilik gösterdiğinden söz etse de bu eylem türünün “öznel bir anlam” içermediğini, dolayısıyla bunun özel bir anlamda toplumsal eylem sayılamayacağını belirtmez. Dolayısıyla Weber’de “eylemin öznel anlamı” ile kast edilen, bireyin, eylemini ona herhangi bir şekilde anlam yükleyerek gerçekleştirmiş olmasıdır. Halbuki “bireye özgü” bir unsur içermeyen bir eylem türünün “özellik” kavramıyla ifade edilmesi başlı başına bir çelişki gibi görünmektedir.

Weber’in toplumsal eylem kuramındaki ikinci belirsizlik, “eylemin rasyonelliği” ile kast edilenin net olmamasıdır. Weber eylem tiplerini ele alırken rasyonelliği hem amaç-bilinçli hem de değer-bilinçli eylem tipiyle ilişkilendirmektedir. Hatırlanacağı gibi, Weber’e göre, amaç-bilinçli eylem kişisel çıkarların akılcı hesaplamasıyla yönlendirilen eylemi anlatırken, değer-bilinçli eylem bir değer uğruna menfaatlerin göz ardı edildiği eylemi anlatıyordu.

Görüldüğü gibi bu iki eylem tipinin dayandığı temel motivasyon farklıdır ve menfaatlerle çıkarların aynı doğrultuda olmaması durumunda bunlar birbirinin tam zıt kutbunda yer almaktadırlar. Esasen Weber bu durumu da kabul etmektedir. Fakat yine de rasyonelliği her iki eylem türüyle de ilişkilendirmekten kaçınmamakta dolayısıyla kavramı oldukça geniş bir anlam kullanmaktadır. Protestan ahlakı ile modern kapitalizm arasında uygunluk olduğunu iddia eden Weber'in (2011c:99) özellikle Kalvinizm mezhebinin yönetsel olarak akılcı yaşam biçimine gönderme yapması da aynı tavrın sonucudur. Buradan anlaşılıyor ki Weber, inanç biçimleri arasında da daha rasyonel veya daha az rasyonel şeklinde değerlendirmeler yapmaktadır. Halbuki inanç, temelde değerler alanına aittir ve Weber'in de dediği gibi, değer-bilinçli eylem, amaç-bilinçlilik açısından akıl-dışı niteliktedir. Her ikisini de rasyonellekle ilişkilendirmek suretiyle birbirine zıt olan bu iki eylem türü arasında bir tür köprü kuran Weber, bu tavrıyla rasyonellik kavramını çok şey içeren fakat ne kast ettiği tam olarak belli olmayan bir muğlaklığa sürüklemiştir.

Weber'in eylem kuramındaki üçüncü sorun, kasten gerçekleşmesi durumunda bile duygusal eylem tipinin amaç-bilinçli veya değer-bilinçli eylem tipine dönüşmeyecek olmasıdır. Hatırlanacağı gibi, Weber, "kasten psikolojik bir boşalma şeklinde tezahür etmesi durumunda duygusal eylem tipinin değer-bilinçli ve/veya amaç-bilinçli eylem tipine yaklaşacağını" savunmaktaydı. Fakat bakıldığında bir duygunun tatmini amacıyla gerçekleştirilen herhangi bir eylemin -planlı ve kasıtlı bir biçimde gerçekleşmiş bile olsa- ne değer-bilinçli ne de amaç-bilinçli eylem tipine yaklaşması mümkün görünmemektedir. Zira temelde aşk, nefret, intikam, öfke vb. herhangi bir duyguyu tatmin etme dürtüsüyle yönlendirilen bir eylem, ne menfaatlerin akılcı hesaplamasıyla ne de bir değer uğruna eylemin sonuçlarının göz ardı edilmesiyle alakalı değildir. Örneğin, intikam duygusuyla kendi menfaatlerine zarar verecek şekilde eylem bulunan bir kişi, ne amaç-bilinçli ne de değer-bilinçli bir eylemde bulunmuş olmaz; yalnızca intikam hırsını tatmin etmiş olur. Esasen Weber, sosyoloji açısından önemli görmediği duygusal ve geleneksel eylem tipleri üzerinde yeterince durmamış ve duygusal eylem tipini böyle isabetsiz bir cümleyle geçiştirmiştir.

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, Weber'in eylem kuramında hem kavramsal olarak hem de eylem tipleri açısından pek çok nokta eksik ve belirsiz kalmıştır. Pozitivist paradigmanın süregelen hakimiyetinden olsa gerek, toplumsal eylem konusu sosyolojide yeteri kadar ilgi görmemiş, toplumda yaygın olarak görülen davranış kalıpları ve kolektif unsurlar sosyolojinin daima en temel ilgi alanını oluşturmuştur. Günümüzde anlayıcı/yorumlayıcı yaklaşım eskiye nazaran daha fazla ilgi görmekle birlikte yine de teorik olarak toplumsal eylem kavramı yeterince aydınlatılmış değildir. Ayrıca uygulamalı sosyoloji alanında, tekil bireylerin somut ve benzersiz eylemlerini inceleyen bir araştırma geleneği oluşmamıştır. Kısacası, sosyolojide, Weber'in bir girişi ve

tanıtımını yaptığı, temel hatlarını çizdiği toplumsal eylem konusu Weber'in bıraktığı noktada kalmıştır denilebilir. Sosyolojik görüşlerinde Weber'den etkilenen Schutz'un bu yönde bir miktar çabası olmuşsa da, genel olarak literatürde bu konuda kayda değer bir birikim oluşmamıştır. Dolayısıyla sosyoloji araştırmaları açısından bu konu, geride bırakılan ve ihmal edilen bir alan olarak araştırmacıların ilgisini beklemektedir.

KAYNAKÇA

- Blau, P. M. (1964). *Exchange and Power in Social Life*. New York: John Wiley & Sons.
- Bredemeier, H. C. (2010). Alışveriş Kuramı. (A. Buğra, Çev.). T. Bottomore, R. Nisbet (Ed.) *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, 2. baskı (ss. 463-500). İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Dawe, A. (2010). Toplumsal Eylem Kuramları. (F. Akatlı- A. Uykur, Çev.) Editör T. Bottomore, R. Nisbet. *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, 2. baskı (ss. 405-461). İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Durkheim, E. (2010). *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*. (C. Saraçoğlu, Çev.) İstanbul: Bordo Siyah Yayınları.
- Giddens, A. (2001). *Siyaset Sosyoloji ve Toplumsal Teori*. (T. Birkan, Çev.) 2. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları.
- Giddens, A. (2003). *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*. (Ü. Tatlıcan-B. Balkız, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Giddens, A. (2009). *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*. (Ü. Tatlıcan, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Günay, Ü. (2005). *Din Sosyolojisi*. 6. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Jensen, H. (2012). *Weber and Durkheim: A Methodological Comparison*. London and New York: Routledge.
- Kahle, L.R. (1983). *Social Values and Social Change: Adaptation to Life in America*. New York: Praeger.
- Mengüşoğlu, T. (2003). *Felsefeye Giriş*. 8. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Poloma, M. M. (1993). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. (H. Erbaş, Çev.) Ankara: Gündoğan.
- Ritzer, G. (2012). *Modern Sosyoloji Kuramları*. (H. Hülür, Çev.) Ankara: De Ki Yayınları.
- Rokeach, M. (1973). *The Nature of Human Values*. New York: The Free Press
- Schwartz, S. H., ve Bilsky W. (1987). Toward a Universal Psychological Structure of Human Values. *Jurnal of Personality and Social Psychology*, 53(3), 550-562.
- Sofuoğlu, N. (2009). *Alfred Schutz'un Fenomenolojik Sosyolojisi ve Din Sosyolojisine Uygulanabilirliği*, Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Stark, R. (1999). Micro Foundations of Religion: A Revised Theory. *Sociological Theory*, 17(3), 264-289.
- Turner, J. H. (2014). *Theoretical Sociology A Concise Introduction to Twelve Sociological Theories*, Los Angeles: Sage.
- Türkkan, Z. (2017). *Durkheim ve Weber: Paradigmatik Bağlamda Karşılaştırmalı Bir*

İnceleme. Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.

- Türkkan, Z. (2022). Toplumsal İlişkilerde Adalet Karşılıklılık Yoluyla Tanımlanabilir mi? Alışveriş Kuramı Perspektifinden Kavramsal Bir Tartışma. Editör M. Dalkılıç, *Contemporary Trends in Humanities and Social Sciences* (ss. 335-360). Ankara: Duvar Kitabevi.
- Türkkan, Z. (2012). Sosyal Bilim Paradigmaları Bağlamında Max Weber'in Metodolojisi. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28(1), 63-84.
- Wallace R. A., ve Wolf A. (2004). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. (L. Elburuz- M. R. Ayas, Çev.) İzmir: Punto Yayıncılık.
- Weber, M. (2011a). *Sosyolojinin Temel Kavramları*. (M. Beyaztaş, Çev.) İstanbul: Yarın Yayınları.
- Weber, M. (2011b). *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*. (Ö. Ozankaya, Çev.) İstanbul: Cem Yayınevi.
- Weber, M. (2011c). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. (M. Köktürk, Çev.) Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Weber, M. (2012a). *Ekonomi & Toplum*. (L. Boyacı, Çev.) İstanbul: Yarın Yayınları.
- Weber, M. (2012b). *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*. (V. S. Öğütle, Çev.) İstanbul: Küre Yayınları.
- Weber, M. (2012c). *Collected Methodological Writings*. Editörler H. H. Bruun- S. Whimster, (H. H. Bruun, Trans.) London and New York: Routledges.

Bölüm 6

TOPLUMSAL YÖNÜYLE EĞİTİM VE ELEŞTİREL YAKLAŞIMLAR

Esra IŞIK¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, esra.isik@dpu.edu.tr, ORCID 0000-0003-2983-4183.

Eğitim toplumun en temel yapılarından biridir. Aynı zamanda toplumun önde gelen kurumları arasında da yer alan eğitim; kültürün, değerlerin, yaşam pratiklerinin ve en önemlisi bilginin sonraki nesillere aktarılmasında hayati bir rol üstlenir. Bu yönüyle eğitim tarih boyunca, öğrenen, çözüm üreten ve elde ettiği bilgileri, tecrübeleri sonraki kuşaklara öğreten insan için varoluşunu sürdürmesinin ayrılmaz bir parçası olmuştur. Çoğu kez okullaşma sürecine indirgense de, eğitim çok kapsamlı bir kavramdır ve sadece öğrenmenin kurumsal yönünü temsil etmez. Öğrenme ve öğretim aktivitelerinin bütününe içeren eğitim, okulların yanında gündelik hayatta edinilen tecrübe ve deneyimlerin de bir sonucu olarak bilgiye erişim şeklinde tanımlanabilir.

Bu yönüyle eğitim formal ve informal eğitim olmak üzere iki temel kategoriye ayrılır. İnfomal eğitim, okul dışındaki eğitimi tanımlar. Belirli bir programa, müfredata dayalı olmadan gerçekleşen öğrenme süreci olarak ifade edilebilecek informal eğitim; aile, arkadaş, akran grubu gibi sosyal gruplarla kurulan ilişkiler sonucu kazanılan davranışların ürünüdür. Çocuklar çevreleri ile etkileşime girerek, yardımlaşmayı, dayanışmayı, işbirliğini ve kuralları öğrenirler. Bu öğrenme süreci, toplumsal yapının görece daha az karmaşık ve nüfusun daha sınırlı olduğu topluluklarda bireylerin hayata hazırlanması için yeterli olabilmektedir. İnfomal eğitimle birey, ailesi veya diğer tanıdıkları vasıtası ile ihtiyaç duyacağı yaşamsal becerileri kazanabilmektedir (Erden,2011).

Formal eğitim ise devlet denetiminde ve okullar gibi resmi kurumlar aracılığı ile sürdürülen, planlı, programlı, müfredata dayalı eğitimi ifade etmek için kullanılan bir kavramdır (Köten, 2013). Formal eğitimde öğrenmenin açıkça tanımlanmış özellikleri ve doğrusal ilerlemelerle belirlenen öğrenme hedefleri gibi yapılar vardır. Öğrenmenin, öğrenci ve öğretmen tarafından planlandığı, tasarlandığı bu eğitim modelinde, süreç örgün eğitim kurumlarında gerçekleşir. Devam zorunluluğunun, notlar aracılığı ile değerlendirilmenin, yeterlilikler aracılığı ile ölçülebilirliğin ve başarıyı gösterir resmi belgelerin olduğu formal eğitimde, öğrencilerin belirli bilgi ve becerileri geliştirilmesine odaklanılır (Johnson ve Majewska, 2022). Formal eğitimi en iyi yansıtan yapı okullardır ve okullaşma; öğrenme sürecinin kendiliğinden, yaşamın olağan akışı içerisinde gerçekleşmesinin ötesine taşınarak daha sistematik ve resmi bir nitelik kazanmasına yol açmıştır.

Tarihte kurulan ilk “okullar”, ustaların yalnızca ondan elde edilebilecek “kişisel” bilgisini öğretmek üzerine şekillenmiştir. Bu ustaların eğitimi öncelikli olarak sözlü eğitimidir ve çağlar boyunca biriken bilgiler derslerde anlatılarak, deneyimlenerek sonraki kuşaklarla paylaşılır. Ancak yazının icadı ile bu durum değişerek, bilgi aktarımı ve bilgiye erişim yazılı metinler aracılığıyla da sürdürülmeye başlamıştır. Öğrenme ve başkalarının öğrenmesini sağlama çabalarının ilk kurumsal örneklerini teşkil eden bu okullar sadece belirli toplumsal kesimlerin erişimi ile sınırlı olsa da ulus devletlerin ortaya çıkışı

ile birlikte, herkesin öğrenmesini sağlama girişimleri neticesinde kurumsallaşp, kitleselleşmiştir (Schiefelbein ve McGinn, 2017). Okulların kitlesel ve kurumsal nitelik kazanması ile birlikte formal eğitim de bugünkü anlamına kavuşarak informal eğitimle birlikte toplumların eğitim yapılanmasını şekillendirmiştir. Bu yönüyle söz konusu iki eğitim biçimini birbirinden kesin sınırlarla ayırmak mümkün değildir. Formal eğitim içinde informal eğitim de yer alabildiği gibi; informal öğrenme sürecinde de formal eğitimin bazı özelliklerini görülebilir (Erden, 2011). Formal eğitim ve informal eğitim; bireyleri yaşadıkları topluma hazırlayan, o toplumun gelecek hedeflerinin gerçekleştirilmesinde bireylere yardımcı olacak donanımı edinmelerini sağlayan bilgileri, pratikleri ve değerleri aktaran bütüncül faaliyetlerdir.

Bu faaliyetlerin özellikle 19. yüzyıl için anlamı diğer tarihsel dönemlerden belirgin bir biçimde ayrılır. 19. yüzyılda yaşanan birçok sosyal, siyasi ve ekonomik hareket eğitimi derinden etkilemiştir. Eğitimin uluslararası kapsamının ve evrensel okuryazarlığın açıkça arzu edilen bir hedef olarak tanımlandığı bu dönemde, sanayileşme ve ticaretin etkisi ile sosyal değişim hızlandıkça, 1830'larda ücretsiz kamu eğitimi için bir reform hareketi ortaya çıkmıştır. 20. yüzyıla gelindiğinde ise eğitimin sosyal, ekonomik ve kültürel bağlamları karmaşık bir şekilde büyümüş, eğitim ulusal politikalarındaki değişimin ve kamu kaynaklarının tahsisinin bir bileşeni haline gelmiştir (LaPlaca, 2005). Sanayi toplumlarında eğitime dair yaşanan bu değişim sistemin ihtiyaç duyduğu nitelikli işgücünü yetiştirme amacına hizmet edecek kitlesel eğitimi önceler. Okullar bu amacın en vazgeçilmez ögesidir ve okullarda verilen eğitim değişen topluma uyumlu/uygun bireyleri yetiştirmede önemli bir rol üstlenir. Eğitimin aynı zamanda demokratikleştiği bu dönemde devlet eliyle şekillendirilen, okullar gibi kurumlar aracılığı ile sürdürülen ve ailenin etkisini önemli ölçüde yitirdiği formal bir eğitim ağırlık kazanmıştır.

Toplum ve Eğitim

Eğitim bütünüyle toplumsal bir olgudur ve eğitim tarihi insanlık tarihinin ayrılmaz bir parçası olmuştur. Yaşamın her alanını doğrudan veya dolaylı olarak etkileyen eğitim, toplumsal değişimin de temel dinamiklerinden biridir. Toplumsal yapının, onu oluşturan toplumsal ilişkiler ağının ve bu ilişkileri belirleyen kurumların değişimi şeklinde tanımlanabilecek toplumsal değişim, ilerleme kadar gerileme biçiminde de gerçekleşebilir (Tezcan,1991). Arzu edilen toplumsal değişimin ilerlemeci bir seyir izlemesi ve toplumsal koşulların daha iyiye evrilmesidir. Bu nedenle eğitim, toplumsal değişim için önemli bir araç olarak görülür.

Eğitimin toplumsal değişim üzerindeki etkisini ortaya koyan dört temel görüş vardır. İlk olarak özellikle gelişmekte olan ülkelerde eğitime ekonomik ve teknolojik gelişmeyi sağlayan özgürlük, adalet ve eşitlik ilkelerine dayalı toplumsal düzenin yaratıcısı olarak yaklaşılır. İkinci görüş eğitim kurumla-

rını mevcut yapının ayrılmaz parçası olarak değerlendirir ve eğitimi sisteme hizmet eden bir kurum olarak ele alır. Bu görüşü savunanlar için eğitim yeni bir toplumsal düzen yaratmaz, mevcut statükoyu korur. Bir diğer görüşe göre eğitim azda olsa toplumsal değişime yol açar ancak öte yandan hâkim sınıfların çıkarlarına hizmet edip, onları korur. Dördüncü görüşü savunanlar için eğitimin toplumsal değişim üzerindeki etkisi diğer kurumlarla doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla eğitim toplumsal değişime meydana getirebilir ancak bu değişim toplumsal, ekonomik ve politik kurumlarla aynı anda, aynı istikamette gerçekleşmelidir (Eskicumalı,2003).

Eğitimin toplumsal değişim üzerindeki etkisinin bir diğer yönü de kültürel ilişkilidir. Eğitim bir taraftan toplumların kültürel yapısına bağlı olarak şekillenir, diğer taraftan da kültürün nakledilmesi eğitimin temel amaçlarından biri olarak görülür. Eğitimden beklenen toplumsal değişim hızına bağlı olarak ortaya çıkan kültürel gecikmenin yol açtığı boşluğun giderilmesidir. Değişimin hızlı olduğu toplumlarda manevi kültür, maddi kültüre ayak uyduramaz ve bu durum toplumda kültürel boşluk yaratır. Eğitime düşen, aradaki mesafenin kapatılması ve toplumsal değişime uyum sağlayacak bireylerin yetiştirilmesidir (Celkan, 2004). Böylelikle eğitim aracılığı ile toplumsal değişimin yarattığı çatışmalar ve toplumsal sorunlar çözülmeye çalışılır.

Ekonomik açıdan bakıldığında ise eğitim etkin ve üretken işgücü sağlanması bakımından da önemli bir işlev üstlenir. Eğitim kariyerlerinin sonunda bireyler, belirli temel ve teknik becerileri kazanırlar. Bu becerilerin aktarımı eğitimin yeterlilik işlevi olarak adlandırılır. Ancak firmalar ve devlet kurumları çalışanlarından sadece teknik becerilere sahip olmalarını değil, aynı zamanda sosyal normlara uymalarını ve belirli psikolojik nitelikler sergilemelerini bekler. Söz konusu norm ve niteliklerin uygulanması eğitimin bir başka işlevi olan sosyalleştirme işlevinin bir parçasıdır (Bornschier, Herkenrath ve König, 2004). Eğitim bu iki temel işlevi ile bireyleri toplumsal yaşama hazırlar ve toplumun beşeri sermayesini şekillendirir. Sınırlı bilginin üretim için yeterli olduğu geleneksel toplumlardan farklı olarak daha fazla donanım gerektiren modern toplum için özellikle örgün eğitim vasıtası ile edinilecek nitelikler değerli görülmektedir.

Toplumun ekonomik ve kültürel koşullarına göre belirli özellikleri taşıması gereken eğitim, toplumun istek ve ihtiyaçlarını yerine getirmekle ve o toplumun istediği nitelikte insanlar yetiştirmekle yükümlüdür. Bu yönüyle toplumsal değişimi etkilediği kadar toplumsal değişime uyum sağlaması da gereken eğitimin, pratik ve üretici bir nitelik kazanmasının, toplumsal değişimin yanında toplumsal gelişme üzerinde de etkili olduğu düşünülür (Öztürk, 1993). Toplumsal gelişme ile arasındaki neden-sonuç ilişkisini tam olarak tespit etmek zor olsa da eğitim, sosyo-ekonomik kalkınma için gerekli olan insan kaynağını sağlayarak kalkınmayı kolaylaştırabilir. Ayrıca işgücü yapısını dönüştürerek, kırdan kente göçü teşvik eder. Diğer taraftan bir ülkedeki

gelişmişlik düzeyi de eğitim düzeyini etkilemektedir. Kalkınma ilerledikçe, ülkeler eğitime yatırım yapmak için daha fazla kaynağa sahip olur. Dahası değişen teknoloji karşısında ve dünyanın rekabetçi ekonomisinde vasıflı işgücüne duyulan ihtiyaç, hükümetleri kaynakları eğitime yöneltmeye teşvik etmektedir (Young, 2000).

Eğitim ve toplumsal gelişme ilişkisi her ne kadar ekonomik büyümeye odaklı görünse de eğitimin sosyal faydaları da son yıllarda dikkat çekmeye başlamıştır. Eğitimin; toplumsal gelişmenin sosyal göstergeleri arasında yer alan sağlık, sosyal uyum, nüfus kontrolü, eşitlik ve suç üzerindeki olumlu etkileri ekonomistler tarafından “dışsallıklar”, yani kamusal bir karaktere sahip olan ve bireysel aktörler tarafından tam olarak yakalanamayan faydalar açısından tartışılmaktadır (Green, 2007 7-48). Örneğin Walter W. McMahon (2018), yükseköğrenimin toplam getirisinin parasal olmayan değerleri de içerdiğini göstermiştir. Bu değerler, siyasi istikrarı sağlayan sivil örgütlerin gelişimini, demokrasiyi, insan haklarını, çevresel sürdürülebilirliği, suç oranlarının düşürülmesini, daha yüksek vergi gelirlerini ve yeni fikirlere katkıları içeren dışsallıklardır. Parasal olmayan sonuçlar olduğu için sıklıkla göz ardı edilen ve vurgulanmayan bu faydalar, eğitimin bireysel yaşam fırsatları ve yaşam kalitesi açısından toplumsal gelişmeye etkisine ilişkindir.

Eğitimin somut çıktıları dışında daha çok dolaylı sonuçlarına vurgu yapan bu dışsallıklar, eğitimin işlevleri olarak değerlendirilebilir. Eğitim toplumda bazı işlevler yerine getiren bir yapıdır. Bu işlevler açık ve gizli işlevler olarak ikiye ayrılır. Gizli işlevler; eş seçme, tanıdık sağlama, statü kazandırma, çocuk bakıcılığı, işsizliği önleme, çocuğun ekonomik sömürülmesini önleme ve temizleyiciliktir. Gizli işlevler aracılığı ile eğitim, bireylere çevre sağlar, okullar çocukları bakım ve koruma altına alır, eğitime devam eden öğrenciler işsizlik istatistikleri dışında tutulur ve zorunlu eğitim çocuk işçiliğini, çocukların suç işleme davranışlarını önemli ölçüde engeller (Tezcan, 1991). Bu işlevler eğitimin önemli toplumsal sorunların aşılmasında bir çözüm aracı olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır. Bunun dışında eğitimin açık işlevleri olarak nitelendirilebilecek işlevler ise; toplumsal sosyalleşmeyi sağlama, kültürel mirası aktarma ve zenginleştirme, siyasal işlev, ekonomik işlev, toplumu dönüştürme ve bireye yardım şeklinde sıralanabilir. Eğitimin açık işlevleri arasında en temel işlevi olan sosyalleştirme işlevi ile birey toplumsal yaşama hazırlanır. Çocuğu sosyalleştirerek onu insan yapan toplum bunu eğitim aracılığı ile gerçekleştirir. (Hoşgörür ve Taştan, 2021).

Açık ve gizli işlevler sadece formal eğitim uygulamaları ile sınırlandırılmaz. Aile ve sosyal çevrede öğrenilenler de bireyin sosyalleşmesinde, kültürün aktarılmasında, sosyal ilişkiler geliştirilerek tanıdık sağlanmasında yardımcı olur. Bu yönüyle öğrenme faaliyeti öncelikli olarak ailede başlar. Temel davranışları, pratikleri ve toplumsal değerleri aile kurumunda öğrenen birey, eğitim kurumlarında bunları pekiştirir, daha ileriye taşır ve ailenin aktara-

mayacağı bilgilere okullar vasıtası erişir. Aile çocukların toplumsal yaşama hazırlanmasında ilk temel basamaktır. Bu yönüyle eğitimin başladığı kurum aile kurumu olarak kabul edilir. Toplumlar geliştikçe ihtiyaç duyulan uzmanlık ve donanımı sağlayacak okul sistemi ailenin öğretici yönünü büyük ölçüde zayıflatmış; planlı, programlı ve müfredata dayalı öğrenme eğitimin en etkili parçası haline gelmiştir.

Diğer taraftan çocukların doğal eğitmenleri olarak anne ve baba da formal öğrenme süreci içinde kendine yer bulur. Günümüzde yürütülen aile eğitim programlarıyla aile içi iletişimi, ilişkileri ve çocuk yetiştirme deneyimini daha ileriye götürecek bilinç ve becerileri kazandırmak için verilen eğitimler, aileyi hem öğretici hem de öğrenen konumuna taşımaktadır. Ailelerin güçlendirilmesi ve geliştirilmesi adına oluşturulan programlar dünyanın birçok farklı ülkesinde aile yaşantısını desteklemeye yönelik sürdürülmektedir (Gür ve Kurt, 2011). Bu yönüyle aile ve eğitim arasındaki bağ, formal ve informal eğitimi kapsayan bütüncül bir süreçte şekillenir. Ailenin hem öğreten hem de öğrenen konumunda olduğu modern toplumlarda, çocukların yetiştirilme pratikleri ebeveynlerin deneyim ve insiyatifine bırakılmamaktadır. Artık içgüdüsel bir durum olarak görülmeyen ebeveynlik karmaşıklaşan toplumsal ilişkilerde ailenin karşılaştığı sorunlara ve cevap aradığı sorulara eğitim programları ile çözüm üretilebileceği inancının yaygınlaştırılması sonucunda profesyoneller ve uzmanlar vasıtasıyla öğrenilebilir bir mesleğe dönüşmüştür (Şahin ve Özbey, 2007).

Sosyal bir olgu olarak eğitim aynı zamanda fırsat eşitlikleri hedefi ile de tanımlanır. Toplumsal farklılaşmanın yol açtığı eşitsizliklerin giderilmesinde eğitim bireylere yetenekleri ve başarıları ile doğru orantılı bir yükselme şansı vaat eder. Eğitim vasıtası ile kazanılan nitelikler, bireyin toplumsal statüsünün belirlenmesinde ve yükselmesinde belirleyici bir faktör olarak görülür. Özellikle eğitimin kitlesel ve demokratik yönüyle yüceltildiği modern toplumlarda, okullar meslek edinme ile ekonomik kazanım açısından toplumsal farklılıkları aşmanın yegâne yolu olarak algılanmaktadır. Temel insan hakları söylemi içerisinde de kendine yer bulan eğitim, toplumdaki her birey için erişilebilir olması vurgusu ile evrensel bir hedefe dönüştürülmektedir.

Eğitimin bütün bu yönleri ile toplumsal yaşamda birçok işlev üstlendiği açıktır. Ancak diğer taraftan eğitim sistemlerinin beklentileri ne ölçüde karşıladığı da tartışmalı bir konudur. Gelişmenin en temel dinamiklerinden biri olarak görülse de eğitim (özellikle kurumsal boyutuyla) birçok açıdan eleştirilerle karşılaşır. Eğitimin açık olarak hangi amaçlara hizmet ettiği ve bireyler için gerçekten de sosyo-ekonomik eşitsizlikleri ortadan kaldıracak fırsatlar yaratan bir mekanizma olup olmadığı sorusu eğitim tartışmalarında önemli bir yer tutmaktadır.

Eğitim Eleştirileri

Eğitimin toplumsal yaşamın sürdürülmesindeki rolü şüphesiz çok önemlidir. Her kurum gibi belirli ihtiyaçları karşılamak için oluşturulmuş bu örgütlü yapı, toplumsal bütünlüğün ve devamlılığın sağlanmasında elzem olan değer ve normların sosyalleşme aracılığı ile bireylere aktarıldığı, bu yolla bireylerin bu değer ve normları içselleştirdiği süreçler toplamıdır (Kurttaş, 2020). Bu yönüyle bireyin topluma hazırlanmasına yardımcı olacak her faktör aslında eğitim yapısının bir parçası olarak değerlendirilir. Formal eğitim kurumları olarak, ulus devletin eğitim politikaları ile evrensel nitelik kazanan okullar, bu faktörler arasında en fazla öne çıkanlardır. Günümüzde eğitim denildiğinde ilk akla gelenin binalar, öğretmenler ve diplomalar olması şaşırtıcı değildir.

Eğitimde okulların bu ezici üstünlüğü, resmi kurumlar harici eğitim alternatiflerini dışarıda bırakmaktadır. Çocukların dünyaya geldikleri andan itibaren resmi eğitime katılım koşulları belirlenmiştir. Sistem çocuğun ne zaman okula başlayacağını, ne kadar süre ile bu eğitimde zorunlu olarak yer alacağını, hangi bilgileri öğreneceğini ve daha da önemlisi başarısının kriterlerini tanımlar. Eğitimin bu merkezi yapısı, bireyi uzun ve yorucu bir öğrenme sürecine katılmaya teşvik eder. Zorunlu eğitim dışında tutulan kademeler bile birey için yazılı olmayan mecburiyete dönüşür. Modern toplumlarda mesleki yeterliliği kanıtlamak ancak resmi eğitim kurumları vasıtası ile sağlanmaktadır. Usta-çırak ilişkisi ile edinilen deneyimlerin bile belgelendirilebilir olması beklenir. Bu nedenle eğitim sadece öğrenmeyi değil aynı zamanda öğrendiğini resmi düzeyde kanıtlamayı da içerir.

Eğitime ilişkin eleştiriler de önemli ölçüde onun bu resmi ve merkezi yapısına dair ortaya çıkmaktadır. Hükümetlerin kendilerini konumlandıkları koşulların meşrulaştırılmasında ve söylemlerinin kabulünde araçsallaştırılan eğitim, toplumdan çok sisteme hizmet ediyor görülmektedir. Bu bakış açısı eğitime yönelik düşünsel yaklaşımların eleştirel tarafında yer alır. Özellikle okul eğitimi bağlamında eğitim tartışmaları ve geliştirilen teoriler iki farklı yöne işaret eder. Modern dönemde sanayileşme ile beraber gelişen okul eğitiminin bütün toplumsal kesimler için fırsat sunduğu tezine dayanan söylemler formal eğitimi olumlayan yaklaşımlardır. Diğer tarafta ise formal eğitimin kapitalist sistemin işgücünü karşıladığına ve itaatkâr bireyler yetiştirdiğine dair eğitim müfredatına veya okullaşmaya negatif vurgu yapan yaklaşımlar bulunur (İnce, 2021).

Bu eleştirel yaklaşımlardan biri Louis Althusser tarafından ortaya konulmuştur. Althusser, kapitalist toplumda eğitimi ideoloji üretme aygıtlarından biri olarak görür. Althusser, öğretimsel DİA (devletin ideolojik aygıtları) dediği okullar sistemine ilişkin ise şunları söyler (2002);

“...okul, (fakat aynı zamanda Kilise gibi başka devlet kurumları, ya da ordu gibi başka devlet aygıtları da)bir sürü beceri öğretiyor, fakat bunu *yönetici ideolojiye boyun eğmeği* ya da bu ideolojinin “pratiğinin” egemenliğini sağlayan biçimlerde yapıyor.”

Althusser’e göre kapitalizm öncesi dönemde hâkim DİA olan kilise; eğitim, kültür sanat ve bilim alanlarında aktif bir aygittir. Burjuvazinin uzun mücadeleleri sonucu kilisenin bu uzmanlıklardan önemli bir kısmını başka kurumlara kaptırdığı modern kapitalist formasyonlar da ise hâkim DİA okul aygıtı olmuştur. Anaokulundan başlayarak çocukları alan okul, onların zihinlerine mevcut ideolojiyi aktarır (Subaşı, 2021). Böylece eğitim devletin ideolojisini sürdürmenin araçlarından biri haline gelir. Henry A. Giroux’un (2001) da vurguladığı gibi, Althusser, kapitalist toplumları yeniden üreten birincil belirlemenin DİA’nın kurumlarında yatmakta olduğunu iddia eder. Gelişmiş toplumlarda okullar, işgücünün ideolojik tahakkümlerindeki baskın kurumlardır. Gelecek kuşaktaki işçilerin öznelliğini oluşturan beceriler ve bilgi bu kurumlarda öğretilir.

Eşi Dore Russell ile birlikte yazdığı *Endüstri Toplumunun Geleceği* adlı çalışmasında Bertrand Russell (1979) ise devlet eğitiminin devletin çıkarlarına uygun vatandaşlar *üretmeye* ağırlık verdiğini vurgular. İçtenliği özendirmeyen bu yöntemde, içtenlik düzeni aksatıp bozan bir unsur olarak görülür. Russell’e göre eğitim siteminde benzerlikten, kişisel yargıyı ezmekten, yöneticilere boyun eğmeye ve düşmanlardan nefret etmeye şartlandırılmış toplum yaratmaya doğru bir eğilim vardır. Eğitimin amacının uygarlık olması gerektiğini ifade eden Russell, aşırı otoriter eğitimin de öğrenciler için zararlı olduğunu savunur (Yılmaz, 2001). Ona göre eğitim yeni bir dünyanın anahtarıdır fakat en yüksek düzeyde eğitim herkes için arzulanabilir olsa da herkesin böyle bir eğitim görmesi mümkün değildir. Sanayi toplumlarında ilerleme mekanik bir eşitliğe feda edilmemelidir (Russell,1999).

Russell’in dikkat çektiği devlet çıkarına uygun vatandaşlar yetiştirmeye hizmet eden eğitim, ulus devletlerin modern okul sistemiyle uygulamaya soktuğu bir dizi programın sonucudur. Özellikle okullaşmanın hız kazandığı, eğitimin giderek kitleleşip demokratikleştiği 19. yüzyıldan itibaren, merkezi iktidarların güçlü olmasını sağlayacak ortak bir aidiyet bilinci, yurttaşlık eğitimi aracılığı ile sağlanmıştır (Üstel, 2011). Devletin tabiatı gereği birçok açıdan standartları belirlenmiş vatandaşların üretimi için özenle tasarladığı bu yapı, eşitlik idealini gerçekleştirmede en önemli strateji olarak benimsenmiştir (Aktay, 2014). Bu stratejinin başarıya ulaştığının göstergesi bireylerin vatandaşlık görevlerini layıkıyla yerine getirmesi ile anlaşılır. Vatandaştan beklenen, vatana-milllete sadakat ve itaattir, yani vatansever olmasıdır. Dolayısıyla pedagojik hedef, vatanseverliğin inşasıdır (Dağ, 2012). Eğitim bu yönüyle sisteme uyumlu, sadık ve vatandaşlık vazifelerinin bilincinde bireyler yetiştirilirken devletin vazgeçilmez müttelikidir.

İngiliz düşünür William Godwin için de eğitimin otoritenin elinden kurtarılması gerekir. Eğitim insanın mutluluğunda bir araçtır. Otoritenin elindeki ulusal eğitimin amacı insan mutluluğunu ve erdemini gözetmek şeklinde betimlense de bu sözde amaç, asıl niyeti gizlemeye hizmet etmektedir. Devletin temel hedefi itaatkâr yurttaşlar yetiştirmek ve egemen sınıfın ideolojisini, çıkarlarını gözetmektir (Bakır, 2008). Godwin'e göre, politik kurumlar zenginlerin iktidarı gasp etmesini onaylar; yasama, haksız yasalar ve vergilendirme sistemleri ile zenginlerin mülkiyetini korur. Öte yandan büyük ve merkezileşmiş devletlerin gelişimi, milli zafer uğruna girilecek maceralar, vatanseverlik ve uluslararası alanda ekonomik-kültürel rekabet gibi bireye az faydası dokunacak değerlerin yüceltilmesine neden olur (Spring, 2014). Devletin bu seçkin hedeflerine ulaşması okullarda verilen eğitimle mümkün olmaktadır. Okullarda öğretilen yasalar, kurallar ve değerler toplumun bütününe gözetiyor gibi sunulsa da sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri arttırmaktan öte gidememektedir. Ayrıca bu eşitsizlikler belirli kesimlerin ayrıcalıklarını sürdürmelerinin yegâne yoludur.

William Godwin'in eğitim konusundaki eleştirilerinin gerçekliği İspanyol eğitimci ve anarşist Francisco Ferrer tarafından doğrulanmıştır. Ferrer'e, göre okullar Godwin'in bir önceki yüzyılda uyarıda bulunduğu şeyleri tam olarak yerine getirmişlerdir. Var olan kurumların sürdürülmesinde odak noktası haline gelen okullar, öğrenciyi itaat etmeye ve uysal olmaya koşullandıran sistem ve metoda dayanmaktadır (Spring, 2014). Amerika'daki modern okul eylemlerini şekillendiren özgür okul hareketinin de en önemli temsilcilerinden biri olan Ferrer, özgür okulların ya da anarşist eğitim sisteminin nasıl olması gerektiğini ortaya koymuştur. Ona göre bir insanın eğitimi, sadece zekânın eğitimi ve geliştirilmesi ile değil aynı zamanda vicdanının ve iradesinin de geliştirilmesi ile mümkündür. Ferrer'in eğitim programı bu yönleri ile kilisenin buyruğu altında olmayan seküler bir eğitimidir (Yardımcı, 2021).

Ferrer gibi eleştirel eğitim yaklaşımı ile öne çıkan bir diğer isim de Paulo Freire'dir. Freire okulların öğrencilerin yaratıcılık yeteneğini engellediğini, onları gizli ideolojilerle yetiştirdiğini düşünür. Ona göre okullar adeta bir pazarlama yeridir (Kılıç, 2021). Buna karşın eğitimin diğer yönünü temsil eden aile ise çocuğu dışsal etkilerden koruyarak yetiştirmeye çalışır. Yetiştirme sosyalizasyonun bir başka adıdır ve kültürel kazanımlarla beraber siyasi-ideolojik kazanımların da temelini atıldığı süreçtir. Freire okulları tanımlanmış bir yaştan sonra yetiştirme sürecine paralel bir seyir izleyen, ancak ailede kazandırılan, siyasal yetiştirmeyi gözden geçirerek düzenleyen ve kendine uygun hale getiren, eleştirelliği körelten bir işletme olarak görür (Civelek, 2013). Bu yönüyle okullar, aile yoluyla kazanılabilecek özgür ve eleştirel düşüncenin de gelişimini baskılamaktadır.

Ezilenlerin Pedagojisi adlı eserinde eğitimin "tasarruf yatırımı" edimi haline gelmesinden de bahseden Paulo Freire için öğretmen-öğrenci ilişkisi

temel olarak anlatı niteliğindedir. Anlatıcı oluşuyla öğretmen, öğrencilerin anlatılanları mekanik olarak ezberlemesine yol açar. Freire böyle bir sistemi “bankacı” eğitim modeli olarak tanımlar ve bankacı eğitim modelinde öğrenciler “yatırım nesnelere”, öğretmenlerse “yatırımcı”dır (Freire, 2003). Sorgulamadan uzak ve anlatılara boğulan eğitim, onu öğrenmeleri için anlamaları gerekmeyen bilgi içeriğinin, öğrencilere aktarılmasına indirgenmiştir. Freire’ye göre buna yol açan neo-liberal bakış açısı, eğitimsel pratiğin yalancı tarafsızlığını takviye eder. Söz konusu tarafsızlık da ustalık gerektiren eğitimlerin, teknik ve prosedürlerin eğitimine dönüştürülmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla sistemde bunun aksi her eğitimsel pratik onay almayacak ve katıksız ideoloji olacaktır (Freire, 2014).

Aynı zamanda Freire, başkalarını mutlak bilgisiz sayıp, kendini üstün görme anlayışını baskı ideolojisinin karakteristik özelliği kabul eder. Böyle bir ideolojide öğrenci eğitimle yüklendiği malzemeyi istiflemekle meşgul oldukça, dünyayı dönüştürme gücünden ve eleştirel bilinçten fazlasıyla uzaklaşır. Bu da dünyanın dönüştürülmesini istemeyen, ezenlerin çıkarına hizmet eder ve egemenliğin pratiği haline gelir (Yılmaz, 2016). Çıkarların sürdürülmesini isteyen hükümetin toplumda herhangi bir radikal değişikliği neden olacak bir eğitim sistemi yaratmasına inanmayı da imkânsız gören Paulo Freire, okul eğitiminin alt sınıfların koşullarını olumlu yönde değiştirmeye yarayacak bir araç olduğunu da ret eder. Yoksulluğu yaratan toplumsal yapıdır ve ona göre eğitim insanları toplumsal yapıyı değiştirmek üzere serbest bırakmadığı müddetçe yoksulluk ortadan kaldırılamaz (Spring, 2014).

Eğitim sistemine ve okullaşmaya en radikal eleştirilerden biri de Ivan Illich’ten gelmiştir. Illich, okullaşmanın artmasını, silahlanmanın artması ölçüsünde tehlikeli bulur. Okullaşmanın dünyanın her yerinde gayri safi milli hasılanın üstünde olduğunu ve öğrenci sayısından daha hızlı büyüdüğünü söyleyen Illich, okullar için yapılan harcamaların ailelerin, öğretmen ve öğrencilerin beklentilerini aştığını belirtir (Illich, 2006). Ivan Illich’in eğitime alışılmadık yaklaşımları toplumsal bir kurum olarak eğitimin fonksiyonelliğini tartışan sosyologların da tam karşılarında durmaktadır (Civelek, 2013). Onun okulsuz toplum önermesi, eğitime yönelik pedagojik eleştirilerin en radikal biçimlerinden biri olarak görülür.

Ivan Illich’e göre öğrenme için okulların varlığına gerek yoktur. Genel anlamda öğrenme, kendi kendine gerçekleşir ve becerilerin çoğu da alıştırmalarla edinilip geliştirilebilir. Bu nokta da aslında okullarda verilen planlı ve programlı eğitim öğrenmeyi tam anlamı ile sağlayamamaktadır (Illich, 2006). Okullaşma tam tersi iddialarla gündeme gelse de Illich için resmi eğitimden daha önemli ve yararlı olan yaşamdan edinilenlerdir. Onun ifadesi ile (2006) “en iyi nasıl yaşanılacağını insanlar okul dışında öğrenirler.” Illich’in yazılarında okul da, hastane de, otomobil gibi araçlarda endüstriyel sistemin belirleyicileridir. Kendisi bu araçların neden olduğu sembolik serpinti ile il-

gilenir ve Batı kültürünü biçimlendirmekteki en etkili aracın ne olduğu sorusuna ise “alfabe” cevabını verir (Şahin, 2015).

Onun eğitim anlayışında okullar çocukları yaşa göre gruplandırmakta ve öğretmene bağımlı bir sistem içinde var etmektedir. Illich’e göre bu çocukluğun modern toplumlarda özel bir dönem olarak var olduğu anlayışından beslenmektedir. Oysaki bugün bile çalışmak zorunda kalan birçokları için çocukluk hala söz konusu değildir. Yaşa bağlı şekillenen zorunlu eğitim olmasa, çocukluk ortadan kalkacak ve eğitsel ayırt gözetimi de son bulacaktır (Tan, 1983). Gençler için de durum en az çocuklar kadar sorunlu görünmektedir. İllich üniversite bitirenlerin de yalnızca eğitim fabrikasının birer ürünü olan tüketicilerin olduğu ortamlarda mutlu olmak için akademik süreçlere dâhil edildiğini vurgular (Illich, 2006). Böylece üniversiteler hem tüketici hem de tüketim döngüsünü şekillendirmeleri yönüyle eğitimi kullanılabilir bir araca dönüştürmektedir.

Okulların her şeyi ölçülebilir kılması da Illich’e göre bir başka sorundur. Okulla aşılana kurumsallaşmış değerler sayılarla gösterilir ve okul, gençleri gelişimin, düş gücünün ve hatta bireylerin bile ölçülebildiği bir dünyanın bağımlısı haline getirir. Böyle bir yapıda ölçülerle tanımlanan her türlü rütbe öğretilmiş fikirlerin sonucu olarak sorgusuzca kabul edilmeye hazır hale gelir (Illich, 2006). Ivan Illich’in görüşleri bir noktada okulun insanları özgür iradeleri dışında akıllıca kurgulanmış sistemin sözde bilinçli varlıklarına dönüştürdüğünü tartışmaya açması bakımından önemlidir. Aynı zamanda İllich’in ortaya koyduğu düşünceler diğer eleştirilerin çizdiği tablo içinde daha da anlamlı hale gelmektedir.

Ancak eğitim bütün bu eleştirilerin gölgesinde hala toplumun en temel ve en etkili kurumu olmayı sürdürmektedir. Günümüzde eğitim aracılığı ile edinilen uzmanlık sadece sistem için değil sistemin parçası olarak bireyler için de kaçınılmaz ihtiyaca dönüştürülmüştür. Dolayısıyla okullarda verilen eğitime bağımlılık, içinde yaşadığımız yüzyılda hiç olmadığı kadar artmıştır. Özellikle teknolojinin yaşamın her alanını dönüştürdüğü bu yüzyılda informal öğrenmenin toplumsal değişim karşısında yetersiz kalması, eğitimin formal yönünü güçlendirmekte, bu değişime uyum sağlayacak bireylerin yetiştirilmesi eğitim sistemi içinde gerçekleşecek bir realiteye dönüştürülmektedir. Eğitim aynı zamanda toplumdaki en güçlü kurumlardan biridir. Diğer kurumlarla karşılıklı ilişkisi de onu toplumun varlığı için vazgeçilmez kılar.

KAYNAKÇA

- Aktay, Y. (2014). Pierre Bourdieu ve bir maxwell cini olarak okul, *Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi*, der. Güney Çeğin vd., (473-498), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Althusser, L. (2002). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Yusuf Alp ve Mahmut Özışık, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bakır, K. (2008). Eğitim üzerine anarşist bir yaklaşım: William Godwin ve ulusal eğitimin eleştirisi, *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, S(11), (135- 145).
- Bornschieer, V., Herkenrath, M. ve König, C. (2005). The double dividend of expanding education for development, *International Sociology*, 20(4), (506-529).
- Celkan, H.Y. (2004). Toplum, kültür, eğitim ilişkisi, *Toplum Yolunda*, edt. Adem Solak, (187-239), Ankara: Bilimadamı Yayınları.
- Civelek, H. Y. (2013). Eğitim sosyolojisinde güncel tartışmalar. *Eğitim Sosyolojisi*, edt. Mimar Türkahraman ve İbrahim Keskin, (50-68), İstanbul: Lisans Yayıncılık.
- Dağ, N. (2012). Vatandaşlığın niteliksel dönüşümü ve vatandaşlık eğitimi üzerine bir betimleme çalışması, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13(1), (105-118).
- Erden, M. (2011). *Eğitim Bilimlerine Giriş*, Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- Eskicumalı, A. (2003). Eğitim ve toplumsal değişme: Türkiye'nin değişim sürecinde eğitimin rolü, 1923-1946, *Boğaziçi Üniversitesi Eğitim Dergisi*, 19(2), (15-29).
- Freire, P. (2003). *Ezilenlerin Pedagojisi*, çev. Erol Özbek, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Freire, P. (2014). *Yüreğin Pedagojisi*, çev. Özgür Orhangazi, Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Giroux, H. A. (2001). *Eğitimde Kuram ve Direniş Bir Muhalefet Pedagojisine Doğru*, çev. Senem Demiralp, Ankara: Dost Kitapevi.
- Green, A. (2007). Education, globalisation and development: changing the terms of engagement, *Education and Development in a Global Era: Strategies for 'Successful Globalisation'*, edt. Andy Green et.al.(7-48),<https://www.dvvinternational.de/fileadmin/files/aaaresearchingtheissuesno69.pdf>.
- Gür, B.S. ve Kurt, T. (2011). Türkiye'de ailelerin eğitim ihtiyaçları, *Aile ve Toplum*, 12(7), (33-62).
- Hoşgörür, V. ve Tastan, N. (2021). Eğitimin amaç ve işlevleri, *Eğitim Bilimine Giriş*. edt. Özcan Demirel, Zeki Kaya, Kasım Kiroğlu, (214-237), Ankara: Pagem Akademi Yayınları.
- Illich, I. (2016). *Okulsuz Toplum*, çev. Celal Öner, İstanbul: Oda Yayınları.
- İnce, C. (2021). Toplum ve eğitim, *Dünden Bugüne Sosyoloji*, edt. M. Yavuz Alptekin, (367-382), Ankara: Nobel Yayınları.

- Johnson, M., ve Majewska, D. (2022). *Formal, Non-Formal, and Informal Learning: What are They, and How Can We Research Them?*, Research Report, UK: Cambridge University Press.
- Kılıç, A. (2021). Eğitimde fırsat ve imkân eşitsizliğinin radikal söylemi: “ezilenlerin pedagojisi”, *Uluslararası Ders Kitapları ve Eğitim Materyalleri Dergisi*, 4 (2), (51-57).
- Köten, E. (2013). Eğitim sosyolojinin önemi, *Eğitim Sosyolojisi*, ed. Mimar Türkkahraman ve İbrahim Keskin, (12-25), İstanbul: Lisans Yayıncılık.
- Kurtdaş, M. E. (2020). Eğitim ve toplum, *Sosyoloji (Kavramlar-Kurumlar Kuramlar)*, ed. Ünal Şentürk, (339-373), Çanakkale: Paradigma Akademi.
- LaPlaca, J.A. (2005). Education, *Berkshire Encyclopedia of World History*, ed. William H. McNeill, (620-625), USA: Berkshire Publishing.
- McMahon, W.W. (2018), The total return to higher education: is there underinvestment for economic growth and development?, *The Quarterly Review of Economics and Finance*, vol.70, (90-111). <https://doi.org/10.1016/j.qref.2020.11.009>
- Öztürk, H. (1993). *Eğitim Sosyolojisi*, Ankara: Hatipoğlu Yayınları.
- Russell, B. (1979). *Eğitim Üzerine*, çev. Nail Bezel, İstanbul: Say Yayınları.
- Russell, D. ve Russell, B. (1979). *Endüstri Toplumunun Geleceği*, çev. Melih Ölçer, Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Schiefelbein, E. ve McGinn, N.F. (2017). The history of national school systems, *Learning to Educate*, ed. Ernest Schiefebein, Noel F. McGinn, (187-214), Rotterdam: Sense Publishers.
- Spring, J. (2014). *Özgür Eğitim*, çev. Ayşen Ekmekçi, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Subaşı, E. (2021). Louis Althusser: ideoloji, devlet aygıtları ve eleştirisi, *Alternatif Politika*, 13(1), (288-317).
- Şahin, Ü.(2015). Sözdən yazıya, hafızadan unutuşa: alfabe ve metnin dönüşümü, *ABC Aklın Modernleşmesi Ivan Illich ve Bany Sanders (içinde)*, çev. İsmail Avcı ve Ümit Şahin, İstanbul: Yeni İnsan Yayınları.
- Tan, E. M. (1983). I. Illich ve okulsuz toplum, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 16(2), (45-59).
- Tezcan, M. (1991). *Eğitim Sosyolojisi*, Ankara: Yargıçoğlu Matbaası.
- Tezel Şahin, F. Ve Özbey, S. (2007). Aile eğitim programlarına niçin gereksinim duyulmuştur? Aile eğitim programları neden önemlidir?, *Aile ve Toplum*, 12(3), (7-12).
- Üstel, F. (2011). “Makbul Vatandaş”ın Peşinde II. Meşrutiyetten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yardımcı, A.B. (2021). Paul Goodman’ın anarşist ve özgürlükçü eğitim anlayışı: Escuela Moderna ve Summerhill School örneği, *Anarşizm: Doğu ve Batı Arasında Tarihsel Bir Bakış*, Ed. Kemal Bakır, (587-604), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

- Yılmaz, A. (2001). Bertrand Russell ve eğitim, *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, S(10), (66-71).
- Yılmaz, Z. (2016). Paulo Freire'nin felsefesinde özgürleşmenin aracı olarak eğitim, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S(22), (299-313).
- Young, Y. (2000). Education and development, *Encyclopedia of Sociology*, ed. Edgar F. Borgatta, (741-755), USA: Macmillan Reference.

Bölüm 7

SOSYOLOJİK BAĞLAMDA KİMLİK- KÜLTÜR İLİŞKİSİ

Adem ÖTER¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Jandarma ve Sahil Güvenlik Akademisi Güvenlik Bilimleri Fakültesi, Güvenlik Hizmetleri ABD., ademoter@yahoo.com, ORCID: 0000-0001-5882-4828

1. KİMLİK KAVRAMI

Sosyal bilimler tarafından en çok kullanılan kavramlardan bir tanesi “kimlik”tir. 1975 öncesi “kimlik” kavramı Batı’da psikoloji/sosyal-psikoloji gibi bilim dallarında karakter yapısını belirlemek, ‘benlik’ ve ‘idiosyncrasy’ tarzı bireysel niteliklerin araştırılmasında ele alınmıştır (Türkdoğan, 1999:7). En sade tanımıyla kimlik, fertlerin, grupların, toplum veya toplulukların “kimsiniz, kimlersiniz” sorusuna verdikleri cevap/ cevaplardır (Güvenç, 1993: 3). Sosyalizasyon sürecinde insan kim olduğunu, kimlerden olup olmadığını öğrenir. Bu öğrenmeler çoğunlukla kültürel aktarım yoluyla gerçekleşir. Kimlik insana ait bir değer olması hasebiyle bireysel ve toplumsal olarak iki boyutludur. Canlılar aleminde hayvanlara da insanlar tarafından kimlik/ad konulmaktadır. Fakat insanın psiko-sosyal özelliklerinin olması, onun sahip olduğu kimlik ile onu diğer canlılardan ayırmaktadır (Assman, 2001: 133).

İnsan sahip olduğu “bireysel”, “toplumsal”, “ulusal”, “etnik”, “kültürel” ve “dini” açıdan farklılıklar bağlamında başkalarından ayrılır. Bu ayrılma insanın günlük hayatına etki eder ve onun davranışlarını yönlendirir. İnsan aynı anda birbirinden bağımsız olarak birden çok kimlik sahibi olabilmektedir. Sahip olunan bu kimlikler ise yer ve zamanına göre kullanılmaktadır.

Sosyal yaşamda kimlik bir tanımlama aracıdır. Amin Maalouf’un tanımıyla “*kimliğim beni başka hiç kimseye benzemez yapan şeydir*” (Maalouf, 2008: 16). Sosyolojik olarak birey kendisini başkalarından kimlik farklılığıyla ayırabilir. Bu kimlikler ise; bireysel açıdan, ben kimim? Sosyal bir varlık olması hasebiyle insanın grup kimliği açısından, biz kimiz? Ve insanın kültürel bir yanı olması hasebiyle de ben/biz hangi gruba-ulusa aitiz sorularına verilen cevaplardır.

Kimlik doğuştan gelen ve sonradan kazanılmış olarak da ikiye ayrılır. İçinde doğduğumuz aile, aşiret, soy ve dinden kaynaklanan yani doğuştan sahip olunan kimlikler ve sosyal sınıf, vatandaşlık gibi sosyo-politik olarak sonradan yaratılmış kimlikler.

Kimlik insanın kendisini ait hissettiği şeydir. Bu nedenle bireyin içinde yaşadığı kültürde farklı bölgelerde yaşayan insanlara bölgesel farklılıklara göre atfedilen farklı kimlikler de vardır. Örneğin: Ülkemizde genel olarak Karadenizliler Laz, Doğu ve Güneydoğu Anadolu’lar Kürt vb. adlandırılır. Ayrıca insan ırki olarak farklı bir gruba mensup olsa bile kişi ait olduğu etnik grup yerine kendisini farklı bir gruba ya da hâkim gruba ait olarak da hissedebilir (Koyuncu, 2007: 9).

İnsanın ötekilere bakarak kendisinin farklılığını algılaması sahip olduğu kimlik sayesinde mümkündür. Yani “bizler kim olduğumuzu bir tek kim olmadığımızı bildiğimizde ve çoğunlukla da kime karşı olduğumuzu bil-

diğımızde biliriz” (Huntington, 2015: 25). İnsan kime benzediğinin ya da benzemediğinin ayırımına kimliği aracılığıyla farkına varır. Bozkurt Güvenç, bir insanın sahip olduğu kimlikleri; a) Kişiyi ötekilerden ayırmak için verilen nüfus cüzdanı vb.’ni “Bireysel Kimlikler”; b) Dernek üyeliği vb.’ni “Kişisel kimlikler”; c) Yurt dışına giderken bizi gideceğimiz ülkedeki insanlarla farklılığımızı belirten kimlikler yani pasaportumuzda ay-yıldız bulunmasını ise “Ulusal Kimlikler” olarak üç farklı kategoride ele ele alır (Güvenç, 1993: 4). Fakat kimlik konusunda tam bir konsensus sağlanmadığı için subjektif olarak insanlar sahip oldukları kimliklerin bazısını öne çıkarmaya bilir. Örneğin: Mehmet Ali Kılıçbay kendisini kişisel kimlik yerine ulusal kimliğiyle *Türkiye Cumhuriyeti Vatandaşı* olarak tanımlamıştır (Kılıçbay, 1995: 175).

Jan Assman, Kültürel Bellek adlı çalışmasında kimliği algılayış şekline göre ben-biz olarak; algılanış şekline göre ise bireysel, kişisel ve ortak kimlikler olarak ayırır (Assman, 2001:132).

Tablo 1: Kimliğin Algılayış ve Algılanış Şekli

Kimlik			
Bireyin algılayış şekli	“Ben”		“Biz”
Algılanan kimlik	Bireysel	Kişisel	Ortak

Tablol’de de görülen kimliklerin hepsini bunlara sahip olan bir insan farklı zaman ve mekanlarda kullanabilir. Kimlik insanın toplum içindeki doğuştan getirdiği ya da sonradan kazandığı statü ve rolüne, içinde yaşadığı toplumun örf, adet, gelenek-göreneklerine göre değişebilmektedir. İnsan kimliği vasıtasıyla kendisini konumlandırır. Kim olduğunu, kimlerden olduğunu, tarihsel süreç içinde nereden gelip nereye gittiğini kimlikleri aracılığıyla tayin eder (Assman, 2001: 5). Bu durum örneğin ülkemizde yeni tanışan iki insan arasında ki sohbette “Nerelisiniz?”, “Kimlerdensiniz? sorularına verilen cevapla başlar.

Kimlik ile kültür birbirine eklemlenmiştir. Bu bağlamda kültür değiştikçe sahip olunan kimlikler de değişebilmektedir. Kimliğimiz bizi kendinden hissettiğimize yakınlaştırırken, bizden farklı olana yani ötekine ise uzaklaştırmaktadır. Genel olarak insan sosyal ilişkilerimizde bizden olanlarla, yani aynı kimliğe sahip olduğumuz insanlarla daha kolay ve yoğun bir ilişkiye girmeyi tercih eder. Bu ilişki esnasında insan, öncelikle, ‘ben/biz’ den ‘öteki’ye doğru gider. Çünkü ‘ben/biz’ bireyle aynı kültürel değerlere sahip olandır. Benden/bizden ötekine geçişteki ayırım ise kültürel farklılıktır.

2. KÜLTÜR

Kimliği oluşturan en önemli öğelerden birisi olan kültür Antropolojik ve sosyolojik bir kavramdır. Kavram ilk kez Herder (1784–91) tarafından kullanılmıştır. Kültür kavramı; 18. yüzyıl sonlarından itibaren özellikle Alman-

ya ve İngiltere’de, belirli bir halkın genel yaşama tarzını oluşturan bir ‘ruh’ (*spirit*) yapılanışına ya da genelleşmiş bir ‘ruh’ haline verilen bir ad haline gelmiştir. Herder, kendine has bir hayat tarzını nitelemeyi sürdürdüğü karşılaştırmalı antropolojik araştırmasında, uygarlık kavramının anlamından farklı olarak ‘kültürler’ kavramını kullanmıştır (Williams, 1993: 9). Bir kavram ya da teori olan kültür; sahip olunan maddi ve manevi değerlerdir, bunu yaşatan ise o toplumun fertleridir (Güngör, 1986: 170). Bu bağlamda kültür, insanların yaşama tarzı, hayatı anlamlandırma şeklidir.

Kültür kavramının çok farklı tanımları yapılmıştır. Bu tanımlardan en eskisi ve hâlâ en çok kullanılanı Antropolog Edward B. Tylor’un (1871:1,1) de yapmış olduğu tanımdır. Taylor, kültürü/ uygarlığı bir toplumun üyesi olarak insanoğlunun öğrenerek kazandığı bilgi, sanat, gelenek-görenek ve benzeri yetenek beceri ve alışkanlıkları içine alan karmaşık bir bütün olarak tanımlar. UNESCO, kültürü “Somut Olan Kültürel Miras” ve “Somut Olmayan Kültürel Miras”, olarak ikiye ayırmaktadır. Her iki mirasın korunmasına Türkiye taraftardır ve imza atmıştır. Somut kültürel miras; bir grup tarafından yapılan ev, han, hamam, köşk, saray gibi yaşama mekânları ile cami, kilise, havra gibi ibadet yerleri, tiyatro, stadyum gibi eğlence dinlenme yerleridir. Somut olmayan kültürel miras ise genel olarak bir toplum, topluluk ve grupların; kimi durumlarda ise bireylerin, kültürel miraslarının bir parçası olarak tanımladıkları uygulamalar, temsiller, anlatımlar, bilgi, beceri ve bunlara ilişkin araç-gereçlerdir (UNESCO, 2023).

UNESCO tarafından 17 Ekim 2003 tarihinde Paris’te Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi kabul edilmiştir. Sözleşmeye Türkiye 2006 yılında imza atarak taraf olmuştur (Oğuz vd. 2013: 5).

Somut olmayan kültürel miras, kuşaktan kuşağa çoğunlukla sözlü olarak aktarılır. O grubun yaşadığı doğa ve tarihinin etkisiyle şekillenir, süreç içinde sürekli yeniden yaratılır, böylece bu kültürel miras grup üyelerine kimlik ve devamlılık duygusu kazandırır (SOKÜM, Madde 2.1). Somut Olmayan Kültürel Mirasın alanları UNESCO tarafından şu şekilde belirlenmiştir: Somut olmayan kültürel mirasın aktarımını sağlayarak taşıyıcı işlevi gören dille birlikte sözlü gelenekler ve anlatımlar; gösteri sanatları, toplumsal uygulamalar, ritüeller ve şölenler; doğa ve evrenle ilgili bilgi ve uygulamalar; el sanatları geleneği olmak üzere beş başlık altında sıralanmıştır (Oğuz vd.2013: 98).

Tarihsel süreç içinde her toplumu özgün yapan somut olmayan kültürel mirasları ortaya çıkmıştır. Örneğin Türk Kültüründe “Âşıklık Geleneği”, “Karagöz Gölge Oyunu” ve “Nevruz Kutlamaları” vb. SOKÜM unsurlarındandır. Bu kültürel öğeler izleyenlerine, yaşayanlarına grup aidiyeti hissettirmektedir. Birey bu öğelerden etkilenmekte ve zaman zaman bu öğeleri etkilemektedir.

Türkiye’de ‘kültür’ konusunda çalışmalarıyla ilk akla gelen sosyal bilimcilerden Bozkurt Güvenç, kültürün en önemli özelliklerini şu şekilde sıralamıştır.

- a) Kültür sosyalizasyon sürecinde öğrenilir,
- b) Kültür insana özgü olduğu için tarihsel ve süreklidir,
- c) Kültür toplumsaldır
- d) Kültür ideal ya da idealleştirilmiş normlar sistemidir
- e) Kültür mensuplarının ihtiyaçlarını karşılar böylece insana doyum sağlar
- f) Kültür durağan olmayıp toplumdan topluma ve aynı toplumda zaman içinde değişir
- g) Kültür bütünleştiricidir
- h) Kültür bir soyutlamadır (Güvenç, 1993: 101-104).

Yaşar Yücel ve Bahaeddin Yediyıldız ise kültürün unsurlarını altı ana başlık altında tespit ederler.

- a) Kültür bir milletin kendine münhasır duygu, düşünce ve davranış kalıplarını,
- b) O toplumun belirli dönemlerdeki bilgi, sanat, beceri ve birikimlerini,
- c) Millet olarak kendi varlığı hakkındaki tarih bilincini,
- d) Millet olmanın belirginleşen objektif sosyal yapısını,
- e) Bu yapıyı oluşturan ahlâk, dil, din, edebiyat, ekonomi, hukuk, sanat, teknoloji gibi sistemler bütünlüğünü,
- f) Tüm bu sistemlerin biçim ve içeriklerini bütün olarak kapsayan hayat tarzlarından ibarettir (Yücel & Yediyıldız, 1988: 32).

Ziya Gökalp’a göre ise kültür/hars, bir milletin dinî, ahlâkî, hukukî, entelektüel, estetik, lisani, iktisadî ve teknik hayatlarının uyumlu bir birlikteliğidir (Gökalp, 1968: 27).

Yukarıda bahsedilen kültür tanım ve özelliklerinin en önemli ortak özelliği kültürün her milletin kendine özgü olan bir toplumsal değerler sistemi olduğudur. Diyebiliriz ki her toplum/topluluk kendine münhasır bir kültür sahibidir. Her kültür ayrı bir toplum/topluluğu temsil etmektedir (Kafesoğlu, 1997:16).

Mümtaz Turhan'a göre kültür bir toplumun ortaya koyduğu maddi-manevi kıymetler bütünüdür. Kültür ait olduğu toplumun üyeleri arasında müşterek kabul gördüğü zaman o toplumu oluşturan bireyleri birbirine yaklaştırır. Böylece gündelik yaşamlarında karşılaştıkları bir duruma da benzer tepki gösterirler. Bu bağlamda benzer tepkiyi veren toplumu diğer toplumlardan ayırt etmeye yarayan bir kimlik olarak karşımıza çıkmaktadır (Turhan, 2002: 48).

Kültür bir topluluğa aitken medeniyet milletler arası ortak değerler olarak kabul edilen yaşama tarzıdır. Mümtaz Turhan'da Kültür ve Medeniyeti birbirinden ayırmaktadır. "Kültür milli olduğu halde medeniyet beynelmiledir." Turhan'ın belirttiği, kültürün toplum içindeki yaşayan kıymetlerinin o toplumun fertleri arasında değer yargısı olarak varlığını sürdürmesidir. O toplumun üyeleri arasında müşterek kabul gören ve yaşayan değer yargıları o toplumu diğer toplumlardan ayırt eden yaşama tarzıdır. Batı medeniyeti Avrupalı milletler için ortak bir medeniyettir. Bu medeniyetler içinde ayrı ayrı ve bir birbirinden bağımsız, Alman, Fransız, İngiliz ve İtalyan kültürleri mevcuttur (Turhan, 2002: 39).

Kültür boyutları itibariyle kendi içinde maddi ve manevi olarak ikiye ayrılır. Kurtkan'a göre maddi kültür, yapı, teknik, ulaştırma vasıtaları vb. gözle görülür maddi unsurlardır (Kurtkan, 1995: 15). Bu maddi unsurlar ekonomik örgütlenme yoluyla, kültür öğelerinin karşılıklı iş birliği içinde olması sayesinde mevcut olmuştur (Malinowski, 1992: 66). Manevi kültür, o topluma ait ortak değer yargılarıdır. Soyut olan ve somut kültürel değerlerin üretilmesine, kullanılmasına yön veren değerlerdir. Kültür statik değildir. Kültürün eskiyi çağrıştırmasına bakarak kültürün statik kurallar birlikteliği olduğu sanılmamalıdır. Aksine kültürün en önemli özelliği sürekli değişim ve gelişim göstererek kendisini yenilemesidir. Gelişme ve yenilenme sayesinde kültür toplumsal yaşamda devamlılığını sürdürür (Kafesoğlu, 1999: 58). Maddi kültür de manevi kültür de değişir. Fakat manevi kültür, maddi kültüre göre daha geç değişir. Maddi kültür öğelerindeki hızlı değişme nedeniyle kendisinin değişmesine direnç gösterir.

Kültür, alt (aşağı sınıf) ve üst kültür (yukarı sınıf) şeklinde de ayrılmaktadır. Aşağı-yukarı sınıf kültürlerini sosyologlar milli kültürden (hâkim kültür) sapma olarak değerlendirmektedirler. Orhan Türkdöğün, "kültürü" Yan-kültür ve Karşıt kültürler olarak ikiye ayırmaktadır. Alt kültüre "yan kültür" demektedir. O, yukarı-aşağı sınıf kültürlerini birer yan kültür olarak kabul eder. Milli kültür, yukarı sınıf kültürü, hızlı şehirleşme ve teknolojik değişme sonucu yeni yan kültürler meydana getirebilir (Türkdöğün, 1988: 24, 25). Karşıt kültür içinde doğduğu toplumun hoş görü sınırlarını aşarak, o toplumun norm ve değerleriyle çatışır. Dinamik Amerikan ve Avrupa Medeniyetlerinde sık sık rastlanan Dazlaklar, Hare Krishna hareketleri bu tür karşıt kültür alanlarıdır. Günümüzde toplumsal sapmaların nedeni; toplumların kendi

hâkim kültürlerinden uzaklaşarak yeni alt kültür ve karşıt kültürler oluşturmalarıdır (Türkdoğan, 1988: 67-68).

Günümüzde küreselleşmenin oluşturucusu kitle iletişim araçlarıyla birlikte “kitle kültürü” kavramı ortaya çıkmıştır. Ahmet Oktay, kitle kültürünü şu şekilde tanımlar: “Yöneten ile yönetileni, varlıklı ile yoksulu, özgür olan ile özgür olmayanı, mutsuz insan ile onu mutsuz kılan toplumsal realiteyi özdeş kılan bir yanılısama yaratma işleviyle üretilen kültürdür.” Oktay, kitle kültürü görünümü almış bulunan en yaygın kültür biçimlerini folk kültürü ve popüler kültür olarak iki ana başlık altında ele alır (Oktay, 1994: 20, 21).

Kültür, sosyalizasyon sayesinde nesilden nesile aktarılır. Bir kültürün devamlılığı onu yaşayan toplumun ortadan kalkmasına bağlıdır. Kültür tarihi süreç içinde varlığını devam ettirir. Her milletin kendine özgü bir milli kültürü vardır. Millet ve kültür etle tırnak gibidir. Kafesoğluna göre; millet kendi kültürünü meydana getirir, kültürde ait olduğu milleti yaşatır. Kültür, ait olduğu millet tarafından zenginleştirilip yükseltirken; kültürde o millete hız vererek onu yeni toplumsal hareketliliğe doğru iter (Kafesoğlu, 1999: 61). Kültür hayatında meydana gelen değişmeler önemli sosyal hareketlere sebep olabileceği gibi, bir toplumu değiştirecek ya da bununla kalmayıp başka toplumları da etkileyerek toplumsal değişmeye sebep olabilecek büyük çaptaki siyasi, iktisadi, teknolojik değişmeler de kültüre yeni boyutlar kazandırır.

Günümüzde milli kültürde ve yaşanma şeklinde çeşitli değişmeler olmaktadır. Milli kültür, ülkemizin tarihi ve kültürel değerlerinin tümünü ifade etmektedir. Ancak sosyal ve ekonomik süreçler karşısında milli kültürümüzün kaynakları daralmaktadır. Günümüzde, sanayileşme ve şehirleşme süreci, kasaba, köylü ve şehirli grupları sosyal bir değişime uğratmaktadır. Bu değişimlerin bir sonucu olarak büyük şehirlerin kenar mahalleleri gecekondulaşma süreciyle karşı karşıya kalmıştır. Gecekondu alanları, yan kültür alanını temsil etmektedir. Etnik kümelenmeler de bu duruma dahil olunca, toplum yapısı homojenliğini yitirmektedir. Ancak, bu yan kültür alanları, kültür yaratıcılığı yerine sosyal problemler alanı oluşturarak milli kültürü besleyen ana kanalları tıkar. Bu durum, milli şahsiyetimizi oluşturan damarların kirçelenmesine neden olur ve milliyet duygusunun beslenememesine yol açar. Bu durum ise Türk toplum yapısında tipik bir kültürel arteriyosklerozun ortaya çıkmasına sebep olur (Türkdoğan, 2004: 647).

Rosenthal ve Yudin yapmış oldukları kültür tanımında kültürün ait olduğu toplum içinde bir işlevinin olduğunu belirtmektedirler. Rosenthal ve Yudin’in işlevselci kültür tanımı: “Kültür, tarih boyunca toplumda yaratılan bütün maddi ve manevi değerler, bu değerlerden faydalanılması ve bu değerlerin gelecek nesillere iletilmesidir” (Aktaran İlhan, 2005: 15).

Türk düşününde önemli bir yeri olan şair-yazar Atilla İlhan, “milli kültür”ün öneminin ve işlevinin farkındadır. O, “Evrensel kültür” vb. kurgula-

maya karşı çıkmıştır. O, evrensel kültür, diye dayatılanı “birkaç yüzyıldır, Yahudi/Hıristiyan tabanlı Batılı emperyalizmin, dünyaya ‘evrensel’ diye, ‘cebren ve hile ile’ kabul ettirmeye uğraştığı Yunan/Latin kökenli Batı kültürü-kendi kültürü” diye açıklar (İlhan, 2005: 15).

Milli kültürü yaşatan öğelerden birisi dildir. Dil bir toplumun kültürel değerlerinin taşıyıcısı ve aktarıcısıdır. Dil dünya da yaşanan toplumsal hareketliliğe bağlı olarak değişmeye uğramaktadır. Küreselleşmenin temel taşıyıcısı bilişim aygıtlarıyla birlikte Türkçeye de birçok yeni yabancı kökenli kelimeler (Örneğin: CD, e-mail, internet vb.) girmektedir. Küresel dünyanda hâkim dil olan İngilizce ye karşı birçok dil yaşam mücadelesi vermektedir. Küreselleşmenin en önemli yayılım aracı olan internetin hâkim dilinin -küreselleşmeyi değiştiren/dönüştüren ülkelerin hâkimiyeti anlamında- İngilizce olması nedeniyle birçok dil ölmekte ya da yozlaşmaya uğrayıp zenginliğini kaybetmektedir (Crystal, 2015; Akça & Durgut, 2004). Kapitalist yayıncılıkta da bazı diller yayın yapmak amacıyla benimsendiği için diğerleri ölmek zorunda kalmıştır (Anderson, 1995: 60).

Kültürün toplum ve topluluklar açısından çeşitli işlevleri vardır. Malinowski'ye göre maddi ve manevi kültür, topluluk ve toplum açısından gözlenebilen yararlı işlevleri barındırmakla birlikte, doğrudan doğruya gözlem konusu olmayan biçim ve işlevi açıkça görülmeyen öğeleri de içinde bulundurmaktadır (Malinowski, 1990: 67).

3. ORTAK KİMLİK (Kolektif Kimlik)

Ortak kimlik, bireyin toplumsal bilincini ve bir topluma ait olma duygusunu ifade eder. Kolektif kimliğin en önemli özellikleri ise: grup üyeleri tarafından öznel olarak algılanıp yaşanması; ortak kimlik sahibi ile diğerlerinden kişiyi ayırması; grup, topluluk ya da topluma aidiyet bilinci kazandırması; ferdi toplumsal yaşam içinde uzak duracağı yada yaklaşacağı unsurlara yönelik mesafesini tayin etmesi; ortak kimliğin tutarlı bir fikirler sistemi olmasıdır (Bilgin, 1999: 61).

Ortak kimlik, ortak bilinç sayesinde oluşur; bu ise bir toplum/topluluğun tarihsel süreç içerisinde dününü, bugününü kapsar. Sosyo-kültürel birikimler ortak hafızada toplanır. Ortak hafızada önemli olan o toplum/topluluk tarafından yaşanan ve yaşatılan ritüellerdir. Yani; örf, adet, gelenek ve görenekler ile danslar, örnekler, işlemler, giysiler ve dövmeler, yeme ve içme adetleri, anıtlar, resimler, ibadethaneler vb.'dir. Kısaca, ortak eylemle yapılan faaliyetlerdir; kelimeler, cümleler ve metinler değil (Assman, 2001: 139). Assman'a göre ritüel, “hatırlama kültürü” bağlamında ele alınmalıdır. O, bu durumu kısaca şöyle ifade eder:

Genel olarak yaşam düzeni ve biçimi ikiye ayrılır. Günlük yaşamın ortak anlamla biçimlendirilip düzenlenmesi ve ortak bilgi ve kimliğin öne çıkarıl-

dığı törensel yaşam yani kültürel bellektir. Yazılı tarihten önce ayinler/törenler bir tür iletişim ve etkileşimi sağlayan ritüellerdir. Ritüeller o toplumun fertlerini sosyalle edilmesine katkı sağlar. Ritüel iletişim ile kimlik arasında kuvvetli bir bağ vardır. Yazılı-yazısız toplumlarda bile ritüel toplumsal grup birlikteliğinin sağlanması ve kimlik aidiyetinin kazanılmasında önemli bir kültür unsurudur (Assman, 2001: 143; Bremner, 2004: 32-44).

Anthony Paul Cohen'e göre ritüel, Durkheim'in tasavvur ettiği kadar çok daha karmaşık ve çok daha geniş bir alanı kapsar. Çoğu araştırmacı tarafından ritüeller toplumsal ve psikolojik olarak ortaya koydukları değer açısından insanların toplumsal kimlik ve aidiyet duygusunu güçlendirmektedir. Bu bağlamda ritüelin en önemli işlevi, toplum/ topluluğun üyelerine aidiyet hissi kazandırmasıdır (Cohen, 1999: 54).

Kimlikler, insanların kendilerini tanımlarken hangi kimliklerini öne çıkararak tanımladıklarıyla doğrudan bağlantılıdır. Her insanın kimliği resmi olarak tanımlanmışlığının dışında birçok farklı öğeden oluşur. Maalouf'a göre bireyin kimliği sosyal yaşam içinde birden fazla öğeden oluşur. Bunlar ise dinsel gelenekler, bir ya da iki ulusa ait olma, etnik-dilsel açıdan farklı toplum/ topluluklara ait olma, bir spor takımına, bir meslek odasına, sendikaya, siyasal partiye, derneğe, cemaate ait olma; aynı tutku-terihçileri paylaşma noktalarının kişide yarattığı derin duygu yoğunluğu ve bunların çokluğu kimlik oluşumuna etki eden unsurlardır (Maalouf, 2008: 16).

Durkheim, her toplumun kolektif duygu ve düşüncelerinin düzenli olarak üyelerince onaylanma gereği hissettiğini belirtmektedir. "Hiçbir toplum yoktur ki, birliğini ve kişiliğini oluşturan kolektif duyguları ve kolektif düşünceleri düzenli aralıklarla onaylamak ve doğrulamak ihtiyacını hissetmesin" (Durkheim, aktaran Smith, 2002: 6).

Kolektif duygu ve düşünceler bireye aidiyet hissi yaşatmaktadır. Maalouf'un yukarıda belirttiği kolektif kimliği oluşturan bu aidiyetler, her hâlükârda aynı anda ve aynı derecede önem taşımaya bilirler. Ama kimliği oluşturan bu unsurlardan hiçbiri de tam olarak anlamsız değildir. Bunlar toplumu oluşturan ferdin kişiliğinin yapı taşlarıdır. Bu yapı taşlarının çoğunluğu sosyalizasyon süreciyle kazanılan "*ruhun genleri*"dir (Maalouf, 2008: 16).

İnsan içinde bulunduğu sosyal ortama göre kendini tanımlarken bazen etnik özelliklere, bazen dinsel özelliklere göre kendini tanımlar. Dinsel veya etnik ortak özelliklerde bir mutabakat/ birliktelik sağlamışsa birey kendisini içinde bulunduğu grupta bütünleştirir ve kendini grupta gerçekleştirir.

Ortak kimliklerin Sosyolojik olarak belirlenmiş bazı nitelikleri vardır. Ortak kimlik, ben ve öteki ayrımında "ben"e benzerlikleri ve "öteki"nin farklılığından ortaya çıkmaktadır. Öteki bir farklılaştırma aracı olarak kullanıldığında sömürgecinin sömürüleni kolay parçalama ve kontrol al-

tında tutmasının bir aracı haline gelmektedir. ‘Öteki’ kavramının Grekler’in kendilerini yabancılardan ayırmak için (‘öteki/barbarlar’ 12.-18. yy. arası Hristiyan olmayanlar özellikle Türkler/Müslümanlar) ortak kimlik olarak kullanıldığı görülmektedir (Subaşı, 2003: 15). Ortak kimlikler genel kimliklerdir. Bunların en önemlisi etnik, din, dil, sınıf, cinsiyet farklılıklarıdır. Ortak kimliklerde bile kendi içinde her zaman bir aidiyet hiyerarşisi vardır (Maalouf, 2008: 18).

Bir “kimlik muhasebesi” (Maalouf, 2008: 19) yaparsak kimliğimiz tek bir öğeden oluşmamakta, doğuştan ve sonradan toplumsal öğrenmeler yoluyla kazandığımız birden fazla öğeden oluşmaktadır. Modern toplumda bireyler birçok kimliğe birden sahip olabilmektedir. İnsan, bu kimliklerin hangisini esas almalı ve hangisini öne çıkarmalıdır? İçinde bulunduğumuz sosyal ortamda başkalarıyla paylaştığımız ve paylaşmak istediğimiz bizi onlara yaklaştıran değerleri öne çıkarmalıdır/çıkartır.

Kolektif kimliklerin en belirgin özelliklerinden biri, o toplumun geçmişte meydana getirdiği şanlı tarihi tasavvur etmedir. Tarihsel olaylar, zaferler, yenilgiler, kolektif kimliğin inşasında kullanılan ortak simgelerdir.

Kolektif kimliklerin geçmişle bağı kuvvetlidir. Çünkü kolektif kimlikler her toplumun birtakım sembollerini, anılarını, sanat eserlerini, törelerini, alışkanlıklarını, değerlerini, inançlarını içerir. Kolektif kimlikler bilgiyle donatılmış geçmişten gelen bir gelenekten, kısaca kolektif bellekten hareketle inşaa edilir. Toplum ve topluluklar kendilerini ortak geçmişleriyle tanır, bu geçmişi belleğinde işler, ritüel törenlerde anar ve duruma göre yeniden yorumlayarak yeni kuşaklara aktarır (Bilgin, 1999: 60).

Kolektif kültürel kimlik, o toplumun fertlerinin geçmiş-bugün ve gelecek duygusu bağlamında süreklilik arz eden ortak bir kader birlikteliği çerçevesinde hareket ederek toplumsal belleğin tarihsel boyutlarını paylaşabilmesi ve bunu sonraki nesillere aktarılmasını içerir (Smith, 1994: 48).

Tarihsel olaylar, simgelerle işlenerek anlatılır. Bu esnada olay efsaneye, bireyler kahramana dönüştürülür. Toplumsal hafıza için kolektif kimlik alt yapısı oluşturulur. Toplumsal hafıza böylelikle kolektif kimliği içselleştiren, aynı duyguları taşıyan insanları birbirlerine daha çok yaklaştırır.

Kolektif kimlikler oluşturulan ortak değer yargıları sayesinde bireylerin olaylar karşısında nasıl davranması gerektiğini onlara açık veya örtük olarak öğretir. Birey bu öğrenmelerini içselleştirmişse eyleme döker.

Kültür dünyasının, insanların oluşturduğu dünyanın ağırlık noktalarını oluşturan öğelerin çokça öne çıkarılmasıyla tek tek insanlar başkalarının bu ağırlık noktalarıyla özdeşleştirmeye ve kendi özbelirlenimlerini, kimliklerini bu doğrultuda değişmez, kalıcı bir yapı olarak algılamaya baş-

lamışlardır. Başka türlü olan, dünyaya, var olana başkasının açısından bakabilmeyi bir türlü içselleştirmeyince de her türlü değer taşıyıcısı, tek insanın kendi benliği, beni, kimliği oluşturmaktadır (Çotuksöken, 1997: 457).

Kolektif kimlikler, mensuplarıyla mensubu olmayanlar arasında bir bölünme vardır. Bu yukarda da değindiğimiz gibi “ben” ve “öteki” ayrımıdır. Bu durum toplumsal yaşamda “biz” ve “ötekiler” ayrımına dönüşür. “Biz”, bizim olan ortak değerlere bağlı olduğumuz için bazen rasyonel çoğunlukla duygusal olarak hep iyidir. Biz; iyi, güzel, gelişmiş, çağdaş, cennetlik, ahlaklı vb. değerlere; öteki(ler) kötü, çirkin, az gelişmiş/ geri kalmış, çağdışı, cehennemlik, ahlaksız vb. değerlere sahiptir (Çotuksöken, 1997: 455-461).

Modernite, sömürgeciliği çağın koşullarında devam ettirebilmek için dünyanın değişik yerlerinde kendisine ötekiden yeni dostlar edinirken ötekini kendi içinde parçalamayı ve ondan yeni ötekiler üretmeyi başarmıştır (Maalouf, 2008:18). Örneğin: Belçikalılar Ruanda’da dili, dini (Katolik), ten rengi aynı olan insanları orada yürüttükleri sömürge politikalarını başarıya ulaştırabilmek için Ruanda halkını ten renklerinin koyuluk/açıklık, burunlarının büyüklük/küçüklüklerine göre “Tutsi” ve “Hutu” olarak ikiye ayırmışlardır. Ekilen böl-parçala politikaları çerçevesinde bir yeni yaratılan bu iki halk ise birbirine keskin düşmanlaştırılmıştır. Politikanın sonuçlarının toplumsal maliyeti ise Ruanda halkına ve insanlık tarihine çok ağır olmuştur. 1994 yılında Ruanda’da yaklaşık 100 gün içinde bir milyona yakın insan vahşice katledilmiştir (Uvin, 2001).

Toplumsal yaşamda birey fert olarak kim olduğunun bilincine, kimlere karşı olduğu ya da kimlerden olmadığı bilgisi ve yardımıyla varır (Güvenç, 1993: 3). Ben ve öteki ayrımı beraberinde, “ben”in “öteki”ni toplumsal değıştirme/dönüştürme hareketini başlatmasına yol açar. Böylece değerler çatışması başlar.

Bireysel kimlikler dışarıdan içeriye doğru oluşur. Bireyin grubu algılayışı yani biz kimliği ben kimliğinin önündedir. Yani kimlik sosyal ya da “sosyo-genetik” bir olgudur. Ortak kimlik ya da biz kimliği ise “biz”i kuran ve taşıyan bireylerin dışında yoktur. Bu bağlamda ortak kimlikler, o topluma ait bireysel bilgi ve bilincin ürünüdür (Assman, 2001: 131).

3.1. Kültürel Kimlik

Kültürel kimlik, sosyal bilimler ve sosyolojide 1980’li yıllardan sonra yaşanan önemli siyasal ve toplumsal değışmelerden sonra -küreselleşme ve bunun sonuçlarında- ortaya çıkan bir kavramdır.

Kültürel kimlik, bireyin daha çok doğuştan getirmeyip sonradan kazanarak elde ettiği özelliklerdir. Kültürel kimlik ihtiva ettiği değerler açısından ferdin üstünde yeralan sosyal bir boyut taşır. Sosyal bir varlık olan insan, farklı özelliklerle teşkilatlanmış insan toplulukları içinde yaşayabilmektedir.

Topluluk içinde yaşayan fert o topluluğun değerlerini tamamen ya da kısmen içselleştirerek gündelik hayatında tatbik ederse topluluğun kültürü fertte tecelli eder hale gelmiştir. Kısaca kültürel kimlik, “ben kimim”, “biz kimiz” sorularına verilen cevabın ana hatlarını içerir...Kültürel kimlik sosyal ve kültürel çevreyle aynılaşmaktadır (Erkal vd., 1997: 174).

Kültürel kimlik insanoğlunun yarattığı her şeydir. Bu değerler bireyin içinde doğduğu toplumda sosyalizasyon süreciyle öğrenmeye başladığı dil, din, sanat, mimari, yeme içme, kılık kıyafet, edebiyat vb. her türlü kültürel değerlerdir.

Kimliğin üç temel işlevi vardır. Bunlar insana seçme hakkı vermesi, toplumsal ilişki kurmayı sağlaması ve insanlara güç vermesidir. Birincisi insanların milli kimliklerini ifade edebilmeyi, insanların ortak kaderlerine ilişkin siyasal karar alma sürecine katılmalarını sağlar. İkincisi, insanların anlamlı bir dünya oluşturabilmeleri için ortak kültürlerinde diğerleriyle ilişki kurmayı sağlar. Üçüncü olarak kimlik, fertlere milletleriyle özdeşleşmelerini yansıttığı ölçüde onlara güç vererek daha iyi bir gelecek için toplumsal gelişme ve yenilenmeyi hedefler (Guibernau, 1997: 128).

Birey ailesinin yaşadığı toplumun değerleriyle kimliğini kazanmaya başlar, okul, arkadaş grubu, kitle iletişim araçları ve iş hayatıyla kimliğini kazanır. Böylece topluluk bireyde temsil edilir (Erkal vd., 1997: 174).

Kültürel kimlik, sadece biyolojik özelliklerden oluşmaz. O topluma ait ferdin sosyalizasyon sürecinde elde ettiği bir kazanımdır. Doğuştan biyolojik farklılıklar olsa bile, önemli olan yüzyıllarca aynı kültürü paylaşan insanların hissettikleri toplumsal aidiyet ve birliktelik şuurudur (Erkal, 1998: 107).

Kültürel kimlik bireyin sonradan kazandığı, içinde yaşadığı toplumun toplumsal değerleri olduğu için, bireyin bu değerleri içselleştirerek yaşaması önemlidir. Gökalp, kimliği sadece etnikliğe göre değerlendirmemekte etniklikle birlikte bireyin kültürel kimliği içselleştirerek yaşaması sayesinde kazanılacağını vurgulamaktadır.

Kimliği kültürle birlikte değerlendiren Ziya Gökalp'e göre Türk olmak için sadece Türk kanı taşımak, Türk ırkından olmak yeterli değildir. Türk olmanın temel şartı Türk harsı yani örf, adet, gelenek ve göreneklere ile sosyalleşip onu içselleştirerek Türk mefkûresi için çalışmak şarttır. Ona göre, bu şartlara sahip olmayanlar her ne kadar genetik olarak Türk ırkına ait olsalar bile onlara “Türk” unvanını vermek doğru değildir (Gökalp, 1980: 33).

Gökalp, belki ilerde kendisinin Kürt olmasının Türk Milliyetçisi olmasına engel olmayacağını hissederek kimliğin sosyokültürel olduğunu ifade etmiştir. (Erkal, 2005: 61). Kültürel kimliği tayin edici önemli öğelerden birisi dindir. Ülkemizde doğan her Türkiye Cumhuriyeti vatandaşının nüfus cüzdanının din hanesinde “İslam” yazar. Birey ailesinin din

anlayışı ile yetişir. Yani Türkiye'deki Müslümanların büyük çoğunluğu *Taklidi Müslümandır*. Birey daha sonraki öğrenmeleriyle bunu *Tahkiki Müslümanlığa* dönüştürebilir. Birey taklidi Müslüman, Yahudi, Hıristiyan iken daha sonra Ateist olsa gündelik hayatında ki yaşama tarzında taklidi dini öğrenmelerinin etkisi gözlenebilir. İlber Ortaylı'ya göre, her dinin etrafındaki kültürel aidiyet yalnızca dindarlığa bağlı değildir. Hıristiyan Dünyasında inançsız, birkaç nesilden beri vaftiz olmayan ve kiliseye gitmeyen bireyler, Hıristiyan Dünyanın kültürünü ve düşüncesini öğrendikleri için; tarihe ve coğrafyaya Hıristiyan değerleriyle bakarlar. Yahudilikte bir Yahudi kişi ateist olsa bile tercihini dini kimliğinden yana koyar. Müslüman bir kişi de aynı şekilde yer ve zamanına göre dini kurallara göre hareket eder (Ortaylı, 1998: 6).

Türkiye'nin (Anadolu'nun) geçmişten günümüze sahip olduğu jeopolitik ve jeostratejik önemi dolayısıyla milli kimliğin vatandaşları tarafından içselleştirilip benimsetilmesi açısından Batı Avrupa ve Slav toplumlarına benzemez. Yüzyıllardan beri Balkanların, Kafkasların Türkçe konuşmayan toplulukları dahi Osmanlı imparatorluğunun hakimiyeti altındayken İslam dinini kabul etmelerinden dolayı Türk olarak kahır çekmiş, Girit Adası'nın Müslüman ama Hellence konuşan halkı Türk diye eziyet görmüştür. Bulgar idaresi Pomak köylerine zulmetmiştir. Türk milli kimliğinin temelinde din ve dil önemlidir. Fakat bu ikisinden daha da önemli şey ise ortak tarihi kültür ve alın yazısıdır (mukadderattır) (Ortaylı, 1998: 8).

Bulgarlar, MS. 584 yılında Karadeniz'in batısına gelip yerleşen bir Türk boyudur. 864 yılında, Bogoris (Boris) Han zamanında Atalarının dinlerini terk ederek Ortodoks Hıristiyan olmuşlar, 9. yüzyılda da Türkçeyi tamamen unutmuşlardır. Bulgarlar kendilerini Türk olarak kabul etmezler, bizde onları kendimizden saymayız (Niyazi, 1979: 72). 1980'li yılların sonlarında Bulgaristan'ın orada yaşayan Müslüman-Türk halkına uyguladığı asimilasyon politikası nedeniyle oradaki soydaşlarımız Türkiye'ye göç etmek zorunda kalmışlardır.

Kültürel kimliği, onu oluşturan temel öğelerden (din, dil, ırk,) sadece birisiyle tanımlamak kavramın içeriğini sığlaştırır. Kültürel kimlik bir bütündür. Maalouf, bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

... yarı Fransız, yarı Lübnanlı mı? Hiç de değil! Kimlik bölmelere ayrılmaz, o ne yarımlardan oluşur ne üçte birlerden ne de kuşatılmış diyarlardan. Benim birçok kimliğim yok, bir kişiden diğerine asla aynı olmayan özel bir "dozda" onu biçimlendiren bütün öğelerden oluşmuş tek bir kimliğim var (Maalouf, 2008: 9).

Ülkemizde son yıllarda hâkim "popüler kültür"ün¹ bireyleri kimlik-sizleştirmeye, Türkiye Cumhuriyeti Vatandaşı (Türk Vatandaşı) olmaktan

1 **Popüler Kültür:** Gündelik yaşamın kültürüdür. Gerçekliğin olumsuz yanlarından kurtulmaya yarayan ve yapay mutluluklar üreten bir kültür. Popüler kültür büyük ölçüde ideolojiktir (Oktay, 1994: 23).

Türkiye Vatandaşı olmaya, Türk olmaktan, Türkiyeli olmaya, Anadolu, Avrupalı, Dünyalı olmaya doğru kimliksizleştirme politikaları uygulanmaktadır. Türk halkına gaflet, dalalet hatta hıyanet içinde dayatılan-empoze edilmeye çalışılan bu kimliksizleştirme politikalarının tam terzi Batı ülkelerinde uygulanmaktadır. Batılı devletler sosyalizasyon sürecinde kesin bir kimliksel tanımlama yapılmakta fertlerin bunu içselleştirmesi için de başta medya olmak üzere bütün sosyalizasyon kurumlarında teşvikler uygulanmaktadır. Örneğin: Bir Alman “Almanyalıyım”, Rus, “Rusyalıyım”, İngiliz, “İngiltereliyim” demez. Onlara kimliklerini sorduğunuzda kendilerini tanımlarken: Alman mısın? (Bist du Deutsch?) Alman’ım (ich bin Deutsch/erkek-Deutsche/bayan), Rus musun? (Ты русский?) Rus’um (Я русский), İngiliz misin? (Are you English?) İngiliz’im (I am English) der. Hollywood filmlerinin çoğunluğu toplumsal bütünleşmeye gönderme yapar.² Olimpiyatlarda ABD adına yarışan tüm sporcular etnik, dinsel, kültürel özelliklerine bakmaksızın ABD bayrağını Amerikan olma ruhuyla taşımanın gururunu kendisini izleyenlere aksettirirler. Kültürel kimliği kültürü oluşturan öğelerden (dil, din, ırk vb.) yalnız birisiyle düşünmek eksik veriyle sonuç çıkarmaktır. Kültür onu oluşturan öğelerin harmonik bir bütünüdür.

3.2. Etnik Kimlik

Etniklik sosyal bilimlerde yeni bir kavramdır. Bu kavram ilk olarak 1953 yılında Amerikalı sosyolog David Reisman tarafından kullanılmış, 1972 yılında Oxford sözlüğüne eklenmiş. 1953 yılından beri kavram etnik grup (ethnic-groups) olarak kullanılmakta, H.S. Morris in uluslararası sosyal bilimler Ansiklopedisinde de 1968’de yer almıştır (Deb, 2006: 115).

Yunanca ‘ethnos’ tan türemiş olan etnik teriminin İngilizce de tam bir karşılığı (halk) yoktur. Terim Fransızca da “*ethnie*” olarak karşılık bulmuştur. Yunancada terimin ilk kullanılışı: “İlyada’da arkadaş takımı anlamında *ethnos etairön*, veya insan kalabalığı anlamında *ethnos laön*; Homeros’ta Akha ya da Likya kabilesi anlamında *ethnos Achaiön* yine İlyada’da arı kovanı ya da kuş sürüsü anlamında *ethnea melissön* ve *melissön*, Pindaros’ta erkek ve kadın ırkları anlamında *ethnos anerön* ve *gunaikön* veya Herodotos’ta ve aynı şekilde Attikalı hatiplerde Med halkı ya da millet anlamında *Medikon ethnos* ifadeleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Terim bazen belirli bir işi yapanlar anlamında; Platon’da haberciler kastı (*ethnos krukikön*), Bazen cinsiyet ayrımında Ksenophon’da kadınları anlatmak için *thelu ethnos şeklinde* kullanılmıştır. Terim bazen dini ayrışmayı belirtmek içinde Hristiyanlar ve Yahudiler hariç bütün milliyetçi gruplar anlamında pagan (ta *ethne*) olarak kullanılmıştır. “Bütün bu kullanımlarda ortak payda, aynı klan veya kabileye bağlı olmaları gerekmeyen birlikte hareket eden veya yaşayan bir grup hayvan ya da insan düşüncesiyle oluşur”. “Yunanlılar kabileleri ve milletleri ya da ırkla-

2 İzleyiniz: “**Biz Askerlerdik**” (We Were Soldier) Yönetmen: Randall Wallace, 2002.

rı ve zümreleri birbirinden ayırmamıştır; fakat *genos* terimi *ethnostan* daha fazla aynı soya dayalı gruplar için kullanılmıştır... *Ethnos* biyolojik ve soya dayalı farklılıklardan çok kültürel farklılıkların ifade edilmesine uygundur” (Smith, 2002: 45, 46; Bkz. Aydın, 1999: 54-55).

Etnik kavramı gösterildiği gibi sadece ırk veya dil bağı üzerine inşa edilen bir kavram olmayıp zamana bağlı olarak bir grubun kendisini farklı algılamasıyla yani farklı bir kültürel kimlik olarak hissetmesiyle de ilişkilidir. Farklı kültürel kimlik kendisini ana kültürden ayrı kolektif kimlik olarak gerçekleştirir. Böylece farklı inanç ve değerlere inan bireylerin ortak kolektif şuur ile bir araya gelmesiyle etnik gruplar oluşur. Örneğin: Eski Yugoslavya’da yapılan bir araştırma da Boşnaklar kendilerini “Müslüman” olarak tanımlamışlardır. Türkdoğan’da etnikliği kültürel değerlerdeki farklılaşma olarak kabul etmektedir (Türkdoğan, 1999: 7, 8). Bir grubun etnik grup olabilmesi için, “... ana kültür kalıbından, dilde, dinde, örf ve adetlerde, edebiyatta, mimaride, musikide, sosyal hayatın her bir parçasında farklılık söz konusu olmalıdır” (Erkal, 1996: 32). Etnik gruplarda biyolojik farklılıklar olsa bile bunlar kesin ölçüt değildir. Önemli olan grup üyelerinin sosyalizasyon sürecinde kazandığı değerlerin ana kültürden farklı olup olmadığıdır (Erkal, 1996: 34, 35). “Dünyada etnikliğe verilen anlam sadece Türkiye de milliyet olarak anlaşılmaya zorlanmaktadır. Zaman zaman bunların karıştırılmasından fayda umulmaktadır... Anayasanın 66. Maddesi³ Türk Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkesi Türk olarak ifade etmektedir” (Erkal, 2005: 165).

Etnik kimlik kültürel bellek ve onun örgütlenme biçimiyle ilişkilidir. “Etnik grupların çöküşü (İnka uygarlığı gibi istisnalar hariç) fiziki yok oluş değil, ortak ve kültürel unutmadır” (Assman, 2001: 158).

Etniklik, genellikle millet kavramıyla karıştırılabilmekte ve soyla ilişkilendirilebilmektedir. Ancak, etnikliğin ele alınışında yaygın olan görüş kültürel açıdan değerlendirmidir.

Etniklik ve etnik grubun çeşitli tanımlamaları yapılmıştır. Bunlara kısaca değinirsek:

Ali Tayyar Önder’e göre toplumsal alanda etnik grup kimliği iki farklı bakışa göre tanımlanabilir:

3 T.C. Anayasası 66. Madde I. Türk Vatandaşlığı

Türk Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türk’tür.

Türk babanın veya Türk ananın çocuğu Türk’tür. (Mülga ikinci cümle: 3/10/2001-4709/23 md.)

Vatandaşlık, kanunun gösterdiği şartlarla kazanılır ve ancak kanunda belirtilen hallerde kaybedilir.

Hiçbir Türk, vatana bağlılıkla bağdaşmayan bir eylemde bulunmadıkça vatandaşlıktan çıkarılamaz.

Vatandaşlıktan çıkarma ile ilgili karar ve işlemlere karşı yargı yolu kapatılmaz.

<https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.2709.pdf> (11.09.2023)

1) Emik bakış: bir grubun kendi kimliğiyle ilgili kendi tanımını, kendisini 'ne', 'kim' olarak gördüğüdür. Emik bakışta etnikliğin ölçütü tamamen grubun kendi kabulleridir. Bu kabullerin bilimselliği, ya d dışarıdaki grupların bu grubu nasıl tanımladığı önem taşımaz.

2) Etik bakış: dışarıdaki bir grubun, bir başka grubu tanımlamasıdır. Ancak bu tanım grubun kendi tanımına uymaya bilir. Etik bakış, genellikle egemen unsurun önemsemediği azınlık grupların kimliklerine ilişkin görüşüdür (Önder, 2002: 12,13).

Anthony Smith'e göre, etnik bir topluluğun altı niteliği vardır:

- 1) Kolektif bir özel ad,
- 2) Ortak bir soy miti,
- 3) Paylaşılan tarihi anılar,
- 4) Ortak kültürü farklı kılan bir ya da daha fazla unsur,
- 5) Özel bir 'yurt'la bağ, (Belli bir teritorya ile özdeşleşme)
- 6) Nüfusun önemli kesimleri arasında dayanışma duygusu (Smith, 1994: 42).

Belirli bir grup insan bu niteliklerden çoğuna ne kadar sahipse, gündelik hayatında bu niteliklerin çoğunluğunun ne kadarını paylaşıyorsa, o grup ideal etnik topluluğa o kadar çok yaklaşır. Bu yüzden etniklik, soydaşlıkla veya genetikle ilgili değil; daha çok kültürel bir kavramdır. Etnisite bu yönüyle antropolojide ki alt kültür kavramına yakın bir değer ihtiva eder. Etnik gruplar hâkim bir kültür içerisinde yüzyıllardan beri var olan gelen gruplar olabildiği gibi, I ve II. Dünya savaşından sonra Batılı ülkeler tarafından özellikle Afrika kıtasında çizdirilen sınırlar içerisinde bırakılan ve çok defa komşu devletlerin beşerî bir parçası olan gruplarda olabilir (Özkul & Akca, 2007: 107). Etnik kimliklerin belirlenmesinde öne çıkarılan ayırıcı öge; ırk, dil, din, aşiret vb. olabilmektedir. Türkiye'de Kürt meselesinde etnik kimlik farklılığı dil ve ırk farklılığıyla, Yugoslavya'dan ayrılan Bosna'da din ile kimlik farklılığı ile belirlenmektedir.

Andrews; grup kimliğini şu unsurlarla belirler:

- 1) Din olmaksızın, dil ile
- 2) Din olmaksızın, dil ve aşiret organizasyonu ile
- 3) Din ve dil ile
- 4) Din ve aşiret örgütlenmesiyle
- 5) Aşiret örgütlenmesi olmaksızın, dil ve din ile
- 6) Dil, din ve bazen aşiret örgütlenmesiyle
- 7) Din ve dil olmaksızın, aşiret örgütlenmesiyle (Andrews, 1992: 15).

Andrews, çalışmasında Türkiye’de 47 etnik grup ortaya koymuştur. Araştırmacı sınıflandırmayı kendi değerlendirme kriterlerine göre yapmıştır. “Burada etniklik son derece esnek bir üslupla ele alınmış, ırk, kültür, mezhep, yerleşim bölgesi, oymak ve boy farklılığına kadar en ince hususlar etniklik içinde yorumlanmıştır” (Türkdoğan, 1999: 14). Bu tarz bir yaklaşımın objektif olarak değerlendirilmesi zordur. Andrews etnikliği, devamlı olarak endojenliğe bağlar. Oysa ki etniklik, literatürde artık endojenlikle bir tutulmamaktadır. Çünkü küresel dünyada ki hızlı sosyokültürel değişmeye bağlı olarak dışa kapalı, dışarıyı reddeden toplulukların günümüzde yalın hallerini muhafaza etmeleri oldukça zordur (Erkal, 1998: 102).

Etnik azınlıklar; milletlerarası antlaşmalarla gündeme gelirler (Lozan vb.), kültürel veya ırki özellikleri ile içinde yaşadıkları toplumdaki hâkim kültürden farklıdırlar (Meselâ, Batı Trakya’daki Türk azınlık, Irak’daki Türkmenler, İrandaki Azeriler vb.). Marden, azınlıkları şöyle tanımlamaktadır: “Azınlıklar, bir kültür içinde fizyonomi, dil, örf ve adetler veya kültürel örnekler açısından hâkim gruptan ayırt edilebilen alt gruplardır” (Aktaran Türkdoğan, 1999: 8). “Azınlık” statüsü etniklik bilincini ve kimlik arama sürecini uyarmaktadır.

Kendisini, hâkim gruptan farklı gören bir grubun farklılıklarının gerekçeleri; Irkı köken, Kültürel farklılık, grubun ihtiyacını hâkim grupla aynı ölçüde giderememesi ya da grubun siyasal örgütlenmede içinde bulunduğu toplumsal örgütlenmeden daha iyisini yapacağına inanması olabilir (Özkul & Akca, 2007: 108). Smith, etnik grupların iktidar mücadelesi içindeki elitlerin araçları olduğunu belirtmektedir. “...her ne kadar oldukça eski ve yaygın olsalar da etnik cemaatler, ya da uygun bir Fransızca sözcük kullanmak gerekirse ethnies’ler (etni) insanlık tarihi içinde ne doğal nede verilidir; temelde iktidar mücadelesi içindeki elitlerin ve liderlerin kaynakları ve araçlarıdır” (Smith, 2002: 27). “Etnik kimliklerde bir ‘öz’ aramak boşunadır, çünkü onlar hep bir dönüşüm halinde olmuşlar ve ihtiyaca göre sürekli olarak yeniden şekillendirilebilmişlerdir” (Smith, 2002: 28). Etnik kimliğin taşıyıcısı ve aktarıcısı kadınlardır (Ayata, 1997: 205).

SONUÇ

Kimlik geçmişten günümüze sosyal bir olgu olarak var ola gelmiştir. Kimlik bir ferdin/ toplumun benlik duygusudur. Yani ferdin/toplumun kendini bilmesi, beni/bizi, sizden/ötekenden ayırmasıdır. Kısaca kim olduğumuzdur. “Sen kimsin?” sorusuna verilen cevapta en çok din, dil ve tarih belirleyicidir. Samuel Huntington’a göre bir Batılının aşağıdan yukarıya doğru, Romalı, İtalyan, Katolik, Hıristiyan, Avrupalı ve Batılı olarak tanımlanabileceğini söyler (Huntington, 2015: 50). Bir insan/kişi kimliğiyle tanımlanır, fakat kişiliğiyle yaşar (Ergun, 2000: 13). Kimliğin kültürel içeriklerinde; savaş, fetih, sürgün, köleleştirme, iç-dış göç dalgaları, din değiştirme, gibi yaşanan

toplumsal olgular sonucu derin değişimler olabilmektedir (Smith, 1994: 49).

'Kimlik' kavramının günümüzde bu kadar önemli hale gelmesinin nedeni ve sonucu Küreselleşme (Globalleşme)dir. Küreselleşmenin "ekonomik ayağı" insanları bir yandan homojenleştirip⁴ standartlaştırırken diğer yandan "kültürel ayağı" insanların özellikle etnik ve dinsel kimliklerinin farklılıklarını öne çıkarmaktadır. Böylece insanlar, farklılıklarını vurgulamak ihtiyacı duymakta ve bunun sonucunda da etnik, dinsel hareketler gibi kolektif kimliğe dayanan akımlar, güç kazanmaktadır.

Küreselleşmenin araçları sayesinde daha önceden farklılıklarını vurgulamayan/ vurgulamayan etnik, dini, gruplar kamuoyunda yer bulmaya başlamıştır. Kadınlar, eşcinseller, dini cemaatler, etnik azınlıklar kendilerini ifade etmeye başladılar. Artık onlar kimlikleriyle kamusal alanın bir parçası haline geldiler. Bu durum ise ulus devletin bütünlüğü için bir tehdit haline gelmiştir (Kongar, 1997, Mayıs 16).

Günümüzde küreselleşmenin en önemli olumsuz etkilerinden birisi doğrudan doğruya ulus devletleri-ulusal kimlikleri etkilemesidir. Küreselleşme sürecinde yaşanan kimlik erozyonunun sadece Arap, Avrupa veya Amerika lehine olması pek bir şey değiştirmez.

Türkiye'de bazı çevreler tarafından küreselleşmenin ABD tarafından gelen etkileri, olumsuz –teslimiyet, askeri ve ekonomik dayatmaların zorunlu sonucu- olarak algılanırken, AB kökenli küreselleşme, bir medeniyet projesi olarak algılanmakta ya da halka o şekilde yansıtılmak istenmektedir. Oysa her iki küreselleşmenin de ulus devleti ve ulusal kimliği ortadan kaldırmaya çalıştığı etkilerinden gözlenmektedir (Kongar, 1997, Mayıs 16).

Immanuel Kant, 1794'te yayımlanan "Ebedi Sulh" adlı kitabın da "toplumsal kimlik" ve işlevini şu şekilde belirtir:

Halkları birbirinden ayırmak ve karışmaktan korumak için tabiatın iki vasıtası vardır: dil farkı ve din farkı. Bu farklar, karşılıklı nefret ve bir bahane ile harbetme meyli yaratır. Fakat medeniyetin ilerlemesi ve insanların prensiplerinde zamanla daha büyük âhenk sağlamaları, nihayet barışçı anlaşmalara yol açar. Bu barış, bütün kuvvetlerin zayıflaması (hürriyetlerin mezara konması) suretiyle, istibdadın elde ettiği bir barış değildir; bilakis, bu kuvvetlerin en hareketli şekilde rekabeti sonunda hâsıl olan muvazenenin sağladığı ve koruduğu bir barıştır (Kedourie, 1971: 46).

Kant'ın da belirttiği gibi, tarihsel süreç içerisinde dünyada farklı kimliklere mensup birçok devlet ve kültür var olmuştur. Ulus devlet aynı zamanda milli kimliği olan milliyetçi devletlerdir. Küreselleşmenin siyasal ve kültürel ayağının olumsuz sonuçları tek kutuplu (ABD Hegemonyasında) bir

4 Bkz. **Colors Dergisi** 36. sayısını (Şubat-Mart 2000), tek kültürlülüğe (Monoculture) ayırmıştır.

dünyaya doğru bir gidiş vardır. Oysaki Dünya'daki devletlerin sahip olduğu farklı sosyo-kültürel kimliklerin varlığı kültürler arası çeşitliliğin ve hoş görünün varlığına işaret eder. Her milletin maddi imkânları ve manevi değerleriyle sahip olduğu bir kültürü vardır. Yaşayan tüm milletler sahip oldukları kültürleriyle birlikte mevcutsalar toplumlar arası ilişki ve etkileşim o derece yüksek, insanlık adına ise ortaya konan katma değer o derece kıymetlidir (Kafesoğlu, 2004: 10).

Batı toplumu, (Avrupa ve ABD) öteki ülkelere karşı sözde özgürleştirici gibi gözükse de kendi ulus devletleri içinde farklı kimliklere özünde karşı çıkmaktadırlar. Bu durumu sosyal-siyaset alanında ki çalışmalarıyla ün salmış olan Samuel Huntington ve Zbigniew Brzezinski açıkça dile getirmektedir.

Çokkültürlülük özünde Avrupa medeniyeti karşıtıdır. Bir akademisyenin dediği gibi, “genellikle diğer etnik kültürel değerlerin marjinalleşmesine neden olan Avrupa-merkezci değerlerin tek kültürlü hegemonyasına karşı çıkan.... Amerikan demokratik ilkeleri, kültürü ve kimliğinin dar Avrupa-merkezci kavramlarına karşı çıkan bir harekettir” (Huntington, 2004: 171).

Brzezinski'ye göre ise beyaz Anglosakson Protestan kültürü Amerikan toplumunu biçimleyen temel kültürdür. Bu kültür Amerikan toplumunu bir arada tutan temel harç bu merkezci kültürdür (Brzezinski, 1996: 115).

Kimliğin oluşturan ayırım ben ve ötekidir. Esas olarak Batı modernizmi, ‘öteki’ni anlamaya çalışmamış, onun üzerinden kendi kimliğini kurgulamaya çalışmış ve böylece ‘öteki’ ile arasına kendi belirlediği şekilde duvarını örmüştür (Subaşı, 2003: 20, 21).

Baudrillard'da, bu bağlamda söz konusu edilebilecek temel kaygıları ironik bir söylem içinde dile getirmektedir. Artık “öteki” canı çıkarılmak, nefret edilmek, dışlanmak, baştan çıkarılmak için değil; anlamak, kurtarmak, özen göstermek ve saygı görmek için vardır. İnsan Hakları'ndan sonra Öteki Hakları'nın yani “Evrensel Farklılık Hakkı”nın ilan edilmesi gerekir (Baudrillard, 2020: 128).

Modernleşme, küreselleşme, ekonomik kalkınma, kentleşme ve 11 Eylül saldırıları sonrası başta ABD ve AB ülkelerinin uyguladıkları politikalar insanların kimliklerini yeniden düşünmelerine ve daha dar, daha samimi toplumsal terimlerle yeniden tanımlamalarına yol açmıştır. Bir dönem ulus-altı kültürel ve bölgesel kimlikler ulusal kimliklerin önüne geçmişti. “İnsanlar kendilerine en çok benzeyen ve algılanan ortak etnik köken, din, gelenekler ve ortak soy ve ortak tarih mitini paylaştıkları kişilerle özdeşleşmektedir. Amerika Birleşik Devletleri'nde kimliğin bu şekilde parçalanması, çok kültürlülüğün ve ırksal, etnik ve toplumsal cinsiyet bilincinin yükselişle kendini göstermiştir. Diğer ülkelerde ise siyasi tanınma, özerklik ya da bağımsızlık talep eden toplumsal hareketler şeklinde daha aşırı bir hal almıştır. Bunlar

arasında Quebeçliler, İskoçlar, Flamanlar, Katalonyalılar, Basklar, Lombardlar, Korsikalılar, Kürtler, Kosovalılar, Berberiler, Chiapanlar, Çeçenler, Filistinliler, Tibetliler, Müslüman Mindanaolılar, Hıristiyan Sudanlılar, Abhazlar, Tamiller, Açeliler, Doğu Timorlular ve diğerleri adına yapılan hareketler yer almaktadır” (Huntington, 2004: 4, 13).

Sosyal yaşam içinde toplum ve birey arasında keskin bir karşıtlık yoktur. Bireyin içinde doğup büyüdüğü kültür, onun yaşamını oluşturan hammaddeyi ona sağlar. Bu malzeme yetersizse birey sıkıntı çekerek, zenginse birey olanaklarını artırma şansı elde ederek yaşamını sürdürür (Benedict 1998: 255).

Milli kimlik, milli kültür sayesinde, milli kültürde, milliyetçi ulus devlet sayesinde varlığını sürdürmektedir. Anthony D. SMITH, milli kültür ve milliyetçiliğin yaşanan küreselleşme ve buna bağlı sosyo-kültürel dönüşümlere rağmen devam edeceğini şöyle ifade etmektedir: “...yakın zamanda milliyetçiliğin yok olacağını ve milletin aşılacağını öngörmek budalalık olur. Hem millet hem de milliyetçilik, karşılıklı bağımlılık dünyası ve kitlesel iletişim kültürünün vazgeçilmez unsurlarıdır” (Smith, 2002: 183).

Bu nedenle, milli kültürü korumak ve geliştirmek için, toplumun tüm kesimlerinin bir arada aynı amaç doğrultusunda çalışması gerekmektedir. Eğitim, kültür, sanat ve spor gibi alanlarda yapılan faaliyetler, milli kültürün korunması ve toplumsal bütünleşmenin birlik-beraberlik içinde geliştirilebilmesi açısından son derece önemlidir. Ayrıca, toplumsal dönüşüm sürecinde, kültürel değerlerin kaybolmaması için ulus devletler tarafından en üst düzeyde gerekli tedbirler alınmalıdır. Ancak bu vb. tedbirler sayesinde milli kültürün yozlaşması/ yok olması önlenemez. Somut olmayan ve somut kültürel miraslarda gelecek nesillere sağlıklı bir şekilde aktarılabilir.

KAYNAKÇA

- AKÇA, M. & DURGUT, H. (Yay Haz.) (2004), **Küreselleşen Dünya ve Türk Kimliği**, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- ANDERSON, B. (1995). **Hayali Cemaatler Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**, Çeviren: İskender Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları.
- ANDREWS, P. A. (1992). **Türkiye’de Etnik Gruplar**, Çev. Mustafa Küpüşoğlu, İstanbul: Ant Yayınları,
- ASSMAN, J. (2001). **Kültürel Bellek**, Çeviren: Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- AYATA, A. (1997). “Kentsel Türkiye’de toplumsal cinsiyet ve etnik kimlik” **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik**, Yay. Haz. Nuri Bilgin. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- AYDIN, S. (1999). **Kimlik Sorunu, Ulusallık ve “Türk Kimliği”**. Ankara: Öteki Yayınevi, İkinci Basım
- BAUDRİLLARD, J. (2020). **Kötülüğün Şeffaflığı**. Çev. Işık Ergüden. İstanbul. Ayrıntı Yayınları, 8. Basım
- BENEDICT, R. (1998). **Kültür Örüntüleri**, Çeviren: Mustafa Topal, Ankara: Öteki Yayınları.
- BİLGİN, N. (1999). **Kolektif Kimlik**, İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- BREMMER, J. (2004). “Ritual”, **Religions of the Ancient World A Guide**, General Editor: Sarah Iles Johnston, The Belknap Press of Harvard University Press.
- BRZEZZİNSKİ, Z. (1996). **Kontrolden Çıkmış Dünya**, Çeviren: Haluk Menemenci- oğlu, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- COHEN, A. P. (1999). **Topluluğun Simgesel Kuruluşu**, Çeviren: Mehmet Küçük. Ankara. Dost Kitabevi.
- Colors Dergisi** Şubat-Mart 2000, Sayı 36.
- CRYSTAL, D. (2015). **Dillerin Katli**, Çeviren: Gökhan Cansız. İstanbul: Profil Yayıncılık, 3. Baskı.
- ÇOTUKSÖKEN, B. (1997). “Felsefe Açısından İnsan Kimliği”, **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik** içinde Yay.Haz. Nuri Bilgin, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- DEB, B. J. (2006). **Ethnic Issues, Secularism, And Conflict Resolution In North East Asia**, New Delhi/ India: Concept Publishing Company
- ERGUN, D. (2000). **Kimlikler Kısacasında Ulusal Kişilik**. Ankara: İmge Kitabevi.
- ERKAL, M. E. (1996). **Sosyoloji** (Toplumbilimi), İstanbul: Der Yayınları, 7. Basım.
- ERKAL, M. E. (1998). **Etnik Tuzak**, İstanbul: Der Yayınevi, 5. Baskı.
- ERKAL, M. E. (2005). **Küreselleşme, Etniklik, Çokkültürlülük**, İstanbul: Derin Yayınları.

- ERKAL, M. E., BALOĞLU, B. & BALOĞLU, F. (1997). **Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü**, İstanbul: Der Yayınevi.
- GÖKALP, Z. (1968). **Türkçülüğün Esasları**. İstanbul: Varlık Yayınları, 7. Baskı.
- GÖKALP, Z. (1980). Makaleler 9. Haz. Şevket Beysanoğlu. İstanbul. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- GUİBERNAU, M. (1997). **Milliyetçilikler 20. Yüzyılda Ulusal Devlet ve Milliyetçilikler**, Çeviren: Neşe Nur Domaniç, İstanbul: Sarmal Yayınevi
- GÜNGÖR, E. (1986). **Dünden Bugünden Tarih- Kültür- Milliyetçilik** İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- GÜVENÇ, B. (1993). **Türk Kimliği: Kültür Tarihinin Kaynakları**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- HUNTINGTON, S. P. (2004) **Who Are We The Challenges to America's National Identity**. Simon & Schuster Paperbacks.
- HUNTINGTON, S. P. (2015). **Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması**. Çev. Mehmet Turhan, Y. Z. Cem Soydemir. Okuyan, 14. Basım.
- İLHAN, A. (2005). **Ulusal Kültür Savaşı**. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Basım.
- KAFESOĞLU, İ. (1997). **Türk Milli Kültürü**, 15. Basım. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- KAFESOĞLU, İ. (1999). **Türk Milliyetçiliğinin Meseleleri**, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- KAFESOĞLU, İ. (2004). **Türk Milli Kültürü**, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 16. Basım.
- KEDOURİE, E. (1971) **Avrupada Milliyetçilik**, Çeviren: M. Haluk Timurtaş, Ankara: MEB Basımevi.
- KILIÇBAY, M. (1995). “Türk Aydınının Dünyasını Anlamak”, **Türk Aydın ve Kimlik Sorunu**, içinde Derleyen: Sabahaddin ŞEN, İstanbul. Bağlam Yayıncılık.
- KONGAR, E. (1997, Mayıs 16). Küreselleşme ve Kültürel Farklılıklar Çerçevesinde Ulusal Kültür. https://www.kongar.org/makaleler/mak_ku.php Erişim: 12.09.2023
- KOYUNCU, M. (2007). “**Türkiye’de Kimlik Temsiliet ve Kültürel Aracılık**” (1985–2005). (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilimdalı.
- KURTKAN, B. (1995). Âmiran, **Genel Sosyoloji**, 5. Baskı, İstanbul: Filiz Kitabevi.
- MAALOUF, A. (2008). **Ölümcül Kimlikler**, Çeviren: Aysel Bora. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- MALINOWSKI, B. (1990). **İnsan ve Kültür**, Çeviren: M. Fatih Gümüş, Ankara: V Yayınları.
- MALINOWSKI, B. (1992). **Bilimsel Bir Kültür Teorisi**, Çeviren: Saadet ÖZKAL, Kalcı Yayınevi, İstanbul
- NİYAZI, M. (1979). **Millet ve Milliyetçilik**. İstanbul: Ötüken Yayınları.

- OĞUZ, M. Ö., ÖLÇER ÖZÜNEL, E, GÜRÇAYIR TEKE, S. (Ed.), (2013). Somut Olmayan Kültürel Mirasın Geleceği Türkiye Deneyimi. Ankara. UNESCO
- OKTAY, A. (1994). **Türkiye’de Popüler Kültür**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- ORTAYLI, İ. (1998, Mart-Nisan). “Millet Kimliği Üzerine”, **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 50.
- ÖNDER, A.T. (2002). **Türkiye’nin Etnik Yapısı-** Halkımızın Kökenleri ve Gerçekler, İstanbul: Pozitif Yayınları, 4. Baskı.
- ÖZKUL, M. & AKÇA, Ü. (2007). “Modern Dünyanın Gardrobu Küreselleşme, Devlet Millet Milliyetçilik”, **Kürenin Halleri**, Editör: Yaşar Kaya. İstanbul: Doğu Kütüphanesi
- SMITH, A. D. (1994). **Milli Kimlik**, Çeviren: Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları.
- SMITH, A. D. (2002). **Küreselleşme Çağında Milliyetçilik**, Çeviren: Derya Kömürcü, İstanbul: Everest Yayınları.
- SMITH, A. D. (2002). **Ulusların Etnik Kökeni**, Çevirenler: Sonay Bayramoğlu & Hülya Kendir, Ankara: Dost Yayınevi.
- SUBAŞI, N. (2003). **Öteki Türkiye’de Din ve Modernleşme**, Ankara: Vadi Yayınları.
- TURHAN, M. (2002). **Kültür Değişmeleri** Sosyal Psikoloji Bakımından Bir tetkik, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 4. Baskı.
- TÜRKDOĞAN, O. (1988). **Değişme Kültür ve Toplumsal Çözülme**, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- TÜRKDOĞAN, O. (1999). **Etnik Sosyoloji**, İstanbul: Timaş Yayınları.
- TÜRKDOĞAN, O. (1999). **Milli Kimliğin Yükselişi Niçin Milletleşme**, İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2. Baskı.
- TÜRKDOĞAN, O. (2004). **Milli Kültür, Modernleşme ve İslâm**, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- UNESCO (2003, Ekim 17). Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi (SOKÜM), <https://ich.unesco.org/doc/src/00009-TR-PDF.pdf> (01.09.2003).
- UNESCO, Cultures. <https://policytoolbox.iiep.unesco.org/glossary/cultures/> (01.09.2023).
- UVİN, P. (2001). Reading the Rwandan genocide. *International Studies Review*, 3(3), 75-99.
- WILLIAMS, R. (1993). **Kültür**, Çeviren: Ertuğrul Başer, İstanbul: İletişim Yayınları.
- YÜCEL, Y., & YEDİYILDIZ, B. (1988). Tarih ve kültür. *Erdem*, 4(10), 31-38.

Filmler

- Biz Askerlerdik** (We Were Soldier) (2002). Yönetmen: Randall WALLACE.

Bölüm 8

KÜLTÜR VE KİMLİK: ŞANLIURFA'DAKİ GENÇLER VE KİMLİKLERİNDEKİ KODLAR

Gıyasettin YILDIZ¹

¹ Dr., Harran Üniversitesi, gyildiz2121@gmail.com, 0000-0001-5191-509X

1. GİRİŞ

Sürekli genişleyen küresel toplum derinliklerine indikçe, kültürel dinamikler ve bireysel kimlik arasındaki karmaşık etkileşimi çevreleyen katmanlar daha da artmaktadır. Bu katmanların her biri kimliklerin inşasında ayrılmaz bileşenler olarak ortaya çıkmakta, çeşitli kültürler ve gelenekler arasında bir dizi kesişme noktası olarak biçimlenmektedir. Bu karmaşık bağlantılar, kültürler çeşitliliği oluşmasında önemli bir etken olduğu kadar aynı zamanda farklı kültürel alanlar arasında net sınırlar olan sınırları bulanıklaştırma eğilimindedir. Bu muğlaklıklar içerisinde gençlerin kimlikleri oluşturan unsurların neler olduğu sosyal bilimlerde sıklıkla tartışılmaktadır. Ancak çalışmalar genellikle batı etkisi ve küreselleşme odaklı yapıldığından yerel kültürlere özgün kodlar göz ardı edilmekte ve gençlik kimlikleri ya evrensel bir çerçevede ele alınmakta veyahut alt kültür olarak etkilenerek marjinalleştirilmektedir. Halbuki evrensel bir kimlik tanımlaması geçerli olmadığı gibi tamamıyla marjinal ve hakim kimlikten kopuk bir kimlik tanımlaması mümkün değildir.

Gençlerin kültürün sürekli değişen manzaraları içinde kimliklerini inşa ederken kullandıkları argümanlarının ele alındığı bu çalışmada “Gençlerin kimliklerinde kullandıkları kodların kökenleri hangi faktörler oluşturmaktadır? Gençler, ağırlıklı olarak kültürün hangi bileşenine başvurmaktadır? Kimliklerde kullanılan kodların cinsiyete göre değişkenlik göstermekte midir? Vb. gibi sorulara cevap aranmaktadır. Bu sorulara cevap bulabilmek için öncelikle Türkiye’nin kültürel açıdan zengin bir şehri olan Şanlıurfa’nın farklı toplumsal arka planlar içerisinde kimliğin inşa edilme süreçleri ele alınacaktır. Çünkü Şanlıurfa’nın zengin kültürü gurur ve aidiyet duygusunu beslerken, kendi yollarını çizmek isteyen gençler için zorluklar da yaratabilmektedir. Geleneksel toplumsal cinsiyet rolleri genç erkek ve kadınların bakış açılarını ve isteklerini etkileyebilmektedir. Evlilik, aile ve kariyer seçimleriyle ilgili olarak gençlere yönelik beklentiler vardır. Bu beklentiler, geleneksel alanın ötesindeki olasılıkları keşfetmek isteyen gençler için fırsatları sınırlayabildiği gibi belirli kalıpların içerisine de hapsedebilir.

Gençlerin sahip olduğu kimliklerde önemli bir diğer bileşen de küreselleşmenin Şanlıurfa’nın kültürel kimliği üzerindeki etkileridir. Modern teknolojilerin yükselişi ve yeni fikirlere maruz kalma, gençlerin dünya çapında farklı kültürleri keşfetmesine olanak tanımaktadır. Ancak, yerel kimliği korumak ve küresel dinamikleri kucaklamak arasındaki denge, dikkatli bir değerlendirme yapılmadan aşılması zor bir gerilim yaratmaktadır. Dolayısıyla çalışma boyunca gençlerin hızla küreselleşen bir dünyada kimliklerini inşa ettikleri kodların neler olduğunun anlaşılması elzemdir. Gelenegın korunması ve ilerlemenin teşvik edilmesi arasındaki hassas denge, kültürel çeşitliliğin keşfi ve gençlik enerjisinin kullanılması, gençlerin kültürel çevreleri bağlamında kim olduklarını tanımlamada oynadıkları temel rolü anlama ara-

yışında keşfedilecek ana temalardır. Nihayetinde bu makale, genç bireylerin kültür ve kimliğin bu karmaşık kesişiminde işgal ettikleri benzersiz konumu araştırmaktadır. Bu nedenle kültürel bağlılıkları arasında gezinirken ve sürekli gelişen kültürel manzaranın ortasında kendi kimliklerini oluştururken gençlerin deneyimleri ve bakış açıları inceleyecektir.

2. İNŞA EDİLEN BİR FENOMEN OLARAK KİMLİK

Çok yönlü bir kavram olan kimlik, bireyin benlik duygusuna katkıda bulunan hem ayırt edici hem de paylaşılan özellikleri bünyesinde barındırarak sosyal bilimlerin alanında önemli bir fenomen olarak ortaya çıkar. Bu karmaşık kavram, çeşitli disiplinler, tarihsel dönemler ve teorik yorumların getirdiği farklılıklar kadar şekillenmesinde kişisel ve sosyal faktörler arasındaki etkileşimlerde dâhildir. Bu nedenle Vignoles'e (2018) göre, kimlik doğası gereği kişiseldir ancak aynı zamanda sosyal bağlamların içine gömülüdür ve toplumsal etkilerin yanı sıra bireysel deneyimlerin bir karışımını yansıtır. Licon (2021), kimliği bireysel gerçeklik algılarımızdan türetilen ve doğası gereği hem kişisel hem de sosyal olan boyutları kapsayan bir yapı olarak kavramsallaştırarak bu perspektifi güçlendirmektedir. Bu çerçeveden bakıldığında kimliğin, doğuştan gelen veya sabit bir şey olmadığı, aksine sosyal, kültürel ve tarihsel olarak inşa edilen bir kavram olduğu fikri oluşur.

Bu fikir, milliyet, ırk, cinsiyet ve kişisel deneyimler gibi faktörlerin bireyin kimlik anlayışını şekillendirdiği ve kimliğin akışkanlığı anlamına gelir. Akışkanlığı ve çeşitliliği göz önüne alındığında kimlik; kültür, tarih ve çevre gibi bağlamsal faktörlerin benzersiz benlik algımızı şekillendirmedeki temel rolü akla gelir (Hall & Du Gay, 1996). Bu nedenledir ki Michel Foucault gibi postmodernist düşünürler, kimliği toplumdaki güç ilişkilerinin bir etkisi olarak göreyerek bu kavramı daha da geliştirmiştir. Son yıllarda Anthony Giddens ve Charles Taylor gibi akademisyenler, küreselleşme ve çok kültürlülüğü benlik algımızı etkileyen kritik faktörler olarak ele alarak kimlik kavramı yerine inşa edilmiş kimlik kavramını geliştirmişlerdir.

Kimliğin inşa edilen bir fenomen olarak ele alınması, Parekh (2009) ve Guibernau (1997) gibi akademisyenlerin vurguladığı gibi, bir dizi boyutta işler; kişinin içsel inanç sistemine derinlemesine kök salarken aynı zamanda başkalarıyla olan ilişkilere ve farklı gruplarla olan bağlara kadar uzanan bir örüntü oluşturur. Bu nedenle Berger ve Luckmann'a (2018: 250) göre kimliğin hem oluşumu hem de idamesini içeren sosyal süreçler, sosyal yapı tarafından belirlendiği söyler. Ancak onlara göre bunun tam tersi olarak da bireysel bilinç belirli bir sosyal yapıyı idame ettirebilir, değiştirebilir ve hatta onu yeniden biçimlendirmek suretiyle etkide bulunabilirler. Nihayetinde, kimlik oluşumunun incelikleri, doğrusal bir yapıdan ziyade diyalektik bir süreci yansıtır (Berger ve Luckmann, 2018). Bu da kimliğin çoklu referanslara dayalı olarak inşa edilen bir fenomen olduğunun göstergesidir (Hall, 1997; Yıldız,

2023). Bu nedenle de, aidiyet meselelerine doğal olarak bağlıdır ancak aynı zaman bizi diğerlerinden ayıran benzersiz özellikleri vurgular. Bu kolektif geçerli bir kimlik fenomenini aramak yerine farklı toplumsal yapıların kendisine özgü farklı kimlik tiplerinin olabileceği anlayışını oluşturur. Dolayısıyla gençlik ve kimlik ilişkisinin anlaşılması için içerisinde yapılandıkları alanların anlaşılması gerekmektedir. Bu nedenle bir sonraki başlıkta kültür ve altkültür sistemlerinin kimlikle ilişkisi ele alınacaktır.

3. KÜLTÜR VE ALTKÜLTÜR SİSTEMLERİNİN KİMLİKLE İLİŞKİSİ

Kültür ve altkültür sistemlerin kimlikle ilişkisinin nasıl yapılandığı ele almadan önce kavramsal olarak neye karşılık geldiklerinin anlaşılması gerekmektedir. Çünkü kültürel sistemlerle ilişkili olarak kişisel kimliği anlamaya yönelik insan arayışının izleri eski uygarlıkların ortaya çıkışına kadar sürülebildiği görülmektedir. Başlangıçta kabile toplumlarındaki sosyal roller ve hiyerarşik yapılar üzerine düşünmekle sınırlı olsa da, kimlik oluşumu teorileri zamanla duygular ve arzular gibi içsel unsurları keşfetmeye başlamıştır. Bu geçiş, ulus-devletler ve küresel kapitalizm gibi modern sosyal yapıların ortaya çıkışıyla hız kazanmıştır. Bu durum sosyoloji, antropoloji, psikoloji ve dilbilimi gibi farklı bilimlerde kavramın farklı anlamlarda kullanılabilmesine zemin hazırlamıştır (Bkz: Carey, 1989; Sapir ve Whorf, 1956; Hofstede, 1980). Örneğin Karl Marx kültür kavramına tarihsel materyalizm teorisi aracılığıyla yaklaşmış ve sosyal sınıfların oluşumunun ekonomik güçler tarafından yönlendirildiğini savunmuştur (Williams, 2021). Durkheim (2006), toplumların kolektif bilinç yoluyla sosyal düzen duygusunu nasıl sürdürdüğünü anlamaya odaklanmıştır. Weber (1978), “Verstehen” ya da yorumlayıcı anlayış kavramı aracılığıyla değerlerin, inançların ve fikirlerin toplumları şekillendirmedeki rolünü incelemiştir.

19. Yüzyılda makro bir bakış açısıyla kültür kavramının anlamını inşa eden yaklaşımlardan sonra 20. yüzyılda Erving Goffman, Franz Boas, Clifford Geertz, Talcott Parsons, Pierre Bourdieu ve Anthony Giddens gibi akademisyenler, sosyal yapıların bireysel eylemliliği nasıl etkilediğini ve bunun tersini inceleyerek önceki teorileri genişlettiler. Bu çerçevede çalışmalarını gerçekleştiren Boas (1935), antropolojik açıdan kavrama yaklaşarak tarihsel olarak gelişen, toplumların insanların belirli bir bölgesel veya etnik grupta benimsediği davranış, düşünce, sanat ve diğer unsurların toplamı olarak tanımlar. Goffman’ın (2014) “Gündelik Hayatta Benliğin Sunumu” adlı eserinde ise görünüşte sıradan olan sosyal durumlara odaklanarak, davranışlarımızı ve benlik sunumumuzu şekillendiren mekanizmalar olarak kültürü ele alır. Kültür kavramına genel bir çerçeve oluşturan Giddens (2005) ise kavramın insan davranışlarına yön veren bir bütün olduğu ve bu bütünün bir toplumun sosyal ve kültürel yapılarını belirleyen unsurların bir araya gelmesiyle ortaya

çıktığını söyler.¹ O halde bir sistem olarak kültürü; toplumsal sistemin öğelerinden yola çıkılarak soyutlaştırılmış olan normlar, değerler ve semboller vasıtasıyla insanların toplumsal ve bireysel yaşam alanında olayları, durumları ve iletişim kodlarının göstergelerini nasıl anlamlandıracaklarını ve bireylerin buna uygun yaşam tarzlarını seçmeleri konusunda dayatıcı olan ve zamansal şartlara göre yeniden şekillenebilen örgütlenmiş yapılar olarak tanımlanabilir.²

Altkültür kavramı ise ilk olarak ulusal kültürün bir alt uygulaması şeklinde (Marshall, 2005) tanımlanmıştır. Daha sonra Birmigham Üniversitesinin “Çağdaş Kültürel İncelemeler Merkezi”nin bu alandaki çalışmaları Anthony Gramsci’nin merkez teorisinden hareketle belirledikleri kavramsal çerçeveyi İngiltere de görülen Modlar, Tedler, Dazlaklar gibi gençlik altkültürü inceledikten sonra oluşturmuşlardır. Bu incelemeyle birlikte altkültür; müzik, tarz ve gençlik arasındaki ilişkinin okunması üzerine bir çerçeveye kavuşmuştur. 1990’lı yıllardan sonra post modern dönemle birlikte teorisyenler; hakim kültüre karşı çıkan sınıfsal temsilden ziyade kitlesellenen ve tüketimle kurduğu ilişki nedeniyle de geçici ve kaygan zeminde gençlerin kültürle olan ilişkisini aktaran bir kavram olarak ele almıştır (Yaman, 2018: 12). Elbette bu kavramda kültür kavramı gibi çok farklı anlamlara gelebilecek şekilde kuramcılar tarafından farklı tanımlamalar mevcuttur.

Anthony Giddens (1997: 135), altkültürün yaşlar arasındaki (gençlik-yetişkinlik) farklılıklardan ortaya çıktığını söyler. Giddens’a göre gençlerin, yetişkin toplumdan farklı olarak kendilerine özel değerler, standartlar, beklentiler ve davranış örüntülerine, katılımlar sağladığını ve bu sayede sosyalleştığını ihtiyacını karşıladığını belirtirken, Cohen (1955) ise işçi sınıfından gençlerin orta sınıfın değerlerine yönelik duyduğu özlemden kaynaklandığını söyler. Sınıfların kendisine özgü fırsat yapıları nedeniyle kısıtlı kaynaklara sahip olan gençlerin mevcut statüye karşı muhalif bir tavır sergileyerek altkültür yapılanmasına gittiklerini belirtir (Marshall, 2005). Alt kültür kavramına toplumsal yabancılaşma çerçevesinde yaklaşarak farklı bir boyut getiren O’Hara’ya (2003) altkültürün ortaya çıkışını modern toplumda kendisine yabancılaşan bireyin, yabancılaşmaya neden olan etmenleri fark ederek ve bunları reddeden ve pasif bir direnişten ziyade yıkıcı bir biçimde kendini ifade etme isteği ile ortaya çıkan altkültür gruplarıdır. Hebdige (2004) ise alt-

1 Bu akademisyenler tarafından ortaya konan teorilerin siyaset, kültür, din, eğitim, kolluk kuvvetleri uygulamaları, kamu sağlığı müdahaleleri gibi farklı alanlarda çeşitli pratik uygulamaları olmuştur. Marx’ın teorileri kapitalist toplumlardaki sosyal eşitsizliği daha iyi anlamak için uygulanmıştır. Durkheim’in çalışmaları, farklı toplumlarda sosyal uyum ve birliğe ilişkin kamu politikası kararlarına yön vermiştir. Weber’in yöntemleri, uluslararası ilişkilerde kültürel farklılıkları yorumlamak ve yönetmek için yollar sunmuştur. Goffman’ın teorileri günlük etkileşimlerde, kanun uygulamalarında ve ruh sağlığı müdahalelerinde benlik sunumu çalışmalarını etkilemiştir. Bourdieu’nun kültürel sermaye kavramı, eğitim yoluyla sosyal eşitsizliğin yeniden üretimini daha iyi anlamak için kullanılmıştır.

2 Bu tanım, çalışmanın kültür kavramına yaklaşımını ve benimsediği anlamı oluşturmaktadır.

kültürü egemen kültüre karşı bireyin direnmesi temelinde ele alır. Buna göre altkültür grupları tarzlarıyla toplumsal kültürel sistemin kodlarına karşılık özel kodlarını üreterek ve göstererek, kendi varlıklarının altını çizmektedirler.³ Chris Jenks (2005) ise *Toplumsalın Parçalanışı* adlı kitabında kavramın klasik, modern ve post modern dönemdeki çalışmacıların kavram üzerindeki değerlendirmelerinden faydalanarak gelişim çizgisiyle birlikte altkültür kavramını şu şekilde tanımlar:

Toplumsalı yeniden canlandırmak ve ortaya çıkan kimlik ve farklılıkları ona dahil etmeye çalışmak yerine, onların, altkültürler biçiminde, kolektif kapsamanın sınırlamaları olmadan kendi adlarına konuşmaları sağlanır. Bu nedenle, altkültürler, insanların mesken tuttukları yeni zaman ve yerler olarak ortaya çıkarlar; altkültürler, yeni kimlik kaynaklarıdır; altkültürler, yeni farklılık gösterenidir. Böyle bir kuramsal eylemin sonuçları, ultramodem değildir; gerileyici, nihilist ve tamamen görecedir. Hiçbir siyasa ya da ahlak tarafından savunulmazlar (Jenks, 2005: 190).

Jenks'in ortaya koyduğu bu çerçeve ve sonrasında sorduğu bir takım sorular altkültür ve hangi grupların altkültür oluşturabileceği hakkında ipuçları vermektedir. Jenks (2007:200), altkültür kavramının açıklamada kullanılan en önemli terimlerin kimlik, farklılık ve benlik olduğu söyler. Altkültür gruplarında yer alan bireylerin, hâkim kültürün aksine burada kendilerine yeni kimlikler kazanmaları ve bu kimliklerinin de farklılıklarına yönelik vurgu yapması gruba aidiyet açısından son derece önemlidir. Çünkü toplum ve hâkim kültür içerisinde kendine yer edinemeyen birey, kendisini ifade edeceği yeni bir kimliğe ihtiyaç duymakta ve onu da bu tarz alt gruplarda bulmaktadır. Bu tarz gruplar içerisinde yer alan birey kimliğini müzik, felsefe, giyim, konuşma biçimi ve yaşam tarzı gibi temsil biçimleri vasıtasıyla somutlaştırarak var etmektedir (Ambrose ve Harris, 2012).

Kültür ve altkültür kavramları, bireylerin kimlik üretimleri nedeniyle önemli bir rol oynamaktadır. Bu kavramlar, bireylerin kendilerini tanımlama biçimlerini ve ait oldukları grupları belirleme sürecinde etkili olmaktadır. Bununla birlikte bu kavramlar bir noktada birbirine içkin olduğu söylenebilir. Çünkü kültürel sistemler günümüzde homojen bir şekilde var olmadığı gibi, bünyesinde her biri kendilerine has düşünce dünyası ve eylem tarzı olan

3 Alt kültüre yönelik yaklaşımlardan bazıları değerler, normlar, dil ve gelenekler çerçevesinde bireylerin gerçekleştirmiş olduğu pratiklerin içinde yaşadığı toplumdan ayrılan ve farklılaşan yönüne dikkat çekerken, bazı diğer yaklaşımlar ise sosyoekonomik ve kültürel getirilerinin etkisinin tüm gençlerin yaşamına nasıl yansıdığı üzerine odaklanmışlardır. Bu tanımlamaların dışında kimi zaman suç ve suçla ilişkilendirilen gençlerin oluşturduğu kavram altkültür olarak adlandırılırken, kimi zaman da müzik, giyim tarzı ve konuşma biçimleri altkültürle ilişkilendirebilmektedir (Yaman, 2018, s. 13). Altkültür kavramının düşünsel topografyasının oluşumunda ve gelişim çizgisi göz önüne alındığında çeşitli görüşler olduğu görülmektedir. Dolayısıyla kavramla ilgili anlamsal kargaşa yaşanabilmektedir. Bu sebeple çalışma açısından rehberlik edeceği düşünülen ve kavram üzerinde yapılan yorumlamaları eleştiriye tabi tutarak kendi kavramsal çerçevesini oluşturan Chris Jenks'in altkültür tezinden faydalanılacaktır.

çeşitli alt grupları barındırmaktadır (Jenks, 2007: 22-23). Bu gruplar, hâkim kültürün insanları toplumsallaştırmada kullandığı normları, değerleri, sembolleri referans alarak bunları kendilerine özgü şekillerle yeniden kodlayarak grubun yapısına uygun düşünüş biçimlerini, konuşma dilini, tutum ve davranış kalıplarını geliştirerek hâkim kültürden farklılaştırmaktadırlar (Mars-hall, 2005:16-17).

Alt kültürü oluşturan bu farklılıklar aynı zamanda kültürün sistem haline gelmesinde de önemli bir rol oynar (Hooks, 1989). Çünkü altkültür gruplarının gerçekleştirdiği farklılaştırma eylemi aynı zamanda hakim kültürde yeni bir kültürel üretimin de ortaya çıkışının zeminini oluşturmaktadır. Bu zemin hem farklılıkların bir arada var oluşuna imkan verir hem de farklıların bir arada varlıklarının sürdürülmesi sayesinde belirli bir düzene sahip sistemin inşa edilmesi sağlanır (Gelder, 2005). Bu sistem, aynı zamanda bireylerin dünya görüşlerini, değerlerini, davranışlarını, beğenilerini, tercihlerini ve hatta düşüncelerini şekillendiren belirli bir toplumsal alanda belirli bir toplumsal grubun sahip olduğu bilgi, anlam ve değerler bütününe karşılık gelir (Bourdieu, 2006, s44; Gelder, 2005). Dolayısıyla toplumsala entegre bir düzen sistemi olduğu kadar aynı zamanda bir kimlik üretim sistemidir (Berger ve Luckmann, 2018). Bu düzen sisteminin anlaşılması için ise çeşitli yöntemler kullanılmaktadır. Bir sonraki başlıkta bu yöntemlerin neler olabileceği ve hangi yöntemin çalışmanın konusuyla bağlantılı olarak kültürel sistemler ile kimlik arasındaki örüntüleri ortaya çıkarmasında tercih edileceği ele alınacaktır.

4. YÖNTEM

Sosyal bilimler saha çalışması, sıklıkla kullanılan bir araştırma yöntemidir. Bu yöntemdeki amaç, araştırmacının gerçek dünyadaki insanlarla doğrudan etkileşim kurarak veri toplamaktır (Bernand, 2006). Araştırmada verilerin nasıl toplanacağı ise tercih edilen metoda göre değişkenlik gösterebilmektedir. Araştırmada kullanılacak metod, araştırmacının konusuna, yaklaşımına ve amacına bağlı olarak değişebilmektedir. Bununla birlikte araştırmaya ayrılacak olan zaman ve sahip olunan kaynak gibi faktörlerde hangi yöntemin tercih edileceğini etkileyebilmektedir. Araştırma, olgular arasında neden sonuç ilişkisine dayalı olarak bir sonuca ulaşmak için kısa sürede ölçülebilir istatistiksel veriler elde etmeyi amaçlamakta ise nicel araştırma metodu tercih edilir (Creswell, 2017: 5). Bu metod ile gerçekleştirilen araştırmalarda sıklıkla anket, gözlem, deneysel çalışma ve son dönemlerde yaygınlaşan veri madenciliği teknikleri kullanılmaktadır (Kothari, 2004). Ancak araştırma, belirli bir konuda derinlemesine anlayış sağlamak için bireylerin düşüncelerini, duygularını ve deneyimlerini derinlemesine anlamasına odaklanmakta ise nitel araştırma metodunu tercih etmesi en uygun olandır (Denzin & Lincoln, 2011: 4). Çünkü nitel araştırma, araştırmacının insan davranışını daha derinlemesine anlamasına ve açıklamasına olanak tanıyan ve verilerin doğal

ortamlarında toplandığı bir araştırma yöntemidir (Cohen, Manion ve Morrison, 2018:5).

Sosyal bilimler alanında sıkça kullanılan bu yöntem, araştırmacının doğal ortamda gerçekleştirdiği saha çalışmasında yüz yüze görüşmeler, odak grup görüşmeleri, gözlem, katılımlı gözlem, belge analizi, vaka çalışmaları gibi bir dizi veri toplama ve analiz tekniklerini kullanarak gerçekleştirilir (Patton, 2021: 32). Bu yöntem, belirli bir konu hakkında derinlemesine bir kavrayış sağlamayı amaçlar ve genellikle insan davranışının anlaşılmasını ve açıklanmasını hedefler. Bu araştırmanın da amacı, kültür ve kimlik arasındaki ilişkiyi gençlerin deneyim ve bakış açılarından hareketle anlamaya hedeflediğinden nitel araştırma metodu tercih edilmiştir. Seçilen metoda bağlı olarak gerçekleştirilecek olan saha çalışması fenomenoloji, etnografya, durum çalışması ve vaka çalışması gibi farklı desenler kullanılabilir (Agar, 1980; Moustakas, 1994). Ancak Şanlıurfa çok boyutlu yönleri olan bir şehir olduğundan kapsamlı ve bütünlüklü bir bakış açısı yakalamak için bulguların geçerliliğini ve güvenilirliğini sağlayan çeşitli veri toplama yöntemlerini dahil etmek esastır. Bu nedenle bu çalışmada Etnografi ve fenomenoloji desenleri bir arada kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Etnografi ve fenomenoloji saha araştırması tasarımına derinlik ve ayrıntı katan bu türden iki desendir. Bu incelenen konu hakkında zengin içgörüler sağlayacağı gibi kullanımlarını ve önemlerini anlama konusunda keşfedicidir (Creswell, 2013).

Etnografi, gözlem, katılım, görüşme ve eser analizi yoluyla toplumları bütünlükleri içinde anlamayı gerektiren antropolojik geleneklerden ortaya çıkmıştır (Yahşin, 2019). Saha araştırma projeleri için birkaç nedenden ötürü büyük değer taşımaktadır. İlk olarak, araştırmacıların kendilerini yerel uygulamalara kaptırmalarına yardımcı olur ve insanların yaşamlarında gömülü olan nüanslı anlamları kademeli olarak çözmeleri için bir mercek görevi görür. Değerler, normlar, ritüeller, sembolizmler ve bilişsel sistemler arasındaki bu tür karşılıklı ilişkileri içeriden bir bakış açısıyla kabul ederek etnografi, yüzeysel yapılardan sıyrılan bilgi katmanlarının ortaya çıkarılmasına yardımcı olur. Kabul edilen bir diğer değer de etnografinin natüralist sorgulama yoluyla betimlemeler sunma becerisidir. Araştırmacılar, gündelik faaliyetlerini sürdüren muhataplarıyla sürekli etkileşim halinde olarak, sorgulamalarının merkezinde yer alan kritik olayları veya dönüm noktalarını tespit ederken düşünümüllüğü benimseyebilirler. Dahası, bu yöntem, hassas konuların veya gizli kültürel senaryoların açığa çıkarılmasına daha fazla katkıda bulunabilecek güvenilir bir yakınlık kuar (Kathari, 2017; Erduyan, 2021).

Fenomenoloji, nitel saha araştırması hedefleriyle uyumlu tamamlayıcı bir strateji sunar. Öncelikle bireylerin öznel deneyimlerine ve belirli zaman-mekân bölümlerine dayanan algılarına odaklanır (Smith & Osborn, 2003) Araştırmacılar, fenomenolojik mercekleri saha çalışması tasarımına dahil ederek, farklı uyaranlara yanıt olarak ortaya çıkan ve farklılaşan dene-

yimin özünü keşfedebilirler. Fenomenolojinin göze çarpan bir yönü, katılımcıların anlatılarına ses verme konusundaki ısrarı ve onların dünya görüşlerini oluşturan duyguları, sembolizmi, anlamları ve olgusal yönleri vurgulamasıdır (Moustakas, 1994) Araştırmacıların önyargularını ve ön kabullerini paranteze almalarını gerektirerek ortak anlayış ve empatik etkileşimlerin yolunu açar. Fenomenolojinin dikkate değer bir diğer özelliği de öznel olguların altında yatan güç, kimlik, iletişim veya dönüşüm dinamiklerini ortaya çıkarma kapasitesidir. İnsan bilincine ve anlam yaratmanın mikro süreçlerine yaklaşılarak, araştırmacıların makro analizler tarafından sıklıkla gözden kaçırılan kalıpları fark etmelerini sağlar. Dolayısıyla etnografi ve fenomenolojinin saha araştırmalarındaki rolüne ilişkin fikrinden yola çıkarak, her iki desenin birlikte kullanılmasının bilgi üretimi için geniş fırsatlar sunacağı düşünülmektedir. Saha araştırmacıları, insan deneyimlerinin çok boyutluluğunun yanı sıra bunların içine gömülü olduğu sosyokültürel dokuyu da kabul ederek, çalışmaları için daha kapsamlı bir ampirik zemin oluşturabilirler.

Ayrıca, saha araştırmalarında etnografya ve fenomenolojiyi entegre etmek, insan davranışının, kültürünün ve deneyimlerinin karmaşıklığının daha zengin ve bütüncül bir şekilde anlaşılmasını sağlar. Etnografi, kültürel bağlamlara derinlemesine bir dalış sağlayarak sosyal dokuya ve karmaşık anlamlar ağına dair içgörüler sunarken, fenomenoloji bireyin yaşadığı deneyimlere ve bu deneyimlerin daha geniş kültürel ortam tarafından nasıl şekillendirildiğine ışık tutarak onu tamamlar (Moustakas, 1994). Böylelikle araştırmacıları makro düzeydeki kültürel bağlam ile bireylerin mikro düzeydeki deneyimleri arasında sürekli bir diyalog kurmaya teşvik eder. Toplumsal yapılar ile bireysel öznellikler arasındaki etkileşimi ortaya çıkararak kolektif olan ile kişisel olan arasındaki boşluğu doldurmayı sağlar. Bu perspektifle araştırma Ocak- Şubat ayları arasında katılımlı gözlem ve yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Yaklaşık 2 ay süren katılımlı gözlem süreci Eyyübiye, Haliliye ve Karaköprü ilçelerinde yer alan mahalle ve semtlerde gerçekleştirilmiştir. Gözlem sürecinde veriler elde edildikçe görüşmeler için sorular oluşturulmuş, 10 kişilik pilot görüşmeler yapıldıktan sonra asıl görüşmeler gerçekleştirilmiştir.

Gerçekleştirilen görüşmeler 20-40 dakika arasında sürmüş ve ortalama 25 dakika sürmüştür. Görüşme süresince izin alınarak ses kaydı alınmış, ses kaydının alınması kabul etmeyen katılımcılara ilişkin görüşme notları tutulmuştur. Bu nedenle görüşme süreci bazen planlanandan fazla uzun sürmesine neden olmuştur. Görüşme süresindeki değişken uzunluğunun diğer nedenleri ise katılımcının konuyu kavrayışı, eğitim geçmişi ve konuşmayı uzatma eğilimi gibi faktörler olarak sıralanabilir. Görüşmeler, Şanlıurfa ilinin merkez ilçelerinden olan Haliliye ve Eyyübiye ilçelerine bağlı Bahçelievler ve Süleymaniye mahallelerinde ikamet eden 18-24 yaş arası kadın ve erkek katılımcıları kapsamaktadır. Görüşmeler de bu iki mahallenin seçilmesinde-

ki sebep Şanlıurfa'nın geleneksel yaşam tarzını ve kültürü halen sürdüren bir anlayışın hakim olmasıdır. Yaşları 18 ile 24 Aralığında değişen katılımcılar, hem erkek hem de kadınlardan oluşan bireylerden rastgele örneklem tekniği kullanılarak seçilmiştir. Bu teknik, nüfusun daha geniş bir temsilini yakalamak için kullanılmıştır. Elbette araştırma tasarımı ve kullanılan teknikler getirdiği avantajlarının yanı sıra belirli dezavantajları ve sınırlamaları da içerdiği yaygın olarak kabul edilmektedir (Given, 2021:21). Bu özel çalışma da tasarımından metodolojisine ve uygulanan saha yapısından kaynaklanan çeşitli kısıtlamalarla karşı karşıyadır. İlk olarak katılımcıların homojen bir gruptan seçilmesi genel araştırma tasarımı ve metodolojisine uygunluğu nedeniyle. İkinci olarak, alt ve üst yaş sınırlarının sırasıyla 18 ve 24 olarak belirlenmesi, genç yetişkinler olarak sınıflandırılan ilgili bir yaş demografisine odaklanırken gönüllü katılımı da sağlamaktadır. Bütün bu sınırlılıklar ve kısıtlılıklar çerçevesinde araştırma için toplamda 50 kişiye ulaşılmış, kabul eden 40 kişiyle görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Ancak daha sonra, görüşme sürecinde yaşanan kesintiler veya bazı katılımcıların yetersiz ve yüzeysel yanıtlar vermesi nedeniyle yalnızca 32 katılımcıdan elde edilen veriler geçerli kabul edilip, deşifre edilmiştir. Dolayısıyla elde veriler sahada araştırmacının aldığı gözlem notları ve deşifre edilen metinlerdir.

Veriler, tematik analiz tekniği kullanılarak çözümlenmiştir. Tematik analiz, toplanan verilerdeki örüntülerin (temaların) tanımlanması, analiz edilmesi ve raporlanmasını içeren nitel araştırmalarda yaygın olarak kullanılan bir yöntemdir (Braun, 2006). Potansiyel olarak zengin ve ayrıntılı, ancak karmaşık bir veri açıklaması sunabilen esnek ve kullanışlı bir araştırma aracıdır. Bu analizde tekniğinde, temaların nasıl oluşturulduğu ve yorumların nasıl yapıldığı konusunda şeffaf olmak önemlidir (Misra & dey, 2022). Çalışmada ortaya çıkan temalar saha verilerine dayalı olarak inşa edileceği gibi hazır temalar da kullanılabilir. Burada önemli olan husus temanın araştırmacının sorduğu sorulara cevap vermesidir. Bu çalışmada her iki yöntem birlikte kullanılarak sentezlenmiştir. Diğer bir ifadeyle kültür ve kimlik gibi hazır temalar alanın yapısına uygun olarak yapılandırılmıştır. Tematik analizde önemli olan bir diğer hususta yalnızca kodlama ve temaların belirlenmesi ile ilgili sürecin şeffaf bir şekilde aktarımı değil, aynı zamanda bu temaların yorumlanması ve anlamlandırılması ve bu sürecin okuyucuya açıklanması ile de ilgilidir. Araştırmacının, yorumlarının verilere dayandığını göstermesi gerekir (Kiger ve Varpio, 2020). Bunu gerçekleştirmek için araştırmacı sıklıkla alandaki gözlemler veya görüşme alıntılarına başvurur.

4.1. Demografik Bilgiler

18-24 yaş aralığında bulunan 15'i kadın ve 17'si erkek katılımcıdan oluşmaktadır. Katılımcıların cinsiyet oranları birbirine yakın seçilirken sosyo-ekonomik seviyeleri de iki kişi haricinde alt gelire sahip gruptan oluşmaktadır. Katılımcı profili Şanlıurfa'nın genel eğitim seviyesinin üstünde bir eğitim dü-

zeyine sahiptir. Eğitimin cinsiyetlere göre dağılımlarına bakıldığında kadınların çoğunluğu lise düzeyinde bir eğitime sahipken erkekler en az ortaokul düzeyinde bir eğitim seviyesine sahiptir. Ayrıca katılımcıların neredeyse yarısı halen eğitim sürecine devam ettiğini belirtmiştir. Bu durum araştırmanın yapıldığı gün saat ve araştırma sorularına verilen cevapların yeterliliği doğrultusunda geçerli olarak kabul edilen görüşmeler doğrultusunda şekillendiği belirtmek gerekir. Grubun bu şekilde yapılanmasındaki sebep ise bir yandan homojen grup oluşturulmaya çalışılmış öte yandan gençlerin çeşitlilikleri yakanmaya çalışarak genel bir profil oluşturma gayesi nedeniyledir.

5. BULGULAR

Şanlıurfa'nın zengin kültürel manzarası hakkında keşfedici olan bu süreç, farklı kültürlerin hayata dair nasıl alternatif bakış açıları sağlayabileceğine dair değerli bilgiler sunduğu anlaşılmaktadır. İç içe geçmiş tarihlerin bir topluluğun kimliğini nasıl şekillendirdiğine ilişkin bilgi aktardığı gibi kültürün akışkan ve sürekli gelişen bir varlık olduğunun da doğrudan kanıtlarını sunmuştur. Bu keşfedici yolculuktan sonra eldeki verilerden iki temaya ulaşıldı. İlk tema Şanlıurfa'nın zengin kültürel dokusuna dair gözlemlere ve daha önceden yazılmış kaynaklar birlikte ele alınarak kimliği inşa eden unsurlar hakkında bilgiler içermektedir. Bu kimliği inşa eden unsurlar hakkında daha derin bir kavrayış oluştururken aynı zamanda farklı toplumsal yapılarıdaki kültürün farklı unsurlardan oluşan bir yapı olabileceği ile ilgili bir anlayışı da oluşturmaktadır. İkinci tema ise bu kültürde yer alan gençlerin kendilerini, kimliklerini kullanırken kullanmış oldukları kodlar ve bunların yerel kültürel anlamların neler olduğuna ilişkin bilgileri içermektedir.

5.1. Şanlıurfa'nın Mozaik Kültürü: Kimliklerin İnşasındaki Kodlar

“Peygamberler Şehri” olarak anılan Şanlıurfa, Türkiye'nin güneydoğusunda yer alan tarihi ve kültürel zenginlikleriyle öne çıkan bir şehirdir. Bu büyüleyici şehir, yüzyıllar boyunca çeşitli medeniyetlerin izlerini taşımış ve kendine özgü mozaik bir kültür geliştirmiştir. Ancak, her çok katmanlı toplumda olduğu gibi Şanlıurfa'da da çeşitli gruplar her zaman uyum içerisinde bir arada yaşamamıştır. Değişen siyasi manzaralar ve dış baskılar nedeniyle iç içe geçmiş etnik gruplar arasında yaşanan tarihsel çatışmalar, şehirdeki uyumun sürdürülmesini zorlaştırmıştır. Bu nedenle şehir, sürekli olarak mevcut nüfusun inanç ve uygulamalarını şekillendiren bu kültürler için bir eritme potası işlevi görmüştür (Yıldız, 2023). Bu şehrin çok çeşitli kültürleri barındırmasına rağmen, dışarıdan bakıldığında homojen bir görünüm sunmasına neden olmuştur. Bu da Şanlıurfa'yı ve insanlarını tek bir kimlik tipinde tanımlamaya itmekte ve buradaki kimliği oluşturan farklı kültürel kodların tespit edilmesini zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla şehrin kültürel yapısını anlamak için içindeki unsurların dikkatle ele alınması ve bunların kültürel yapıyla ilişkisinin ortaya konulması gerekir. Zira kültürel yapıyı oluşturan

unsurların anlaşılmasından kimliği oluşturan bileşenlerin tespiti ve kimliği anlaşılması mümkün değildir.

Öncelikle, Şanlıurfa Araplar, Kürtler, Türkler, Ermeniler, Süryaniler ve hatta eski bir Arami nüfusunun kalıntıları gibi çok sayıda etnik kökene ev sahipliği yapmaktadır (Sarp, 2016; Yetmiş, 2020). Kültürlerin bu kritik bir araya gelişi, bölgeye benzersiz bir lezzet katmakta; her gruba özgü sayısız lehçe, yemek tarifi, giyim tarzı, gelenek ve dini uygulamaya yol açmaktadır. Geleneklerin bu uyumlu karışımı, bireylerin kendilerini birden fazla katmanla özdeşleştirebildikleri ancak yine de kendi atalarıyla güçlü bir bağ hissettikleri yorgan benzeri büyüleyici bir topluluk yaratmıştır. Bu konu daha derinlemesine incelediğinde, yüzyıllar boyunca bu şehrin kültürünü şekillendiren kolektif (ancak farklı) deneyimlerin gerçekleştiği görülmektedir. Kentin tarihi, Şanlıurfa'nın mirasında silinmez izler bırakan Sümerler, Akadlar, Hititler, Babiller ve Asurlular gibi eski uygarlıklara kadar uzanmaktadır. Bu izlerin görünen somut örnekleri ise birçok tarihi cami, medrese, han ve çarşı şeklinde bulunmaktadır. Özellikle Rızvaniye Camii, Şanlıurfa Kalesi gibi yapılar, şehrin hem tarihini yansıtmakta hem de geçmiş kültürler hakkında göndermede bulunmaktadır. Ancak bu şehrin tarihi kökenlerine ilişkin en çarpıcı örnek 12000 yıllık geçmişi ve dünyanın en eski tapınağı olarak kabul edilen arkeolojik bir alan olan Göbekli Tepe'ye ev sahipliği yapmasıdır (Güler, 2022). Bu örnekler bakıldığında her bir kültürün, çağlar boyunca kente bıraktığı izlerin birer yansıması ancak aynı zaman farklı kültürlerin bir arada gösterdiği inanılmaz azim ve uyum yeteneğinin bir kanıtı olarak işlev görmektedir. Bu Şanlıurfa'nın çok yönlü anlatısının senaryolaştırılmasında hayati bir rol oynadığı gibi çoklu yüzlere sahip olduğunun da bir göstergesidir.

Örneğin, Hz. İbrahim'in ateşe atıldığı söylenen yer olan Balıklıgöl, Şanlıurfa'nın Müslümanlar, Yahudiler ve Hıristiyanlar gibi çeşitli dini toplulukları için hayati bir dini mekândır (Sönmez ve Akgül, 2013). Her grup bu mekânı, ortak hikâyelerin ve tarihlerin uzandığı bir mihenk taşı olarak görmektedir. Bu yerin Şanlıurfa'nın kültürel mirasında önemli bir mihenk taşı olması, kent sakinleri ve onların kimlik duyguları üzerinde derin bir etki bırakmıştır. Öyle ki Şanlıurfa'da birçok kişinin adının İbrahim veya Halil İbrahim olması da bu durumla bağlantılıdır. Bu nedenle Balıklıgöl ile ilgili birbirinden farklı çokça efsaneye şahit olunabildiği gibi güçlü bir inanç sembolü olarak hizmet ettiği görülmektedir (Kurtoğlu, 2008). Bu doğrultuda bir diğer örnek ise dil konusunda verilebilir. Resmi dil olarak konuşulan Türkçenin yanı sıra diğer Kürtçe ve Arapça gibi birçok dil de topluluklar arasında akıcı bir şekilde konuşuluyor (Aydın, 2021). Bu dilsel zenginlik, kimliklerin dil temelinde nasıl iç içe geçtiğine dair bir gösterge olarak okunabilir. Ayrıca, Şanlıurfa Yemek ve Kültür Festivali gibi kültürel etkinlikler bu geleneklerin korunmasında önemli bir rol oynamaktadır. Bunların yanı sıra, bölgede yaygın olan geleneksel kıyafet kodları ve külünçe gibi yerel mutfaklar da Şanlıurfa'nın kimliğinin

ayrılmaz bileşenlerini oluşturmaktadır. Bu unsurlar yalnızca geleneklerin kent gençliğinin gündelik yaşamı üzerindeki etkisini yansıtmakla kalmıyor, aynı zamanda kentin zengin kültürel mirasının da altını çiziyor. Bu nedenle şehir her ne kadar kültürler için bir eritme potası görevi görsün de içerisinde barındırdığı çeşitlilik, dil de dahil olmak üzere Şanlıurfa'daki günlük yaşamın çeşitli yönlerinde kendisini göstermektedir. Ancak çeşitlilik kadar baskın gelen ve Şanlıurfa'nın kültürel yapısı şekillenmesinde önemli bileşenler olarak var olan kurumlarda mevcut olduğunu belirtmek gerekir.

Şanlıurfa'nın kültürel yapısını belki en önemli bileşeni olarak din ön plana çıkmaktadır. Nitekim dinin günlük yaşamın şekillenmesinde oynadığı rol, İslam'ın toplumsal değerler için baskın bir temel olması ve siyasi konjonktürler yapının da benzer argümanlara sahip olması Şanlıurfa'da kültürel kimliğin şekillenmesinde dinin oldukça önemli bir etken olmasını sağlamıştır. Bu durum insanların dini ritüelleri yerine getirmede, günlük giyinme biçimlerinde ve bayramları kutlama biçimlerinde açıkça görülebilmektedir. Din kurumlarıyla iç içe geçmiş pratiklere ve normlara sahip olan bir diğer baskın yapı ise aşiretlerdir. Öyle ki aşiretler; sınıf, dil ve etnik köken olarak Şanlıurfa'nın mozaik kültürün oluşmasında ve halen varlık sürdürülmesinde belirleyici bir konumdadır. Ancak aşiretler aynı zamanda Şanlıurfa'nın homojen bir görünümde olmasının da belirleyicisidir. Çünkü her sınıf, dil ve etnik kökene dair çeşitlilik sağlasa da kullanmış olduğu söylemler ile din kurumunun temsilleri olarak bölgede var olan tarikat ve cemaatlerin söylemleriyle birbiriyle örtüşecek şekilde varlık göstermektedir. Bu durum muhafazakâr ve eril bir görünüm şehrin yapısında baskın bir karakter kazandırmıştır. Bu nedenle cinsiyetler arası tanımlamalar daha net ve belirgindir. Dolayısıyla Şanlıurfa, kültürel miras ve geleneğin genç nüfusunun kimliğini şekillendirmede önemli rol oynadığı bir şehirdir. Bu bağ, dini törenlerden sosyal adetlere kadar nesiller boyunca aktarılan çeşitli uygulamalarda derin köklere sahip olduğu söylenebilir (Yıldırım ve Turan, 2012; Dalkılıç ve Nabikoğlu, 2020). Elbette Şanlıurfa'nın kültürel yapısını oluşturan geçmişteki gelenekleri kadar tüm dünyayı saran küreselleşmenin getirdiği değişimlerin etkilerinin de yansıdığı görülmektedir. Küreselleşmeyle birlikte şehirde en bariz görülen değişim modern yapılar ve eski yapıların bir arada bulunduğu çarpık görünümdür. Bu çarpık görünüm dil, yemek, giyim kuşam, cinsiyetler arası mesafe ve inançlara ilişkin farklı görünümler inşa ettiği gibi belirgin ve net olan görünümlerde de kırılmalar meydana getirdiği görülmektedir. Bu nedenle Şanlıurfa'ya özgü bir üslubu sürdürmeye ya da yeniden ortaya koymaya yönelik bir mücadele girişimlerine şehir sahne olabileceği gibi tamamıyla modern kültürün benimsendiği ve kimliğin buradaki unsurların etkisinde biçimlendiği görülebilmekte veyahut bunların sentezlenerek bir arada kullanıldığı/ dengelendiği örneklerle rastlanabilmektedir. Dolayısıyla küreselleşmenin şehirde kültürel çeşitliliği sağlayan din, etnik köken, dil, giyim kuşam ve yemek kültürü gibi unsurlarda önemli

kırılmalar medyana getirdiği söylenebilir.

Özetle, Şanlıurfa'nın mozaik kültürü ve bölgesel kimliği oldukça çeşitli faktörlerden beslenerek şekillendiği söylenebilir. Eski geleneklerin bugün halen izlerine rastlanılabileceği gibi modern dünyanın farklı pratikleri ve ritüellerinde varlıkları belirginleşmeyle başladığı görülmektedir. Bu nedenle Şanlıurfa'nın mozaik kültürü karmaşık çeşitliliği gözler önüne sermekte ve geçmiş dönemin günlük yaşamı şekillendiren dini inançlar ve sosyal normlar hakkında fikir verdiği gibi modern zamanın günlük endişeleri ve değişen sosyal normları hakkında bilgi vermektedir. Bu Şanlıurfa'nın "mozaik kültür"ü sadece bölgesel tanımlamanın bir sembolü olarak değil, aynı zamanda Şanlıurfa'yı şekillendiren geçmiş ve gelecek arasındaki somut bir bağlantısını göndermede bulunmaktadır.

5.2. Şanlıurfalı Gençlerin Kimliklerindeki Kodlar

Kültürel nüansların inceliklerinin ele alındığı bu bölüm, Şanlıurfalı gençlerin kimliklerinde yer alan kodları oluşturan bileşenlerin kökenlerine ilişkin bilgiler yer almaktadır. Gençlerin kimliklerindeki kodların ortaya çıkması için katılımcılara "kendinizi nasıl tanımlarsınız?" sorusuna yöneltilmiş ve elde edilen cevaplardan iki farklı alt temaya ulaşılmıştır. Bu alt temalar; bireyin kendi deneyim ve duygularını ön plana çıkardığı kimliklerindeki kişisel etkiler teması ile roller, ilişkiler ve kültürel öğeler çerçevesinde kimliğini inşa eden unsurların ön plana çıktığı sosyal yapı temasıdır. Söz konusu alt temalar Şanlıurfa'nın sosyokültürel dokusundaki iletişimleri, ilişkileri ve karar alma süreçleri üzerindeki etkisinin farkına varılması açısından oldukça önemli ipuçlarını barındırmaktadır. Ancak bu alt temaları ele almadan önce katılımcıların genel profili hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

Görüşmeye katılan katılımcılar, hem muhafazakâr hem de seküler görünümlere sahip kişilerden oluşmakla birlikte genel olarak Şanlıurfa'da baskın görünüm muhafazakârlıktır. Bu durum farklı kimlik yapılarına sahip olan gençlerin kimliklerini özgür bir şekilde sergilemelerine engel teşkil edilmektedir. Bu nedenle oldukça çeşitli kültürlerle sahip bir kente kimliklerin birbirine çok benzer yapıda görünmesi şaşırtıcı değildir. Ancak bu gençlerin sahip olduğu kimliklerinin yegâne belirleyicisinin Urfa'nın sosyal yapısı olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü gençlere sorulan soruya verdikleri cevaplar, farklı nitelikteki kimliklerin varlığına ilişkin önemli ipuçlarını barındırmaktadır.

Gençler kendilerini duygusal, neşeli, sınırlı, sabırlı, şüpheli, inatçı ve hiperaktif olmak gibi çeşitli kişilik özellikleriyle tanımlamaktadırlar. Kendileri bu özelliklerle tanımlayan gençlerden bir kısmı daha çekingen ve özgüvensizken, diğerleri daha sosyal ve özgüvenlidir. Ancak yaşam tarzı ve ilgileri konusunda çoğu aktif bir yaşam tarzına sahip olduğu görülmektedir. Farklı ilgi alanlarına sahip olmalarına rağmen, genellikle kendilerini müzik, moda

veya spor gibi alanlarına daha fazla ilgileri olduğunu belirtmişlerdir. Sosyal ve politik tutumları çeşitlilik göstermekle birlikte bir kısmı kendisini milliyetçi ve Atatürkçü olarak ifade ederken, diğerleri daha pasif veya önyargısız bir tutum sergilemiştir. Görüşmeciler genellikle geleceğe dair umutlarını ve hedeflerini dile getirirse de ekonomik zorluklar ve ülkenin genel durumu nedeniyle hayallerini gerçekleştirme konusunda endişelidirler. Özetle, her bir bireyin kendine özgü deneyimleri ve bakış açıları, bu genel profili şekillendiren çeşitli faktörler getirdiği görülmektedir. Ancak bütün ifadeler bir araya getirildiğinde yukarıda da belirtildiği gibi iki baskın tema ortaya çıkmaktadır. Bu temalar arası ilişki ise diyalektiktir. Çünkü bireyin kişisel etkisin ön planda olduğu temada sosyal yapının da etkisi görülmekte ve buna ilişkin öğeler belirleyici olabilmektedir. Bunun tersi de aynı şekilde geçerlidir. Bununla birlikte anlamlı bir bütün ve bir akış içerisinde ilerlemek için öncelikle sosyal yapının etkileri ele alınacak daha sonra kişisel deneyimin etkilerine yer verilecektir. Bu nedenle bir sonraki başlıkta bu tema altında bütünleşen verilerin analizlerine yer verilecektir.

5.2.1. Toplumsal Roller ve Sosyal İlişkiler İçerisinde İnşa Edilen Kimlikler: Sosyal Yapının İzlerini Keşfetmek

Kişilerin veya grupların yaşam tarzlarında, ilişkilerinde ve kimliklerinin inşa edilmesinde sosyal yapı çeşitli yönlerden etkileri olabilmektedir. Bu etkilerin izleri takip edildiğinde kimi zaman kişiyi belirli rollere hapseden kimlik kalıplarında kimi zaman da sosyal etkileşim ve iletişim anındaki davranış tutumlarla sınırlayan normlarla kimliğin bir parçası haline geldiği görülebilmektedir. Örneğin kadınlık ve erkeklik kimlikleri ataerkil bir düzen içerisinde oldukça net bir şekilde belirlenmiş olduğu kabul edilmektedir. Ancak bireyin dahil olduğu sınıf, eğitim düzeyi ve statü farkları bu sınırları muğlaklaştırabilmektedir (Şenol ve Yıldız, 2021). Dolayısıyla bu izler, çeşitli örüntüler içerisinde bir araya geldiğinden oldukça grift bir formda bulabilmektedir. Bununla birlikte günümüz dünyasında kişilerin birden çok fazla kimliğe sahip olması da bu durumu daha da zorlaştırabilmektedir. Bu doğrultuda Şanlıurfa'da yaşayan gençlerin kimliğindeki bir bileşen olarak ön plana çıkan yapının en önemli etkileri toplumsal roller ve sosyal ilişkiler alanında çıktığı görülmektedir:

Arkadaşlık kurmayı seven birisiyim. Kadınlardan biraz utanırım. Kimseyi üzmemeye çalışırım saf kalpli biriyim. Çevresine karşı faydalı olmaya çalışan biriyim” (EG10 19, Lise). Kişi arkadaşlık ilişkilerine önem vermekle birlikte yardımsever ve empatiye sahip olması da hem kişisel karakterinin bir yansıması hem de toplumun bir değer anlayışına karşılık geldiği söylenebilir. Benzer şekilde kişinin kadınlara karşı biraz utangaç olduğunu belirtmesi, cinsiyetlere ilişkin belirli duygusal deneyimlere işaret ettiği gibi Urfa'daki toplumsal normlarla da bağlantılı olabilmektedir. Çünkü kadın ve erkeğin gündelik hayat alanında iletişim ve etkileşimleri çok fazla düzenlemeye tabidir (Yıldız,

2019). Bu düzenlemeler, kişilerin hem karşı cinsle olan ilişkisini kısıtlamakta hem de birçok duygusal deneyimin olumsuz sonuçlanmasına neden olmaktadır. Özellikle alt sınıfta yer alan ve statüsü düşük bireyler de bu duruma ilişkin çokça örneğe rastlanabilmektedir. Bu nedenle kişi cinsiyet rollerine uygun bir karakter biçimini inşa etmek zorunda kalabilmektedir:

“Çok merhametli, iyi kalpli biriyim. Biraz saf ve çok özgüvenli değilim ama sadakatli biriyim” (KG22 18, Lise). Bireyin iç dünyasının bir yansıması olarak çıkan bu özellikler, kişisel olduğu kadar toplumsaldır. Kadınların özellikle “saf, merhamet ve sadakatli” gibi nitelermeler ataerkil düzenin baskın olduğu toplumlarda beklenen karakter özellikleridir. Bu durum bir başka katılımcı tarafından da “Kalbi temiz ve hayvan sever biriyim” (KG24 18, Lise) ifadeleriyle de doğrulanmıştır. Kadınların kimliklerinde yer alan bir diğer durumda “uyumlu” biri olduklarını belirtmeleridir. Bir kadın katılımcı tarafından “Ben çok sosyal bir insanımdır her aktiviteyi neredeyse uygularım. Yapısal bir insanım. Aşırı duygusalım” (KG20 22, Lisans) ifadeleriyle aktarılan bu durum benzer şekilde kendisine dayatılan toplumsal rollerle doğru orantılı olarak inşa edilmiş olan kimliğin yansımalarıdır. Nitekim katılımcının toplumsal cinsiyet rolleri gereği çok fazla saldırgan ve istenmeyen bir görünümde olmak yerine uyumlu bir profil çizdiği belirtmesi de bunun doğrudan kanıtı sunmaktadır. Şanlıurfa’da gözlemlerimiz süresince kadınların genel olarak uyumlu bir çizgide kaldığı dikkati çeken bir husus olmuştur. Serpin Sancar (2016: 28) “Erkeklik; İmkansız İktidar” adlı kitabında bu durumun nedeninin kadınlık kimliğinin özüne yerleştirilen pasiflik, duygusallık, şefkatli ve anlayışlı olma gibi nitelermeler olduğu belirtir. Kadınlar, doğdukları andan itibaren sürekli olarak maruz kaldıkları bu nitelermeler, kimliğini asıl şekillendiren unsurlar olarak açığa çıkmaktadır. Dolayısıyla kadınlar ister çekingene kişilik özelliklerine sahip olsun isterse de sosyal ve dışa dönük kişilik özelliklere sahip olsun genel olarak kadınlar ataerkil düzenin kendilerinden beklediği kadın imajını çizdikleri görüldüğü söylenebilir.⁴ Ancak şunu da belirtmek gerekir ki kadınlar eskiye oranla daha fazla görünürdür. Özellikle bu aralığında bulunan genç kadınlar artan eğitim seviyesi ve küreselleşmenin etkisiyle birlikte kamusal alanda daha fazla yer almaya başlamışlardır.⁵

Genç erkek katılımcılar da ise kadın katılımcıların aksine daha aktif, başarı tutkusuna sahip, risk ve macera peşinde koşma arzusunda oldukları görülmektedir. Bu durum katılımcılar tarafından “Ben hareketli biriyim boş durmayı sevmiyorum sürekli bir işle uğraşıyorum” (EG09 24, lisans), “Gezmeyi çok seven bir insanım, İnsanlarla aramı fazla iyi tutmam çünkü ilgiyi fazla seven birisi değilim” (EG11 20, Lisans) ve “İşime gelip giderim, kötü huylarım

4 Şanlıurfa’daki genç kadınlar için genel tipik özellikleri barındıran bu profilin tersine farklı kişilik özelliklerine ve görüşlere sahip, bireyselliği ön plana koyan kadınlara da rastlanabilmektedir. Ancak bir sonraki başlıkta konu ele alınacağı için burada detaya girilmeyecektir.

5 Elbette Eyyübiye ve Haliliye’nin bazı mahallerinde geleneksel anlayışın halen baskın bir şekilde varlığının sürdürdüğü belirtmek gerekir.

yoktur, aileme bağlı bir kişiyim ve geleceğe dair planlarım var” (EG02 20, Lise) şeklinde aktardığı ifadelerle de özetlenmektedir. Benzer şekilde başka bir katılımcı tarafından erkeğin yardımsever ve kahraman olma niteliklerine sahip olması gerektiği belirttiği “*Özgüvenli yerine göre neşeli yerine göre özürlü insanlara yardım yapmak isteyen biri kimi zaman da bazı insanlara karşı kötü insanlara karşı mesafeli öyle bir insanım*” (EG06 23, Lisans).” şeklindeki ifadeleri erkeklik kimliğinin beklenen özellikleriyle eşleşmektedir.

Şanlıurfa kültürünün belirgin özelliğın bir göstergesi olan bu tespit, Urfa efsanelerinde de kolaylıkla rastlanmaktadır. Bu doğrultuda Balıklıgöl ile ilgili efsaneler bakıldığında Hz. İbrahim Peygamberle ilgili efsanede yer alan anlatılar bu tespiti örnekler niteliktedir. Farklı versiyonları bulunan efsanenin bir versiyonunda Peygamber sıradan bir Urfalıya dönüştürülerek yaşadığı aşk açısını anlatsa da hikâye genel olarak kadın ve erkeklik toplumsal konularına ve hiyerarşik düzenlerine ilişkin mesajlar vermektedir (Kurtoğlu, 2008: 1). Pierre Bourdieu (2015: 22-23) toplumda yer alan bu tür efsanelerin aynı zamanda cinsiyet kimliklerinde şekillenmesinde önemli bir etken olduğunu belirtir. Bourdieu, eril bireylerin üstünlüklerinin anlatıldığı bu türden efsanelerin erkeklik kimliğın sürekli olarak kutsayıcı bir konuma yerleştirdiği savunur. Benzer şekilde Akea ve Tönel (2011: 12) eril merkezci bir anlayışla şekillendirilen toplumsal cinsiyet düzeninde cinsel kimliklerin bir yandan içeriklerinin belirlendiği öte taraftan buna bağlı olarak davranışlarının şekillendirildiği belirtir.

Gençlerin genel olarak verdikleri cevaplar birlikte değerlendirildiği yapının kimliklerin şekillenmesinde belirleyici bir konumda olduğu görülmektedir. Kadınlar genellikle daha çekingen ve özgüvensiz olarak kendilerini tanımlarken erkekler daha özgüvenli ve dışa dönük kişilik özellikleriyle kendilerini tanımladıkları görülmektedir. Ancak kimlik kavramı, kendilerini tanımlamaya çalışan bireyler kadar çok yönlü ve karmaşık bir kavram olduğundan sayısız kişisel unsurdan etkilenebilecek bir yapıdadır. Dolayısıyla kişinin yaşamış olduğu deneyimler, duygular ve sergilediği içsel kişisel özellikler kimliğın şekillenmesinde önemli bir rol oynayabilmektedir. Bu nedenle bir sonraki başlıkta bu karmaşık etkileşimlerin kimliğe etkileri ele alınacaktır.

5.2.2. Deneyimler, Duygular ve Kişisel Özellikler: Kimliğın İnşasında Kişisel Etkiler

Deneyimler, hayatımızı şekillendiren kimi durumlar kişinin kimliğının silinmez izler bırakan tecrübelerdir. Bu tecrübeler kişiler için başarının çöküşünden kaybın umutsuzluğuna kadar çeşitli duyguların ve benliklerinin güçlü mimarları olarak hizmet edebilmektedir. Bu nedenle deneyimler her ne kadar sıradan gözükse de insan hayatındaki değişimin önemli bir tetikleyicisi olabilmektedir. Bir katılımcının “*Askere gitmeden önce daha farklı bir kişiliğim vardı. Askere gittim geldim biraz daha olgun bir tavır sergiliyorum.*

Kuaförde çalışıyorum şimdilik çok şükür iyi” (EG05 22, Ortaokul terk) şeklinde aktardığı deneyimin bu testipi kanıtlar cinstendir. Türkiye’de yaşayan her erkeğin neredeyse zorunlu olarak yerine getirmesi gereken “askerlik görevi” sonrası kişinin edindiği deneyim kendisinde bir değişimde beraberinde getirmiştir. Deneyim sonrası değişimin gerçekleşmiş olması deneyimler ve kimlikler arasında bir bağlantı olduğunun bir göstergesidir. Elbette deneyimler her zaman için kurumlar aracılığıyla gerçekleşmektedir. Kişinin duygusal deneyimleri de farklı kişilik özelliklerinin oluşturmalarına ve dolayısıyla da farklı tutum ve davranışları sergilemesine neden olabilmektedir.

Bir başka erkek katılımcı tarafından *“Duygusal, insanlara karşı iyi biriyim. Ancak yer yer değişiyor tavırlar. Yeri geldiğinde kızabilirim, biri geldiğinde susabiliyorum. Nerede susacağı mı biliyorum. Nerede neyi yapacağımı iyi biliyorum. Herhangi biri isyankar tavrımız yok. Toplumun bize sunmuş olduğu şeyleri kabul etmiş durumdayız”* (EG15 18, Lise 3) şeklinde aktardığı ifadelerde de bu durum kolaylıkla anlaşılmaktadır. Kişi duygusal deneyimi sonrası tepkilerini toplumsal normlarla uyumlu bir şekilde yapılandırmıştır. Elbette bu durum kimi durumlarda farklı kişilikler geliştirmeye de sebebiyet verebilmektedir: *“Biraz asabi bir adamım ama içim yumuşaktır. Duygusalım, küçük olaylara kafamı çok takarım gündemde bazı olaylar olur kafama çok takarım”* (EG16, 18, Lise). Kişinin duygusal deneyimlerini, iç çatışmalarını ve olaylara verdiği tepkilerini açıklayan bu ifadeler; kişinin duygusal deneyimlerinin kişinin kimliğinin şekillenmesindeki etkisini örnekler niteliktedir. Bu durum bir başka katılımcı tarafından *“Gün içerisinde agresif ve hiperaktifim bazen de yerine göre neşeliyim çoğunluk sinirli bir yapım var* (KG25 18, Lise) şeklindeki ifadelerle aktarılmıştır. Kişinin duygusal dalgalanmaları çerçevesinde değişkenlik gösteren davranış ve tutumları çoklu kimlik yapısının da bir işareti olarak okunabilir. Bununla birlikte kadınların duygusal dalgalanmalara bağlı olarak sergilediği imajların değişimi erkeklerden farklıdır. Erkekler yaşamış olduğu deneyim sonrası değişim belirgin bir çerçeve oluştururken kadınların yaşadığı duygusal dalgalanmalar deneyimden bağımsız olabildiği gibi anlık ruh haline göre de değişebilmektedir. Bu durum çok küçük olaylarında etkisinin bir yansımalarının da olabileceği gibi sürekli olarak birçok unsur içerisinde olmasının getirmiş olduğu baskının da bir sonuca da karşılık gelebilir.

Özetle insan kimliğinin girift doğası, duygusal dalgalanmalar çerçevesinde değişkenlik gösteren davranış ve tutumlar gözlemlendiğinde ortaya çıkmaktadır. Bu değişimler çoklu bir kimlik yapısının göstergeleri olarak yorumlanabilir. Duygusal dalgalanmalar nedeniyle kadınların dışavurumlarında meydana gelen değişikliklerin erkeklerde gözlemlenenlerden farklı olduğunu belirtmek önemlidir. Erkeklerin değişimleri tipik olarak belirli bir deneyimden sonra fark edilebilir bir model izlerken, kadınların duygusal dalgalanmaları deneyimlerinden bağımsız olabilir ve anlık ruh hallerine göre değişebilir. Bu farklılık, görünüşte önemsiz olayların etkisine atfedilebileceği gibi, aynı anda

hayatın birçok yönüne dahil olmanın neden olduğu (aile, sosyal çevre ve eş, erkek arkadaş gibi) kalıcı baskının sonucunu da temsil edebilir. Sonuç olarak, kimliklerin şekillenmesi sosyal yapının etkisi kadar yaş, olgunluk, duygular ve doğuştan gelen kişilik özellikleri gibi faktörlerde etkilidir. Özellikle yaşam süresince edinilen deneyimler, kimliğin değişiminde önemli bir rol oynadığını vurgulamak gerekir. Nitekim bu deneyimlere vurgu yapan katılımcıların büyük çoğunluğunun toplumsal norm ve değerleri benimsedikleri durumlarda bile kişisel deneyimleri, duyguları ve içsel sezgileri arasında bir denge stratejisi sürdürdükleri gözlemlenmiştir. Dolayısıyla, toplumsal yapıların kimliklerin şekillenmesinde etkili bir rol oynadığı yadsınamazken, kişisel deneyimler de cinsel kimliklerin inşasında güçlü bir faktör olarak ortaya çıkmaktadır.

SONUÇ

Bir kent olarak Şanlıurfa, farklı gelenek ve inançların bir arada bulunduğu kendine özgü harmanıya renkli bir kültürel çeşitlilik mozaigine ev sahipliği yapmaktadır. Ancak bu mozaikliğe rağmen Şanlıurfa'daki cinsel kimlikler, köklü ataerkil düzenin, bu düzenin devamını sağlayan aşiret sistemlerinin ve kamuoyu üzerinde etkili olan inanç temelli kurumların kalıcı varlığının etkilerini yansıtan beklenmedik bir homojenlik sergilemektedir. Bu tarihsel ve sosyal arka planın karmaşıklığı, gençlerin kimliklerini ilgi çekici şekillerde biçimlendirmektedir. Kadınlar kendilerini naif, şefkatli, iyi kalpli, sadık ve genellikle güvensiz olarak tanımlama eğilimindeyken, erkekler maceraperestlik, risk alma becerileri, geleceğe yönelik beklentiler ve güçlü bir başarı dürtüsü gibi güçle ilgili kavramları yansıtan tanımlamalarla daha dışa dönük kişilik özellikleri yansıtmaya eğilimindedir.

Kişisel kimlik ve daha geniş toplumsal yapılar arasındaki bu dinamik etkileşim istisnasız değildir - bireysel deneyimler kişinin kimlik formülasyonuna önemli ölçüde katkıda bulunabilir ve önyargılı beklentilere meydan okuyabilir. Yaygın kanı, gençlerin kendi kimliklerini şekillendiremedikleri ya da dış etkiler nedeniyle marjinal kimlikleri benimsedikleri yönünde olsa da, baskın alanlardaki genç bireylerin kişisel deneyimlerine dayanarak kimliklerini aktif bir şekilde yeniden şekillendirebildikleri ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, bu sürecin cinsiyetler arasında farklılık gösterdiği anlaşılmalıdır; kadınlar ataerkil düzenden hala daha ciddi şekilde etkilenmekte ve özgün deneyimlerini tam olarak ifade etmekte isteksizlik gösterebilmektedir.

Sonuç olarak, Şanlıurfa'da genç kimliğinin sosyo-kültürel çevre ve ekonomik durum gibi faktörlerden büyük ölçüde etkilendiği giderek daha açık hale gelmektedir. Gençlik kimliği için evrensel olarak uygulanabilir bir tanımın olmaması, farklı yerel kültürlerde kimlik oluşumunun dinamik doğasına işaret etmektedir. Bu nedenle, gençlik ve kimlik oluşumu arasındaki karmaşık ilişkiyi daha iyi anlamak için gençlerin bakış açılarını içeren ek araştırmalara ihtiyaç vardır.

KAYNAKÇA

- Agar, M. (1980), *Hermeneutics in Anthropology: A Review Essay*. *Ethos*, 8: 253-272. <https://doi.org/10.1525/eth.1980.8.3.02a00040>
- Akea, B. E. ve Tönel, E. *Erkeklik Çalışmalarında Teorik Bir Çerçeve: Feminist Çalışmalardan Hegemonik Erkekliğe; Medyada Hegemonik Erkeklik ve Temsili*. İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Ambrose, G. ve Harris, P. (2012). *Görsel Moda Tasarımı Sözlüğü* (Çev: Ç. Sirkeci). İstanbul: Literatür Yayınları.
- Aydın, M. (2013). “Kültür sosyolojisinin temel kavramları”, *Kültür Sosyolojisi*, (Der., Köksal Alver, Necmettin Doğan). Ankara: Hece Yayınları.
- Aydın: (2021). *Urfa Aşiretler: Bir Direnç ve Uyarılama Tarihi*. Yıldız, N. (Edt.), *İçinde Bir Ahir Zaman Babil'i Urfa* (ss. 15-70). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aydın: (2021). *Urfa aşiretler: bir direnç ve uyarılama tarihi*. Yıldız, N. (Edt.), *İçinde Bir Ahir Zaman Babil'i Urfa* (ss. 15-70). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Berger, P. L. ve Luckmann, T. (2018). *Gerçekliğin Sosyal İnşası* (Çev: V. S. Öğütle). İstanbul: Atif Yayınları.
- Boaz, F. (1935). *Kwakiutl culture as reflected in mythology*. New York: The American Folklore Society.
- Bourdieu, P. (2006). *Pratik nedenler* (Çev: Hülya Uğur Tanrıöver) İstanbul: Hil Yayınları.
- Bourdieu, P. (2015). *Eril Tahakküm*, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Carer, J. W. (1989). *Communication as Culture: Essays on Media and Society*. London: Routledge Publishing.
- Cohen, A. K. (1955). *Delinquent boys; The culture of the gang*. Free Press.
- Cohen, L., Manion, L., & Morrison, K. (2018). *Research Methods in Education* (8th ed.). London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315456539>
- Creswell, J. W. (2013). *Qualitative Inquiry .ve research design: choosing among five approaches* (3rd ed.). Thousand Oaks, CA: SAGE.
- Creswell, J. W. (2017). *Araştırma Deseni* (Edt: S. B. Demir). Ankara: Eğiten Kitap.
- Dalkılıç, N., Nabikoğlu, A. (2020). Documentation and analysis of structural elements of traditional houses for conservation of cultural heritage in Siverek (Şanlıurfa, Turkey). *Frontiers of Architectural Research*, 9 (2): 385-402. <https://doi.org/10.1016/j.foar.2019.11.003>.
- Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (2011). *The SAGE Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Durkheim, E. (2006). *Toplumsal İşbölümü*, (Çev. Özer Ozankaya). İstanbul: Cem Yayınevi.
- Erduyan, I. (2021). *Etnografi. İçinde F. N. Seggie, Y. Bayyurt (Edt.), Nitel Araştırma Yöntem, Teknik Ve Yaklaşımları* (ss.86-108). Ankara: Anı Yayıncılık.

- Featherstone, M. (1996). *Postmodernizm ve tüketim kültürü.* (Çev. M. Küçük). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Giddens, A. (2005). *Sosyal Teorinin Temel Problemleri: Sosyal Analizde Eylem, Yapı ve Çelişki* (Çev: Ümit Tatlıcan). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Giddens, A. (1997). *Sosyoloji* (Çev. M. R. Esengün, İ. Öğretir). İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Given, M. L. (2021). *100 Soruda Nitel Araştırma* (Çev: A. Bakla, İ. Çakır). Ankara: Anı Yayıncılık.
- Goffman, E. (2014). *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Guibernau, M. (1997). *Milliyetçilikler: 20. Yüzyılda Ulusal Devlet ve Milliyetçilikler*. Ankara: Sarmal Yayınevi.
- Hall: (1997). *Representation: Cultural representations and signifying practices*. Sage Publications, Inc; Open University Press.
- Hall, & Du Gay, P. (Eds.). (1996). *Questions of cultural identity*. Sage Publications, Inc.
- Hebdige, D. (2004). *Alt Kültür: Tarzın Anlamı* (Çev. Sinan Nişancı). İstanbul: Babil Yayınları.
- Hofstede, G. (1980). *Culture's consequences: International differences in work-related values*. Beverly Hills, CA: Sage.
- Hooks, B. (1989) *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*. Boston: South End Press.
- Jenks, C. (2007). *Altkültür / Toplumsalın Parçalanışı*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kartarı, A. (2017). Nitel Düşünce ve Etnografi: Etnografik Yönteme Düşünsel Bir Yaklaşım. *Moment Dergi*, 4 (1), ss.207-220.
- Kellner, D. (1991). "Reklam ve Tüketim Kültürü", *Enformasyon Devrim Efsanesi*, (Çev: Y. Kaplan). İstanbul: Rey Yayıncılık.
- Kellner, D. (1995). *Communications vs. Cultural Studies: Overcoming The Divide*. *World Wide Web*.
- Kellner, D. (2005). *Kültür Endüstrileri, Kitle İletişim Kuramları* (Çev: E.Mutlu). İstanbul: Ütopya Yayınları.
- Kiger ME, Varpio L. (2020). Thematic analysis of qualitative data: AMEE Guide No. 131. *Med Teach*. 42(8):846-854. doi: 10.1080/0142159X.2020.1755030. Epub 2020 May 1. PMID: 32356468.
- Kothari, C.R. (2004) *Research Methodology: Methods and Techniques*. 2nd Edition, New Age International Publishers, New Delhi.
- Kuroğlu, M. (2008). *Urfa Efsaneleri*. İstanbul: Kent Işıkları Yayınları.
- Licon, N.E. (2021). Theory for the Study of Identity. *Advances in Anthropology*. *Advances in Anthropology*, 11: 13-24. <https://www.scirp.org/journal/aa>
- Marshall, G. (2005). *The Purpose, Design and Administration of a Questionnaire for*

- Data Collection, *Radiography*, 11, 131-136.
- Mishra, & Dey, A.K. (2022). Understanding and Identifying ‘Themes’ in Qualitative Case Study Research. *South Asian Journal of Business and Management Cases*, 11, 187 - 192.
- Moustakas, C. E. (1994). *Phenomenological research methods*. Sage Publications, Inc.
- Moustakas, C. E. (1994). *Phenomenological research methods*. Sage Publications, Inc.
- O’Hara, M. (2003). Presidential address: Liquidity and price discovery. *The journal of Finance*, 58(4), 1335-1354.
- Oskay, Ü. (1987). Thorstein Veblen’in Düşünceleri-Kıskandırıcı Tüketim Boyutu İle Moda. *Gergedan*, (1).
- Parekh, B. (2009), Defining British National Identity. *The Political Quarterly*, 80: S251-S262. <https://doi.org/10.1111/j.1467-923X.2009.02157.x>
- Patton, M. Q. (2021). *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemi* (3. Baskı), (Çev. Edt: B. Demiş ve M. Bütün). Ankara: Pegem Akademi.
- Sapir, E., & Whorf, B. (1956). Language, thought, and reality. *Selected Writings*.
- Smith, J. A., & Osborn, M. (2003). Interpretative phenomenological analysis. In J. A. Smith (Ed.), *Qualitative psychology: A practical guide to research methods* (pp. 51–80). Sage Publications, Inc.
- Şenol, D., Yıldız, G. (2021). **Fotoğraf Üzerinden Bir Gündelik Hayat Okunması: Görünümler Üzerinden Sergilenen Erkeklik Kimliğinin Fotoğraflar Üzerinden Okunması.** İçinde Şenol, D., Yıldız, G. (Edt). *Gündelik Hayat Sosyolojisi: Teoriden Uygulamaya*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Van Gelder, T. (2005). Teaching Critical Thinking. *College Teaching*, 53, 41-46. <https://doi.org/10.3200/CTCH.53.1.41-48>.
- Vignoles, V.L. (2018), The “common view”, the “cultural binary”, and how to move forward. *Asian J Soc Psychol*, 21: 336-345. <https://doi.org/10.1111/ajsp.12346>
- Weber, M. (1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Williams, R. (2021). *Kültür ve Toplum (1780-1950)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yaman, Ö. M. (2018) *Apaçi Gençlik. Gençlerin Toplumsal Davranış ve Yönelimleri: İstanbul’da “Apaçi” Altkültür Grupları Üzerine Nitel Bir Çalışma*, İstanbul: Açılım Kitap.
- Yıldız, G. (2019). Geleneksel Bağlamda Erkeklerin Dönüşen Kadınlik Algısı-Şanlıurfa İli Örneği. *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, (3):1-29.
- Yıldız, G. (2023). *Kültür Moda ve Gündelik Hayat: Mozaik Bir Kent Olarak Urfâda Erkeklik Kimliğinin İzini Sürmek*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Yıldız, M., Turan, G. (2012). Sustainable development in historic areas: Adaptive re-use challenges in traditional houses in Sanliurfa, Turkey. *Habitat International*, 36, (4): 493-503. <https://doi.org/10.1016/j.habitatint.2012.05.005>.

Bölüm 9

KENTSEL DÖNÜŞÜMÜN YÖNETİMİNE DAİR BİR DEĞERLENDİRME: TÜRKİYE VE İNGİLTERE'YE BAKIŞ

Alkan ÜSTÜN¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi Alkan ÜSTÜN, Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, alkanustun@gmail.com, ORCID No: 0000-0002-3616-8193.

Giriş

Kentsel dönüşüm, bir yerleşim alanının ekonomik, sosyal ve fiziksel anlamda iyileştirilmesi amacıyla yeniden üretilmesi veya düzenlenmesi olarak tarif edilebilir (Tekeli, 2011). Bununla birlikte kentsel dönüşüm, sosyo-ekonomik kent planlama faaliyetinin yasalar ve politikalar çerçevesinde çeşitli aktörlerce yürütülmesi olarak da ifade edilebilmektedir (Sönmez, 2005). Kentsel dönüşümün temel amaçlarından bir diğeri sağlıklı kentlerin inşasıdır. Bu çerçevede niteliksiz yapılar, doğal afetlerden etkilenebilecek güvencesiz konutlar, işlevini ve işlerliğini kaybetmiş mekânlar kentsel yenilemenin konusu içerisine girmektedir (Kalağan & Çiftçi, 2012). Kentsel problemleri çözmek, kentin ekonomik, fiziki, sosyal ve çevresel koşullarında iyileştirme sağlamak amaçlarıyla ortaya konan kapsamlı ve bütüncül vizyonlar ile faaliyetler de kentsel dönüşümün kapsamında yer almaktadır (Roberts & Sykes, 2000). Kentsel dönüşümün hedefleri arasında kentin köhnemiş alanlarındaki konut niteliğinin ve yaşam şartlarının iyileştirilmesi; özellikle cazibesini yitirmiş alanlarda ekonomik faaliyetlerin yeniden canlandırılması ve güçlendirilmesi; konut stokunun fiziki ve sosyal yapısının yenilenmesi sayılabilmektedir (Roberts & Sykes, 2000).

İlgili literatürde sıklıkla vurgulandığı üzere kentsel dönüşüm çok boyutlu bir sosyal olgudur. Planlama yapılmasından, inşa faaliyetlerine; tüm paydaşların bir araya gelmesinden, hukuki süreçlere kadar pek çok aşamayı kapsamaktadır. Her bir aşamada birden fazla sayıda aktörler görev ile sorumluluklar alırlar ve çalışmalarını yürütürler. Çok sayıda bileşeni içerisinde barındıran kentsel dönüşüm olgusunun kendini meydana getiren tüm bu unsurları koordine edecek, devasa iş yükünün eşgüdüm ve harmoni içinde yürütülmesini sağlayacak bir basamağa daha ihtiyaç duyduğu savunulabilir. Bu noktada ise “yönetim” kavramı karşımıza çıkmaktadır. Kentsel dönüşümün tüm bileşenlerinin bir araya getirilmesini ve ilgili süreçlerin uyum içerisinde yürütülmesini kentsel dönüşümün yönetim ayağı temsil etmektedir. Bu çalışmanın temel amacı, Türkiye ve İngiltere’de kentsel dönüşüm olgusunun ve daha spesifik olarak bu olgunun yönetim boyutunun karşılaştırmalı bir perspektifle ele alınmasıdır.

Sosyal ve iktisadi bir birlik olarak kent, insanlığın daha önceki yerleşim biçimlerinden çeşitli nitelikler bağlamında farklılaşmaktadır. Bu doğrultuda kenti diğer yerleşim formlarından ayıran kimi özellikler bulunmaktadır. Farklı disiplinler farklı ölçütleri dikkate alsalar dahi literatürde bir yerleşimi kent olarak tanımlamada esas itibarıyla dört kriterin öne çıktığı söylenebilmektedir (Özer, 2004). En sık kullanılan kıstaslardan birisi demografiktir. Buna göre on bin ve üzeri nüfusa sahip olmak kent olmanın bir ön şartıdır. İkinci ölçüt olarak ekonomik uğraş gelmektedir. Kentte, kırdan farklı olarak tarımsal üretimden ziyade sanayi ve ticaret gibi tarım dışı faaliyet alanları baskındır. Üçüncü olarak toplumbilimsel kıstas gelmektedir ki buna göre kent, kırdan farklı bir kültür, ilişkiler ağı, heterojen nüfus, geleneksel dayanışmanın yokluğu gibi özellikleriyle kırsal yerleşimlerden farklılaşmaktadır. Dördüncü olarak

karşımıza yönetsel ölçüt çıkmaktadır. Bu kriter, merkezi otorite tarafından yerleşimlerin il veya ilçe olarak belirlenmesini ifade etmektedir (Özer, 2004).

Dünya'da ve Türkiye'de Kentleşme

Sanayi Devrimi ile kentlerin büyüme hızları özellikle Batı Avrupa'da ve İngiltere'de 19. yüzyıldan itibaren tarihin başka bir aşamasında görülmemiş boyutlara ulaşmıştır. İngiltere, sanayileşmeyle beraber hızlı kentleşme olgusunu ilk deneyimleyen ülkelerden biridir. Günümüzde bu ülke nüfusunun yaklaşık %85'i kentlerdedir ve bu nüfus ülke topraklarının coğrafi olarak %9'una denk gelen bir alanda yaşamaktadır. Hızlı kentleşmenin İngiltere'deki tezahürü Birmingham şehri üzerinden görülebilir. Londra'dan sonra Birleşik Krallık'ın ikinci büyük kenti olan Birmingham'ın nüfusu 1800 yılında 71.000 iken, 1900 yılında bu sayı 765.000'e ulaşmıştır (Tallon, 2010). Takip eden yüzyılda hızlı kentleşme yerkürenin pek çok noktasında görünür olmuştur. Gelişmekte olan ülkelerde ortalama elli yıllık bir süreçte karşılaşılan en temel problemlerden ikisinin hızlı nüfus artışı ve kentleşme olduğu söylenebilir (Keleş, 2014).

Dünya ölçeğinde bakıldığında 1920 yılında dünya nüfusunun %14'ü kentlerde yaşıyorken bu oran, 1980 yılında %40'ı; 2007 yılında ise %50'yi aşmıştır. Öte yandan, karşılaşılan bir başka sosyal gerçeklik, kentsel nüfus artışının az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde, gelişmiş ülkelere kıyasla baş döndürücü hızda olduğudur. 1940-1980 arası periyotta gelişmiş ülkelerdeki kentsel nüfus %100 civarında artış göstermiştir. Diğer yandan az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde ise aynı dönemde kentsel nüfusun artış oranı %500'e yaklaşmıştır (Keleş, 2014). Kentsel nüfusun yalnız toplam miktarı değil, yoğunluğu da artış göstermiştir. Yani hâli hazırda mevcut büyük kentlerdeki nüfus artışı ve yoğunlaşma da dikkate değer seviyelere ulaşmıştır. Buna göre, nüfusu beş milyonun üzerinde olan kent sayısı 1950 yılında dünyada sadece altı iken bu sayı 1980'de 26, 2010'da ise 60'a ulaşmıştır. Nüfus bilimi açısından bakıldığında bu artışın öne çıkan iki nedeni, kentlerde meydana gelen doğum sayısının ölümlerden fazla olması ve kırdan kente göçtür. Fakat günümüzün kompleks sosyal yaşamında kentsel nüfusu yalnız bu iki faktörle çözümlenemeyecek yeterli olmayacaktır. Diğer bir deyişle, kentleşmeyi yalnız bir nüfus akış hareketi olarak görmek noksan kalacaktır. Kentleşmeye bakış, kaçınılmaz olarak nüfus hareketini yaratan ekonomik ve toplumsal değişimleri de göz önünde bulundurmak zorundadır (Keleş, 2014). Kentte, kırdan farklı olarak üretim biçiminin değişimi ve ileri düzey bir üretim merhalesine geçiş (sanayileşme) söz konusudur. Endüstrileşme ve ekonomik büyümenin yanı sıra, toplum yapısındaki değişim, artan iş bölümü ve uzmanlaşma, kentli kültürüyle birlikte insanların davranış ve karşılıklı ilişkilerindeki farklılaşma da kentleşme olgusunu oluşturan bileşenlerdendir.

Kır-kent nüfus dağılımı Türkiye özelinde ele alındığında 1927 yılı nüfusunun yalnız %24,2'sinin kentlerde (10,000 üzeri nüfuslu yerleşimlerde) yaşa-

dığı görülebilir. 1950'lere kadar çok fazla değişmeyen bu oran, 1950 yılındaki nüfus sayımında %25 olarak belirmiştir. 1950'lerden sonra tarımda makineleşme ve sanayileşme ile kırdan kente göç çok büyük bir hız kazanmıştır ve 1985 yılı nüfus sayım sonuçlarına göre Türkiye'deki kent nüfusu kır nüfusu ilk kez aşarak %53'e ulaşmıştır. Takip eden yıllarda da kente göç hız kesmemiştir ve TÜİK verilerine göre 2012 yılında kentli nüfus, Türkiye'deki toplam nüfusun dörtte üçünden fazlasını ifade eder (%77,2) bir konuma gelmiştir. Bu hızlı göç dalgası, İstanbul, Ankara ve İzmir gibi büyük kentlerde gecekondulaşmayı beraberinde getirmiştir. Türkiye'nin altmış yılı aşkın hızlı kentleşme serüveni kentsel yenilemeyi ise kaçınılmaz kılmaktadır. Söz konusu yenilemelerin ilk aşamalarında genellikle fiziki üst yapıların bina bazında tekil olarak küçük müteahhitlik hizmetleri vasıtasıyla gerçekleştiği söylenebilir (Balamir, 2005). Böylelikle Türkiye'de kentsel yenilemenin ilk biçimleri bir bakıma kendiliğinden piyasa koşulları içerisinde gelişim göstermiştir. Takip eden süreçte artan konut ihtiyacına devlet eliyle bir çare aramak adına 1984 yılında TOKİ (Toplu Konut İdaresi Başkanlığı) kurulmuştur (Coşkun & Kunduracı, 2013). 2009 yılına kadar çoğunlukla orta gelirli kent gruplarına yönelik konut üretimi gerçekleştiren TOKİ, bu tarihten sonra yoksul sosyal kesimlerine yönelik "sosyal konut" inşasına da başlamıştır. Sosyo-ekonomik seviyesi düşük grupların barınma ihtiyacının nitelikli biçimde karşılanmasının yolu olan sosyal konut üretiminde 2023 yılı sonuna kadar 100.000 adete ulaşılması planlanmaktadır (Coşkun & Kunduracı, 2013). Yalnız inşa edilmesinde değil sosyal konutun edinilmesinde de kolaylıklar sağlanması, söz konusu projelerin önemini vurgulamaktadır. Buna göre, sosyal konut projelerinden yararlanacaklardan kefil istenmemekte ve başlangıçta da herhangi bir peşinat talep edilmemektedir. Öte yandan, ödemeler uzun vadelere (270 ay / 22,5 yıl) yayılmaktadır. Öte yandan sosyal konutlarda engelli vatandaşlara %10 kontenjan ayrılmaktadır (Coşkun & Kunduracı, 2013).

Kentte artan nüfusa yönelik yeni konut arzının sağlanmasının yanı sıra, var olan konutların iyileştirilmesi, ekonomik ömrünü dolduran yapıların yenilenmesi, hemen her kentte zamanla çeşitli nedenlerle oluşabilen çöküntü alanların yeniden canlandırılması gibi faaliyetler de söz olmaktadır. Literatürde birbirinin yerine kullanıldığı görülebilen kavramlardan kentsel dönüşüm, esasen daha geniş bir perspektifi ifade eden bir çatı kavram olarak değerlendirilebilmekteyken, kentsel yenileme kavramı daha çok fiziki yapılara ilişkin faaliyetleri içermektedir (Roberts & Sykes, 2000). İnsan birlikteliklerine dair pek çok olgu gibi kentler de sürekli bir oluş, akış içerisinde ve dinamizmini kentte yaşayanların ilişkilerinden ve kültüründen almaktadır. Bu dinamik süreç, elbette değişim ve dönüşüm süreçlerini de beraberinde getirmektedir. Gerek endüstrileşme ve göçler gibi etkenler, gerekse de afetler ve savaşlar gibi olağanüstü durumlar kentleri dönüşüme uğratmaktadır. Bu süreçler sonrasında ortaya çıkan köhneleşmiş, ekonomik olarak cazibesini yitirmiş alanlar, ge-

cekondular gibi sağlıklı ve niteliksiz yapılar ve çöküntü alanlar, kentsel dönüşümüne konu olmaktadır (Genç, 2008). Benzer şekilde Sönmez de (2005) kentsel dönüşüm ihtiyacının, kentte işlevini yitirmiş alanların, eski sanayi bölgelerinin, sağlıklı yapıların, yetersiz altyapı servislerinin iyileştirilmesi, işlerlik kazandırılması amaçlarına yönelik olabileceğini ifade etmektedir. Bu unsurların yanı sıra kentsel dönüşüm, afet öncesi risk yönetimi bağlamında bir tedbir ve afet sonrasında bir yenilenme faaliyeti olarak da belirebilmektedir. Türkiye’de tarihsel bağlamda ilk kentsel yenilemelerin Osmanlı Dönemi’nde çıkan büyük yangınlar sonrası kentte hasar görmüş konutlara yönelik olduğu söylenebilir. Günümüzde ise yalnız yukarıda sayılan unsurlar değil, niteliği ve yaşam kalitesi düşük alanların iyileştirilmesi, yeni iş merkezleri, fuar, alışveriş ve eğlence alanları, tatil ve konaklama mekânları gibi yapıların oluşturulması da kentsel dönüşümün kapsamında yer alabilmektedir (Genç, 2008). Kentsel dönüşümü gerekli kılan olağan akış dışı sebeplere baktığımızda ise depremler ve benzeri doğal afetler sayılabilmektedir.

Türkiye’de Kentsel Dönüşümün Yönetimi

Türkiye’de kentsel dönüşümün planlamaya ilişkin bir uygulama aracı olarak kullanılmaya başlanması 1980’li yıllara rastlamaktadır (Sönmez, 2005). 1980’lerde özellikle gecekondu bölgelerinin kentsel dönüşümüne tabi tutulması gündeme gelmiştir. Yerel yönetim tarafından organize edilip gerçekleştirilen Türkiye’nin ilk kentsel dönüşüm projelerinin Ankara’da uygulandığı belirtilmelidir. Bu amaçla kamu kurumlarının liderliğinde hayata geçirilen ilk kentsel dönüşüm projeleri Portakal Çiçeği ve Dikmen Vadisi Projeleri’dir. Dönüşüm öncesinde yaklaşık iki bin adet gecekondu bulunan Dikmen Vadisi’nde ilk etap 2000 senesinde tamamlanmıştır. Proje ile 2.200’ün üzerinde konut, 70’e yakın ticari alan, spor merkezleri ve yürüyüş yolları yapılmıştır. Genel itibarıyla Türkiye’de kentsel dönüşüm projelerinde TOKİ ve büyükşehir belediyelerinin temel aktörler olduğu söylenebilir. TOKİ’nin yanı sıra belediyelerin kendi şirketleri aracılığıyla yürüttüğü projeler de bulunmaktadır. İstanbul’da Kiptaş, Kocaeli’de Kentkonut, Ankara’da ise Tobaş örnek olarak verilebilir.

Geray, (1993) kent idarecileri olan belediye başkanlarının başarılarının, “öngördükleri program ve projeleri kent yararına hayata geçirmelerine” bağlı olduğunu belirtmektedir ve “belediye ve çevreyi bu amaca yönelik olarak kullanabilen belediye başkanlarının görece olarak daha başarılı kabul edildiğini” ifade etmektedir (Geray, 1993). Ayrıca yerinden yönetimin iyileştirilmesi için gerekli unsurları sıralarken yönetimin tüm birimleri arasında bütünlüğün sağlanmasının, bölümler arasında iyi ilişkilerin olması gerektiğinin, demokrasinin verimlilik bağlamında tesis edilmesinin, merkezi ve yerel yönetim arasında gerçek görev bölüşümünün ve idari vesayetinin asgari düzeye indirilmesi gerektiğinin altını çizmektedir (Geray, 1993).

Özden'e (2016) göre ise kentsel dönüşümün yönetimi bağlamında yüzleşilen temel sorunlardan biri, merkezi ve yerel yönetimlerin yetki ve sorumluluklarının paylaşımında yeterli açıklığın ve kesinliğin bulunmamasıdır. Kentsel dönüşümde, kararların büyük ölçüde halkla birlikte alınması ve doğrudan halkı ilgilendiren uygulamaların sakinlere danışılarak gerçekleştirilmesi, söz konusu dönüşüm çalışmalarının başarısını yükseltebilecektir. Merkezi otoritenin kentsel dönüşüm sürecindeki rolü, finansman sağlama, denetleme ve koordinasyon ögeleri ile çerçevelenebilir. Geri kalan planlamanın yerel yönetimlerce yürütülmesi, gereksinimlerin soruna yakın olanlarca çözümünü sağlayacaktır. İngiltere örneğinde çoğunlukla gözlemlendiği üzere kentsel dönüşüm uygulamalarını başarıyla tamamlamanın yolu, Friesecke'nin (2007) de belirttiği üzere, güçlü bir kamu-özel sektör iş birliği ile iyi tanımlanmış bir kamu-özel sektör dengesinden geçmektedir.

Kentsel dönüşüm kavramının merkezinde doğal olarak değişim ve dönüşüm yer almaktadır. Dönüşüm faaliyetleri sakinler açısından hayatlarında önemli bir değişiklik yarattığından sancılı olabilmektedir (Keleş, 2014). Bu nedenle dönüşüm çalışmalarının her aşamasına yerel halkı katarak, kendilerini ilgilendiren durumlar hakkında söz hakkı tanınması ve bu hakkın kullanımının da teşvik edilmesi ziyadesiyle önemlidir. Sakinlerle birlikte üretilen kararlar, toplumsal uzlaşmayı tesis etmede ve kamu ile birey arasındaki dengeyi sağlamada etkili olabilecektir. Fakat şunu da ifade etmek gerekir ki gerek merkezi gerekse yerel yönetimler Türkiye'de yasal çerçevede hareket etmek durumundadır. Bu bağlamda kentsel dönüşüm uygulamalarına yasal zemin oluşturan kanun ve mevzuatlar göz önünde bulundurulmadan yapılacak bir kentsel dönüşüm yönetimi değerlendirmesi eksik olacaktır.

Konu hakkında öne çıkan kanunlara bakıldığında 5162 sayılı kanun ile Toplu Konut İdaresi'nin (TOKİ) kentsel dönüşümün merkezi düzeydeki uygulayıcısı olarak sürece dâhil olduğu görülebilir. Söz konusu yasaya göre TOKİ "*çevre ve imar bütünlüğünü bozmamak şartıyla her tür ve ölçekte plan yapma*" yetkisine sahiptir. Toplu Konut İdaresi, bu yetkisini 2004 yılından beri kullanmaktadır. Ankara'da Kuzey Ankara Girişi, İstanbul'da Fatih Sulukule, Maltepe Başbüyük ve daha birçok yenileme ve dönüşüm projeleri, Toplu Konut İdaresi ve yerel belediyeler ortaklığıyla yürütülmüştür (Özden, 2016). Ancak, Çevre ve Şehircilik Bakanlığı'nın kurulmasından sonra gerek bu bakanlığa gerekse TOKİ'ye çok geniş bir biçimde dönüşüm, yenileme ve planlama yetkileri veren düzenlemelere rağmen, ilgili iki kurum arasında yetkilerin nasıl paylaşılacağı netlik kazanmamıştır (Ertaş, 2011).

Kentsel dönüşümüne ilişkin bir diğer kanun olan "5366 sayılı Yıpranan Tarihi ve Kültürel Taşınmaz Varlıkların Yenilenerek Korunması ve Yaşatılarak Kullanılması Hakkında Kanun"un kapsamına ise, sadece sit alanları içerisinde yürütülecek dönüşüm uygulamaları girmektedir. Söz konusu yasa, belediyeler, il özel idareleri ve TOKİ'ye kentsel yenilemeye dair yetkiler vermektedir.

Kanunun amacı ise, “büyükşehir belediyeleri, büyükşehir belediyeleri sınırları içindeki ilçe ve ilk kademe belediyeleri, il, ilçe belediyeleri ve nüfusu 50.000’in üzerindeki belediyelerce ve bu belediyelerin yetki alanı dışında il özel idarelerince, yıpranan ve özelliğini kaybetmeye yüz tutmuş; kültür ve tabiat varlıklarını koruma kurullarınca sit alanı olarak tescil ve ilan edilen bölgeler ile bu bölgelere ait koruma alanlarının, bölgenin gelişimine uygun olarak yeniden inşa ve restore edilerek, bu bölgelerde konut, ticaret, kültür, turizm ve sosyal donatı alanları oluşturulması, tabii afet risklerine karşı tedbirler alınması, tarihi ve kültürel taşınmaz varlıkların yenilenerek korunması ve yaşatılarak kullanılması” olarak belirlenmiştir. Fakat söz konusu kanun, bütüncül planlama anlayışını içermeyişi, dönüşüm alanlarındaki sosyo-ekonomik boyutu göz önünde bulundurmaması, parçalı ve tek tek dönüşüm çalışmalarını teşvik etmesi ve uygulamaya ilişkin enstrümanların tanımlanmaması gibi noksanlıkları barındırmaktadır (Sarı, 2016).

Kentsel dönüşüm yönetiminin tabii olduğu bir diğer kanun “5216 sayılı Büyükşehir Belediyesi Kanunu”dur. “Belediyeler gibi büyükşehir belediyeleri de imarlı ve altyapılı arsalar üretmek, konut, toplu konut yapmak, satmak, kiralamak ve bu amaçlarla arazi satın almak, kamulaştırma yapmak, bu arsaları trampa etmek, bu konuda ilgili diğer kamu kurum ve kuruluşları ve bankalarla iş birliği yapmak ve gerektiğinde onlarla ortak projeler gerçekleştirmek yetkilerine sahiptir”. 5216 sayılı yasaya göre “büyükşehir belediyeleri, büyükşehir belediyeleri sınırları içindeki ilçe ve ilk kademe belediyeleri ve il belediyeleri ile nüfusu 50.000’in üzerindeki belediyeler; kentin gelişimine uygun olarak eskiyen kent kısımlarını yeniden inşa ve restore etmek; konut alanları, sanayi ve ticaret alanları, teknoloji parkları ve sosyal donatılar oluşturmak, deprem riskine karşı tedbirler almak veya kentin tarihi ve kültürel dokusunu korumak amacıyla kentsel dönüşüm ve gelişim projeleri uygulayabilirler”. Dolayısıyla büyükşehir belediyeleri, bu yasa ile kentsel dönüşümün gerçekleştirilmesinde önemli yetkilere sahip olmaktadır.

Kentsel dönüşümüne ilişkin bir diğer önemli yasa olan “5393 sayılı Belediye Kanunu”nun 69. maddesine göre, “belediye, düzenli kentleşmeyi sağlamak, beldenin konut, sanayi ve ticaret alanı ihtiyacını karşılamak amacıyla belediye ve mücavir alan sınırları içinde, özel kanunlarına göre korunması gerekli yerler ile tarım arazileri hariç, imarlı ve altyapılı araziler üretmek, konut, toplu konut yapmak, satmak, kiralamak ve bu amaçlarla arazi satın almak, kamulaştırma yapmak, bu arsaları trampa etmek, bu konuda ilgili diğer kamu kurum ve kuruluşları ve bankalarla işbirliği yapmak ve gerektiğinde onlarla ortak projeler gerçekleştirmek yetkisine sahiptir”. Kanun, kentsel dönüşüm alanı olarak ilan edilen alanın üzerinde, yapı olan veya olmayan imarlı veya imarsız alanlar olması, yapı yükseklik ve yoğunluğunun belirlenmesi, alanın büyüklüğünün en az 5 en çok 500 hektar arasında olmasını kıstaslar olarak belirlemiştir (Sarı, 2016). Yine yasaya göre toplam 5 hektardan az olmamak kaydıyla proje alanıyla iliş-

kili birden fazla yer, tek bir dönüşüm alanı olarak belirlenebilir. Fakat Bektaş'ın (2014) da belirttiği üzere dönüşüm alanlarını 50.000 nüfus ve 50.000 metrekare ölçütleriyle sınırlamak uygulamada hatalı sonuçlara sebebiyet verebilecektir. Söz konusu yasanın 73. maddesinde “*belediye, kentin gelişine uygun olarak eskiyen kent kısımlarını yeniden inşa ve restore etmek; konut alanları, sanayi ve ticaret alanları, teknoloji parkları ve sosyal donatılar oluşturmak deprem riskine karşı tedbirler almak veya kentin tarihi ve kültürel dokusunu korumak amacıyla kentsel dönüşüm ve gelişim projeleri uygulayabilirler*” ifadesi yer almaktadır. Bununla birlikte kentsel dönüşüm ve gelişim projelerine konu olacak alanlar, “*meclis üye tam sayısının salt çoğunluğunun kararı ile ilan edilir*” denilmektedir. Bir kentsel alanın dönüşüm alanı olarak belirlenmesi oranın büyüklüğüne ya da barındırdığı nüfusa dair değil, dönüşümü gerektiren problemlerin niteliğine ve büyüklüğüne ilişkin olmalıdır (Özden, 2016). Burada izlenmesi daha doğru olan yol ise dönüşüm faaliyet alanlarının, konunun uzmanlarınca bilimsel ölçütler ışığında tespit edilmesidir.

Kentsel dönüşüm alanındaki bir diğer önemli düzenleme “644 sayılı KH-K”dir. Bu doğrultuda 2011 yılında Bayındırlık ve İskân Bakanlığı ile Çevre ve Orman Bakanlığı'nın birleşmesinden oluşan Çevre ve Şehircilik Bakanlığı teşkilatı, tüm planlama yetkilerinde olduğu gibi kentsel dönüşüm ve yenilemeyle ilgili yetkileri de merkezde toplamıştır (Özden, 2016). Düzenlemeye göre “*depreme karşı dayanıksız yapılar ile imar mevzuatına, plan, proje ve eklerine aykırı yapıların ve bunların bulunduğu alanların dönüşüm projelerini ve uygulamalarını yapmak veya yaptırmak*” yetkisi bakanlığa verilmektedir (Sarı, 2016).

Türkiye topraklarının yaklaşık %70'lik kısmı fay hatları üzerinde bulunmaktadır (AFAD, 2018) ve bu bağlamda deprem riski önemli bir gerçeklik olarak belirlemektedir. 6306 sayılı “Afet Riski Altındaki Alanların Dönüştürülmesi Hakkında Kanun”un 2. maddesi riskli alanı, “*zemin yapısı veya üzerindeki yapılaşma sebebiyle can ve mal kaybına yol açma riski taşıyan, Bakanlık veya İdare tarafından Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı'nın görüşü de alınarak belirlenen ve Bakanlığın teklifi üzerine Bakanlar Kurulunca kararlaştırılan alan*” olarak tarif etmektedir. Aynı kanunda yer alan rezerv yapı alanı ise “*kanun uyarınca gerçekleştirilecek uygulamalarda yeni yerleşim alanı olarak kullanılmak üzere, TOKİ'nin veya idarenin talebine bağlı olarak veya resen, Maliye Bakanlığı'nın uygun görüşü alınarak Bakanlıkça belirlenen alanlar*” olarak tanımlanmaktadır. Kanunun esas itibariyle idareye riskli alanlarda ya da risk taşıyan yapılarda kamu otoritesini kullanarak dönüşüm uygulaması yapma imkânını vermektedir. Kanunun amaçları arasında iyileştirmenin ve yenilemenin sağlanması da bulunmaktadır (Bektaş, 2014). Söz konusu yasa, uygulamada yetkiyi merkezi ve yerel idareler arasında bölüştürmüştür. Öte yandan 6306 sayılı kanun hakkında çeşitli ihtilafların olduğu literatürde belirtilmektedir. Örneğin, Özden (2016) bir alanın riskli alan olarak belirlenmesindeki prosedürün

açık ve ayrıntılı bir biçimde kanunda yer almadığını ifade etmektedir. Bir diğer durum ise riskli alanın tespit edilebilmesi için minimum 15.000 metrekare olması gerekliliğinin, kanunun yönetmeliğinde belirtilmesine rağmen, Bakanlıkça lüzumlu görülmesi halinde bu limit aranmamaktadır.

Literatürde vurgulandığı üzere, kentsel dönüşüme ilişkin kimi kanuni metinlerin çeşitli açılardan geliştirilmeye ihtiyacı olduğu söylenebilir. Örneğin 3194 sayılı İmar Kanunu kentsel yenilemenin ana hukuki dayanaklarından biri olmasına rağmen, kentsel dönüşümün nasıl ve ne şekilde uygulanacağı, dönüşümün süresi, teknik koşulların neler olacağı gibi unsurlar belirsiz kalmaktadır (Genç, 2008). Mevzuattaki bir başka çelişkiye ise Özden (2016) dikkat çekmektedir. Buna göre 1580 sayılı belediye kanunu ile 3194 sayılı İmar Kanunu'nda belediyelere açık bir biçimde yetki verilmemişken, 5393 sayılı yasanın 73. maddesi ile belediyelere kentsel dönüşüm projeleri için tam yetki verilmiştir. Ayrıca 5366 sayılı yasada kentsel dönüşüm alanlarını belirleme ölçütleri ortaya koyulmamıştır. Yine bu kanunda büyükşehir ve ilçe belediyelerinin proje uygulama ve denetim gibi süreçlerdeki sorumluluk ve yetki paylaşımının net bir biçimde belirlenmediği ifade edilmiştir (Ertaş, 2011). Özden (2016) yerel yönetimlerin önemli bir kısmının kentsel dönüşüm konusunda tutarlı politikaları bulunmadığını öne sürmektedir. Benzer şekilde Genç de (2008) Türkiye'de kentsel dönüşümün belirli bir plan çerçevesinde değil, daha ziyade günü kurtarmaya yönelik ve kendiliğinden gelişen çözümler ekseninde süregeldiğini iddia etmektedir. Kentsel dönüşüme ilişkin kanuni mevzuatta yerel yönetimlerin yükümlülüklerinin doğrudan ve kapsamlı bir şekilde tanımlanmadığı da ayrıca ifade edilmektedir (Kalağan & Çiftçi, 2012). Yukarıda yasa metinleri ile sunulan örneklerden çıkarım yapılabileceği üzere, kentsel dönüşüm konusunda çeşitli hukuki düzenlemeler arasında bütünlüğün sağlanması, gerçekleştirilecek olan dönüşüm projelerinin sağlıklı yürütülmesi için elzemdir.

İngiltere'de Kentsel Dönüşüme Bakış

İngiltere'deki kentlerin yalnız fiziki üst yapılar bağlamında değil, demografik, ekonomik ve sosyo-kültürel unsurlar bakımından da ülkemizdeki şehirlerinden farklılaştığı söylenebilir. Birleşik Krallık kentlerini demografik bağlamda etkileyen faktörlerden öne çıkanlar, azalma eğilimindeki nüfus ve hâli hazırdaki nüfusun yaşlanma trendidir (Frießecke, 2007). Bunların yanı sıra, farklılaşan hayat tarzları (örneğin tek bireyli ailelerin sayısındaki artış) ve çok sayıda ülkeden alınan dış göçler de kentlerdeki demografik yapının değişime uğramasının temel faktörlerindedir. Nüfusa dair bu değişimlerin yanı sıra ekonomik alandaki dönüşümler de kent hayatını etkileyen unsurlar arasında belirlemektedir. Küreselleşme, piyasaların düzensizleşmesi ve artan işsizlik rakamları İngiliz kentleri üzerinde baskı oluşturan ekonomik öğelerdendir (Frießecke, 2007). Öte yandan 1990'lı yıllarda gelişmiş ekonomilerin bir bölümünde baş gösteren sanayisizleşme ile ortaya çıkan yoğun iç göç dalgasına İngiltere'de de rastlandığını söylemek mümkündür. 1990'larda Birleşik Krallık'ın

Londra dışındaki en büyük sekiz şehrinde nüfus düşüşleri gözlenmiştir. Bu bağlamda 2010'ların başı itibariyle ülkedeki toplam konut miktarının yaklaşık %8'ine denk gelen 750.000 konutun boş kaldığı not edilmiştir (OPDM, 2014). Anılan bu değişken koşullar karşısında gerçekleştirilecek kentsel dönüşümün uzun vadede sürdürülebilir olması hem dönüşümden etkilenecek sakinler hem de uygulayıcılar için gözetilmesi gereken önemli noktalardandır.

Kentsel sürdürülebilirliğin bir ayağını yeni inşa faaliyetleri ve bunların niteliği oluşturmaktadır. Bununla beraber, dönüşüme girecek alanın yalnız fiziki üst yapıları ile (yani sadece binalar, konutlar ve meskenler) değil, beraberinde alt yapı yatırımlarının da hayata geçirilmesi önem arz etmektedir. Örneğin dönüşüme uğrayacak bölgenin değişen nüfusuna ve yapısına uygun olarak ulaşım, eğitim ve sağlık gibi hizmet sunum alanlarının oluşturulması gerekmektedir. Öte yandan (gerekmesi halinde) temiz su, elektrik, doğalgaz ve kanalizasyon alt yapılarının da yeni ihtiyaçlara uygun bir niteliğe kavuşturulması kritiktir. Fiziki yapılar bağlamında ise uzun ömürlü ve ekonomik yapıların tercih edilmesinin yerinde olacağı ifade edilmelidir.

Türkiye'de inşaat özel sektörünün odak noktasında, şehirlerdeki çöküntü alanların kentsel dönüşümünden ziyade, kent merkezlerindeki yasal prosedürel anlamda sıkıntıları olmayan ancak ömrünü tamamlamış meskenlerin yenilenmesi uğraşları bulunmaktadır (Özden, 2016). Bu durumun önde gelen sebebi ise çöküntü alanlarda faaliyete geçirilecek projelerin kısa sürede kar ve ranta dönüştürülebilme kapasitelerinin düşük olmasıdır. Özel sektör, çöküntü alanlardaki projelerden ziyade getirisi daha yüksek olan bina bazında dönüşüm modelini tercih etmektedir. Buna göre, özellikle imar haklarının yüksek olduğu bölgelerde dönüşümün gerçekleşmesi hem mülk sahipleri hem de özel sektör temsilcileri için cezbedici olmaktadır. Özel sektörün kentlerdeki çöküntü alanlara meyletmesini sağlamak içinse İngiltere örneğinde uygulandığı gibi bankaların bu bölgelerde faaliyet gösterecek firmalara özel teşvikler sağlaması işlevsel olacaktır. Kent içerisindeki çöküntü alanlarda yapılacak yatırımların kamu-özel sektör iş birliği ile gerçekleştirilmesi, çöküntü alanların sağlıklılaştırılmasına hız kazandıracaktır. Kamu ve özel sektör ortaklığı (public private partnership) İngiltere'de öne çıkan bir faaliyet modeli olarak belirmektedir (Friesecke, 2007; Tallon, 2010).

Öte yandan İngiliz kentlerindeki iyileştirme çalışmalarında, dönüşümler ve canlandırma faaliyetleri salt fiziki girişimler olarak görülmemelidir. Fiziki iyileştirmelerin ve konut inşalarının yanı sıra, önemli ekonomik ve sosyal programlar da uygulamaya geçirilmektedir. Böylece yoksulluk sarmalını kırma, meslek öğrenme, yeni uğraş alanları edinme, ticari alanların kurulması ve işletilmesi, yerel ekonomik kalkınmanın gerçekleştirilmesi, lokal ve bölgesel iyileştirmeler, dönüşümün sürdürülebilir kılınması, dezavantajlı ve yoksul grupların ekonomik düzeyinin iyileştirilmesi gibi hedefler gerçekçi kılınabilmektedir.

Tablo 1: İngiltere’de Kentsel Dönüşüm Harcamalarının Dağılımı

Kentsel Dönüşüme Dair Temalar ve Faaliyet Başlıkları	Milyon pound (GBP)	%
Tema 1: İşsizlikle Mücadele, Meslek ve İş Geliştirme	1.894	18,8
İşsizliğe Karşı Meslek Edindirme Kursları ve Faaliyetleri	629	6,2
Girişimciliğe ve İş Geliştirmeye Yönelik Harcamalar	1.266	1,5
Tema 2: Sanayi, Ticari Mülkler ve Altyapı	1.193	11,3
Sanayi ve Ticari Mülklerin İnşası	761	7,5
Altyapı Faaliyetleri	382	3,8
Tema 3: Konutlar, Toplum ve Çevre	7.052	69,9
Yeni Konutların İnşası ve Geliştirilmesi	6.479	64,2
Toplumsal Gelişime Ayrılan Kaynaklar	35	0,3
Çevre İyileştirme Çalışmaları	430	4,3
Mahalle Bazındaki Yenilenmeler	109	1,1
TOPLAM	10.090	100

Kaynak: İngiltere Toplum ve Yerel Yönetimler Departmanı’nın “Yenilenmenin Yararlarının Değerlendirilmesi” Raporu (2021).

Yukarıdaki tabloda öncelikle öne çıkan husus, “konutlar, toplum ve çevre” temasının %70’lik pay ile İngiltere’deki kentsel dönüşüm faaliyetleri kapsamındaki harcamalarının aslan payını aldığıdır. Bu tema içindeki “yeni konutların inşası ve geliştirilmesi” kalemi, yaklaşık 6,5 milyar poundluk harcama ile toplam kentsel dönüşüm harcamalarının üçte ikilik kısmını temsil etmektedir. En düşük payı alan tema ise %11 ile “sanayi, ticari mülkler ve altyapı” faaliyetleri almaktadır. Burada söz edilmesi gereken üçüncü bir tema “işsizlikle mücadele, meslek ve iş geliştirme”dir. Bu genel kalem altında gerçekleştirilen harcamalardan “işsizliğe karşı meslek edindirme kurs ve faaliyetleri” ile kentsel dönüşüme tabi tutulan bölgedeki işsiz vatandaşlara yeni meslekler kazandırılması, çeşitli kurslar verilmesi ve nihai olarak da bu kişilerin istihdama katılması hedeflenmektedir. Bu tip harcama ve yatırımlar, dönüşüme uğrayan bölgedeki sakinlerin ekonomik bağlamda kalkınmalarında ve dezavantajlı grupların da yoksulluk sarmalını kırmalarında büyük öneme sahip olmaktadır. Kentsel dönüşüm bağlamında İngiltere’de ön plana çıkan bir diğer önemli harcama

kalemi ise “girişimciliğe ve iş geliştirmeye yönelik harcamalar”dır. Bu başlık altında gerçekleştirilen en önemli faaliyet ise, kentsel dönüşümün deneyimlendiği alandaki sakinlere düşük faizli, belirli bir dönem ödemesiz ve uzun vadeli kredilerin sağlanmasıdır. Buradaki amaç hem yerel esnafı kalkındırmak hem de bölgenin ticari ve ekonomik hayatını canlandırmaktır.

İngiltere’de Kentsel Dönüşümün Yönetimine Dair Dönemler

İngiltere’nin kentsel dönüşüm politikasına tarihsel perspektiften bakıldığında 1945-1979 arası dönemin büyük çoğunlukla devlet fonları ve planlamalarıyla yürütüldüğü ve temel olarak 2. Dünya Savaşı sırasında gerçekleşen devasa yıkımın yaralarını sarmaya yönelik olduğu ifade edilebilir. Savaş sırasında yıkılan ya da içerisinde artık oturulması mümkün olmayan 4 milyon konut, dönemin kentsel dönüşüm politikalarını belirlemiştir (Tallon, 2010). Bu dönemde oluşturulan yeni şehirler, Londra ile Birmingham gibi büyük şehirlerin yakınlarına kurulan, 20 bin ila 60 bin arası nüfusa sahip olması planlanan ve sıfırdan kurulan şehirlerdir. Bu plan çerçevesinde birinci aşama olarak 1946-1950 arasında 14; ikinci aşama olarak anılan 1955-1970 arasında da 14 olmak üzere toplam 28 yeni şehir kurulmuştur (Cullingworth & Nadin, 2006).

1979 yılında Thatcher Hükümetinin iş başına gelişiyle pek çok alanda olduğu gibi İngiliz konut politikasında da köklü değişikliklere gidilmiştir. Özellikle bu dönemden itibaren İngiltere’de kamu-özel sektör iş birliği kentsel dönüşüm projelerinde önemli yer tutmaya başlamıştır (Kalağan & Çiftçi, 2012). Bu çerçevede 1979 sonrasında kamunun sahip olduğu konutlar (council house) özelleştirilmeye başlanmış ve devlet-özel sektör iş birliğiyle yürütülen kentsel dönüşümleri kotarmak adına “Kent Geliştirme Şirketleri (KGŞ)” (Orijinali “Urban Development Corporation” UDC) kurulmuştur. Bu şirketler 1980’den itibaren kentsel dönüşümden sorumlu olmuş ve ilk etapta 13 adet kurulmuşlardır. KGŞ’lerin icraatları bakımından tartışmalar mevcut olsa da Bristol Kenti örneğinin görece başarısız, Londra Docklands örneğinin ise oldukça başarılı olduğu ilgili literatürde sıklıkla belirtilmektedir (Tallon, 2010). Bristol örneğinin KGŞ’lerin piyasa temelli yaklaşımını temsil etmesi bakımından tipik bir örnek olduğu savunulabilir. Buna göre o dönem Bristol kentindeki KGŞ’ler kentsel dönüşüm yapılacak alanın emlak piyasası ve konut fiyatlarıyla daha çok ilgilenmişler, bölgenin sosyal ihtiyaçlarını değerlendirme ve bunlara uygun çözüm üretme bağlamında ise yetersiz kalmışlardır. Bristol örneğinde kentsel dönüşüm kapsamında oluşturulan yeni ticari mekânlar 13 milyon pound tutarında zarara neden olmuştur. Fakat bu duruma aksi bir örnek olarak Londra Docklands KGŞ’sinin gerçekleştirdiği faaliyetler gösterilebilir. Bu kapsamda Londra’daki ilgili bölgelere öncelikli olarak bankaların ve ticari işletmelerin gelmesi (uzun vadeli ve düşük faizli krediler, kısmi hibeler vb. yollarla) teşvik edilmiş, akabinde üst ve üst-orta sınıf bu fırsatları değerlendirmek adına yeni ticari alanlara yatırımlar yapmışlardır. Ayrıca Thames Nehri kenarına inşa edilen lüks konutlarla birlikte varsılların da bölgeye gelmesi,

sosyo-ekonomik seviyenin yükselmesini sağlamıştır (Tallon, 2010). Mehta ise (2005) Thatcher Hükümetinin konut politikasının üç sacayağından oluştuğunu öne sürmektedir. Buna göre, devletin elindeki evlerin (council house) (öncelikle içerisinde yaşayan sakinlere) satılması, devletin elinde bulundurduğu konutların özel sektördeki firmalara satılması veya kiralanması ve son olarak konutların bakım ve onarımlarının özel sektöre devri söz konusu olmuştur (Mehta, 2005). Bu bağlamda İngiltere, kamu-özel sektör birlikteliğini ilk tecrübe eden ülkelerden biri olmuştur ve bu iş birliği zamanla artarak devam etmiştir (Friesecke, 2007). Elbette bu noktada ifade etmek gerekir ki, yalnız özel sektör eliyle değil, yerel yönetimler, sivil toplum kuruluşları ve dönüşüme uğrayan bölgedeki sakinlerin tümünün katılımı ile gerçekleştirilecek yenilemeler daha nitelikli ve sağlıklı olacaktır. Sürdürülebilir ve sağlıklı bir kentsel dönüşümün önemli bileşenlerinden birisi de katılım süreçleridir. Bu doğrultuda kentsel yenileme planlarında öne çıkan önemli bir unsur, standardize edilmiş çalışmalar yerine yerel ihtiyaçlara ve imkanlara yönelik, o bölgeye has çözümleri içeren projelerin gerçekleştirilmesidir (Tallon, 2010).

1990'lı yılların başlarından itibaren İngiliz kentsel dönüşümünün karakteristik bakımdan değişime uğramaya başladığı öne sürülebilir. Bu dönemde kent içi bölgelerde artan sorunlarla birlikte önceki dönemlerin mülk merkezli niteliği eleştiriye tabi tutulmuştur ve kentsel dönüşüm çalışmalarında yeni metotlar denenmeye başlanmıştır. Kentler arası rekabetin kentleri geliştirmek adına kullanılabilmesi öngörülmüştür ve bu bağlamda, "City Challenge Projects" (Kent Yarışmaları) projesi uygulanmaya başlamıştır (Cullingworth & Nadin, 2006). Bu projeye merkezi hükümet, yerel yönetimlerin yürüteceği kentsel yenileme projeleri için yarışmalar açmaktadır. Söz konusu yarışmalara katılacak projeler, konut yenilenmesini, kent merkezlerinin yenilenmesini ve toplumsal konuları da içeren; konut, çevre ve sosyal şartların iyileştirilmesini/geliştirilmesini amaçlamalıdır (Atkinson, 2004). Kazanan projeler, merkezi hükümetten 5 yıla yayılmış bir şekilde fon almaktadırlar ve projelerini bu fonlar aracılığıyla finanse etmektedirler. Eleştirilen yönlerine (örneğin projelerin değerlendirilmesinde ne kadar nesnel ve adil olduğu gibi) rağmen bu projeler, yerel yönetimleri, yerel toplulukları ve sakinleri kentsel dönüşüme katma ve katkı sağlamalarını teşvik etme noktalarında etkili olmuştur. Kendi kendini sürdürebilme kapasitesine sahip yenilenme projelerinin ön plana çıkması, yerel yönetimlerin de sürece dâhil olması, bu dönemin öne çıkan özellikleri arasındadır (Tallon, 2010).

Birleşik Krallıkta 18 yıllık Muhafazakâr Parti iktidarından (1979-1997) sonra başa gelen İşçi Partisi yönetiminde diğer alanlarda olduğu gibi kent politikalarında da değişimler gözlenmiştir. Literatürde vurgulandığı üzere bu dönemde kentsel politikaların sosyal yönünün artan yoğunlukla göz önünde bulundurulduğu ifade edilebilir (Cullingworth & Nadin, 2006). Önceki dönemlerde uygulanan ve yukarıda aktarılan yaklaşımlardan olan KGŞ'ler ve

Kent Yarışmaları Projeleri; kent sakinlerinin dönüşüm süreçlerinin dışında kaldığı, bu projelerin ekonomik ve mülk edinme boyutunun öne çıktığı, fakat buna karşın sosyal yönünün göz ardı edilmiş oluşu iddiaları ile 2000’li yıllarda eleştirilmeye başlanmıştır. 2000’ler sonrası güçlenen söylemlere bakıldığında komşuluk, mahalle ve semt vurguları öne çıkmıştır. Kentsel projelerin nasıl kotarılacağıyla ilgili de 2000’ler sonrasında benimsenen yaklaşımın genel itibariyle devlet ve özel sektörün birlikte çalışması yönünde olduğu söylenebilir (Tallon, 2010).

Kentin mevcut fiziki, ekonomik ve sosyal problemlerinin çözümüne yönelik kararlar, ilgili bölgede yaşayan yerel halkın, sivil toplum kuruluşlarının ve yerel temsilcilerin aktif olarak katılımı ile alınabilir (Kalağan & Çiftçi, 2012). Bu doğrultuda literatürde kullanılan bir kavram ise “paylaşan kent”tir. Bu kavram, kentteki gelişim ve dönüşümlerin kenti meydana getiren tüm unsurlar ile paylaşılmasını ifade etmektedir. Paylaşan Kent ayrıca birbirleriyle yarışan değil, iş birliği yapan kentler oluşturmayı amaçlamaktadır. Bilişim çağının getirdiği imkânlar doğrultusunda internet üzerinden bilgi, tecrübe ve politikaların alışverişi, bu kavram ekseninde mümkün olabilmektedir (Kalağan & Çiftçi, 2012). Bu tür girişimlerin yasal dayanağını ise Avrupa Birliği’nin ana öğelerinden birisi olan ve üye ülkelerce 1992’de imzalanan Maastricht Anlaşması’nın yerel ve bölgesel yönetimlere büyük güç kazandıran içeriği oluşturmaktadır (Özden, 2016).

Kentsel dönüşüm bağlamında Türkiye ile İngiltere arasında beliren yaklaşım farklılıklarından biri, kentsel dönüşüm planlamasının parsel bazında, birbirinden kopuk, yetersiz altyapı ve uygun ulaşım çözümleri gerçekleştirilmeden ortaya konulmasıdır (Genç, 2008). Bu doğrultuda kentsel dönüşüm uygulamalarında göz önünde bulundurulması gereken önemli bir karakteristik, bütüncül bakıştır. Kentsel yenileme yalnız üst yapıları kapsayan fiziki bir dönüşümü değil, geniş kapsamlı (ve sürdürülebilir kalkınma unsurlarına da içeren) ekonomik ve sosyo-kültürel değişimi de içermelidir (Friesecke, 2007).

Vurgulanması gereken bir diğer nokta, Ertaş’ın (2014) ifade ettiği üzere İngiltere kentlerinin genelinin sahip olduğu eski ve yerleşik kent kültürü doğrultusunda kentsel koruma kavramının kentsel dönüşümden ayrı düşünülmesi olgusudur. Bununla birlikte Avrupa Birliği Konseyi tarafından kabul edilen Granada Antlaşmasına göre de kentlerin tarihi hafızası ve mirası, yapılacak olan dönüşümle iç içe olmalıdır (Özden, 2016). Bir başka ifadeyle, kentin özgünlüğünün ve kendine has karakteristik özelliklerinin sürdürülmesinin yolu, gerçekleşecek dönüşümün kentle uyumlu olmasından geçmektedir.

Son olarak genel itibariyle İngiliz şehirlerinde uygulanan kentsel dönüşüm projelerinde gözetilen temel çıktılar; fiziki iyileştirme, konutların iyileştirilmesi ve niteliklerinin yükseltilmesi ile kent merkezilerinin iyileştirilmesi hedefleri olduğu ifade edilebilir (Tallon, 2010). Literatürde kentsel dönü-

şümün yalnız fiziki yapıların yenilenmesiyle ilgili değil, bölgenin ekonomik anlamda da çeşitli değişimler geçirmesiyle de ilişkili olduğu belirtilmektedir. Ekonomik anlamda cazibesini kaybeden, ticari kapasitesi düşen, mevcut sanayi kuruluşlarının kapanması ya da taşınmasıyla sanayisizleşmeyi tecrübe eden alanlar, kentsel dönüşümün adaylarından olmaktadır. Bu bağlamda söz konusu alanlarda sosyo-ekonomik gelişimin sağlanması hedefi doğrultusunda yeni ve var olan firmaların desteklenmesi, alt yapı hizmetlerinin güçlendirilmesi, ekonomik çeşitliliğin tesis edilmesi amaçlanmaktadır. Çevresel hedefler çerçevesinden bakıldığında kentteki yeşil alan miktarının artırılmasının, enerji verimliliğinin yükseltilmesinin, nitelikli atık yönetiminin ve etkin geri dönüşümün amaçlandığı da görülebilmektedir. Eğitim faaliyetleri kapsamında ise sakinlere sunulan (kurslar, meslek edindirme vb.) çeşitli eğitimler ile yetenek artırımına yönelik çalışmalar yer almaktadır. Bununla beraber, kentsel yenileme faaliyetlerine semt veya mahalle bazında aktif katılımın sağlanması ve alınacak kararlara sakinlerin katılımının desteklenmesi de kentsel dönüşümde gözetilmesi gereken hedefler arasında sayılabilmektedir.

KAYNAKÇA

- Atkinson, R., 2004, "The Evidence on the Impact of Gentrification: New Lessons for the Urban Renaissance", *International Journal of Housing Policy*, 1(4), ss. 107-131.
- Balamir, M., 2005, "Türkiye'de Kentsel İyileştirme ve Dönüşüme İlişkin Güncel Öneri ve Modeller", *Mimarlık*, 322, ss. 28-35.
- Bektaş, Y., 2014, "Bir Kentleşme Stratejisi Olarak Yasanın Kentsel Mekanı Dönüştürmedeki Etkisi: Ankara Örneği", *Planlama*, 24(3), ss. 157-172.
- Coşkun, S., & Kunduracı, N., 2013, "Dünyada Sosyal Politika ve Sosyal Konut Uygulamaları", *Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Sosyal Yardımlar Genel Müdürlüğü*, Ankara.
- Cullinworth, B., & Nadin, V., 2006, "Town and Country Planning in the UK. Routledge, London.
- Ertaş, M., 2011, "Kentsel Dönüşüm Çalışmalarında Sosyal Boyutun İncelenmesi: Ankara ve Londra Örnekleri", *Teknik Online Dergi*, 10(1), ss. 1-17.
- Friesecke, F., 2007, "The Role of Partnership in Urban Regeneration: Similarities and Differences between Germany and the United Kingdom", *The Role of Partnership in Urban Regeneration* (s. 1-18), *Strategic Integration of Surveying Services*, Hong Kong.
- Genç, F., 2008, "Türkiye'de Kentsel Dönüşüm: Mevzuat ve Uygulamaların Genel Görünümü", *Yönetim ve Ekonomi*, 15(1), ss. 115-130.
- Geray, C., 1993, "Nasıl Bir Yerel Yönetim Düzeltimi", *Çağdaş Yerel Yönetimler Dergisi*, 5(2), ss. 13-21.
- Kalağan, G., & Çiftçi, S., 2012, "Kamu-Özel Sektör İşbirliğinin Kentsel Mekana Yanışması: Kentsel Dönüşüm Örneği ve Yeni Aktörler", *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 4(2), ss. 121-133.
- Keleş, R., 2014, "100 Soruda Türkiye'de Kentleşme, Konut ve Gecekondu", *Cem Yayınevi*, İstanbul.
- Mehta, P., 2005, "The Impact of Urban Regeneration on Local Housing Markets: A Case Study of Liverpool", *Liverpool John Moores University*, Liverpool.
- OPDM., 2014, "Making it Happen: Urban Renaissance and Prosperity in Our Core Cities", *Office of the Deputy Prime Minister*, Londra.
- Özden, P. P., 2016, "Kentsel Yenileme: Yasal-Yönetimsel Boyut, Planlama ve Uygulama", *İmge Kitabevi*, Ankara.
- Özer, İ., 2004, "Kentleşme, Kentleşme ve Kentsel Değişme", *Ekin Kitabevi*, Bursa.
- Roberts, P., & Sykes, H., 2000, "Urban Regeneration: A Handbook", *London: Sage*.
- Sarı, M., 2016, "Uygulamalar, Teoriler ve Örneklemeler ile Kentsel Dönüşüm Rehberi", *Aygan Yayıncılık*, İstanbul.

- Sönmez, İ., 2005, “Kentsel Dönüşüm Süreçlerinde Aktörler, Beklentiler, Riskler”, Ege Mimarlık, 15, ss. 16-21.
- Tallon, A., 2010, “Urban Regeneration in the UK”, Routledge, Abingdon.
- Tekeli, İ., 2011, “Kent, Kentli Hakları, Kentleşme ve Kentsel Dönüşüm”, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Bölüm 10

**AFETİN 'ÖTEKİLERİ': DEZAVANTAJLI
GRUPLARIN AFET KARŞISINDAKİ
DURUMU ÜZERİNE TOPLUMSAL
CİNSİYET VE HETERONORMATİVİTE
ODAKLI BİR İNCELEME**

Elif GEZGİN¹

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü; Kadir Has Üniversitesi, Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Araştırmaları Merkezi (Post-doc), elifgezgin2009@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2217-4848>

Giriş

Araştırmalar, dünya nüfusunun neredeyse yüzde yetmiş beşinin “1980 ve 2000 yılları arasında en az bir kez deprem, kasırga, sel ya da kuraklıktan etkilenmiş bölgelerde yaşadığına” işaret ediyor (UNDP, 2015: 1). Dolayısıyla afet, dünyanın çok büyük bir kısmına etki eden ve toplumsal anlamda çok önemli sonuçları olan bir olgu ve bu sonuçlar afetin deneyimlendiği ülkenin gelişmişlik düzeyine göre farklılık gösteriyor. Bu nedenle afet hem doğallığı sorgulanması gereken hem de eşitsizlik, yoksulluk, kentleşme gibi konularla yakından ilgili olduğu için sosyolojiyle son derece kuvvetli bağları bulunan bir mesele.

Konunun Türkiye bağlamında ele alınışını ise oldukça zorlu ve üzücü. Hele ki bu kadar yakın bir geçmişte böylesine büyük bir felaketi deneyimlemişken. Bu kitaba katkı sağlamam istendiğinde 6 Şubat 2023 felaketini henüz yaşamamıştık ve konu hakkında düşündüğüm bir evrede, böylesine büyük bir afetle karşılaşmak beni uzunca bir süre şiddetli bir biçimde metinden uzaklaştırdı¹. Konuya bir sosyal bilimci olarak refleksif bir biçimde baktığımda, yaşanan olaylar hakkında sığağı sığağına yazı yazmayı ve analiz yapmayı doğru bulmadığımı, olaya ilişkin objektif bir sosyolojik analize girişmek için en azından bir süre beklemeyi tercih ettiğimi söylemeliyim. Ancak, tarihi ne olursa olsun her bir felakette değişmeyen, mevcut felaketin kendine özgü dokusunu aşan genel bir gerçek var ki o da doğal felaketlerin her zaman en fazla dezavantajlı grupları etkilediği ve her bir felaketin, sınıfsal eşitsizliği her defasında net bir biçimde ortaya koyduğu. Maalesef eşitsizlik açısından bakıldığında, tarih tekerrürden ibaret. Tabii bu sürece, toplumsal cinsiyet, cinsel yönelim ayrımcılığı ve ırkçılık da her seferinde şiddetli bir biçimde eşlik ediyor. Yani gündelik hayatta karşımıza çıkma sıklığı belki görece düşük olan ya da duyarsızlaşarak gündelik yaşamamızda varlıklarına rağmen rahatlıkla görmezden gelebildiğimiz bu sosyal problemler, herhangi bir afet ya da felaketi deneyimlediğimiz o korkunç dönemlerde görünürlüğünü ve şiddetini maalesef arttırıyor.

Bu çerçevede, bu metinde dezavantajlı grupların deprem karşısında yaşadıkları mağduriyetin boyutlarını ele almaya ve doğal afetlere bu gruplar açısından bakmanın öneminin altını çizmeye çalışacağım. ‘Normal’ tanımının dışında kalma, ötekileştirilme konusuna değinirken, konuya ekofeminist bir parantez açmak ve metnin teorik arka planını bu kapsamda biraz genişletmek istiyorum. Afet temasını ele alan bir kitapta ekofeminizm meselesine kısa da olsa değinmenin, hem bu metin açısından, hem de genel olarak afet konusuyla ekofeminizmin ilişkisine işaret etmek açısından önemli olduğunu düşünüyorum. Metnin devamında ise afet konusunu toplumsal cinsiyet ve heteronormativite açısından ele alacağım.

1 Bu kitap bölümü 2022 yılında ‘Sosyoloji Perspektifinden Afet’ başlıklı bir derleme kitap çalışması için gelen yazı talebi nedeniyle kaleme alınmış olup, kitabın iptal edilmesinin ardından 2023 yılında Serüven Yayınevi’ne aktarılmıştır.

'Normal' Nedir? 'Normal'in Ne Olduğunu Kim Belirler?: Ekofeminizm'den Birkaç Söz

Yaşadığımız son birkaç yüzyılın temel öznesi ve kural koyucusu olarak karşımızda duran Batılı, eril, burjuva, beyaz, heteroseksüel özne, yalnızca dünyayı kendi istediği biçimde şekillendirip yönetmekle kalmamış; aynı zamanda kendisi dışında kalan herkesi ve her şeyi 'öteki' konumuna mahkûm etmeyi sürdürmüştür. Bhuvanewari Vijayaraj'ın ifadesiyle, söz konusu öznenin bu insan merkezli yaklaşımı dünyayı, aslında nihayetinde onun kendi varlığını da tehdit edecek düzeyde kritik bir duruma sürüklemiştir (2017:68). Bununla birlikte, doğal afet gibi herkesi eşit düzeyde etkilemesi beklenen bir gücün karşısında bile hala pek çok eşitsizliğin ortaya çıkıyor olabilmesi, söz konusu kurucu öznenin kendi avantajına ve ötekilerin dezavantajlı konumlarını pekiştirip daha da kötüleştirmek pahasına kurmuş olduğu düzenin en çok da bu düzende söz sahibi olmayanları mağdur etmeyi sürdürmesinin bir sonucu. 'Akılın' sembolü olma iddiasında olan ve sıralayabileceğimiz tüm ikili karşıtlıkların kurucu/ana öznesi olarak kendini inşa etmiş olan bu belirleyici özne, yani Batılı, beyaz, burjuva erkek figürü, para ekonomisiyle olan ilişkisi ve ne pahasına olursa olsun kar elde etmeyi merkeze alarak günü kurtarma stratejisi benimsemesi nedeniyle afet karşındaki kırılganlığı ve eşitsizliği derinleştiren en temel unsurlardan biri. "Doğayı insanın hizmetine sürerek bu ikisi arasındaki diyalektik bağı görünmez kılan; bilimsel, endüstriyel ve modern toplumsal yapıların ne olursa olsun idealize edilen kalkınma modelini destekleyecek şekilde tasarlandığı sürecin başlangıcından bu yana doğa üzerindeki tahakkümün yıkıcı etkileri her geçen gün daha net bir biçimde karşımıza çıkıyor" (Gezgin, 2017:398). Bazı doğal afetlerin önlenemeyeceği ortadaysa da afetin neden olduğu zarar ve yıkımın önüne geçebilme yollarının günü kurtarıcı, kar odaklı bir ekonomik sistem içerisinde daima engellenmesi de ele aldığımız bu kurucu öznenin zihniyetinden bağımsız ele alınamaz. Ne pahasına olursa olsun kendi çıkarını merkeze alan ve doğa karşısında erken ilan edilmiş bir zafer duyurusunu çağrıştıran katı bir kültür/doğa karşıtlığı yaratarak, doğayı uygarlaşmanın basit bir aracı haline dönüştüren bu sistem; yalnızca doğanın değil, söz ettiğimiz kurucu öznenin karşısında duran, onun dışında kalan, yani Batılı, eril, burjuva ve heteroseksüel olmayan herkesin dezavantajlı ve öteki konumuna hapsedildiği tarihsel bir arka plana işaret ediyor. Bu arka plan yüzyıllardan bu yana sorgulanmayı ve zorlanmayı sürdürse de günümüzün temel değerlerinde, hayata bakışa damgasını vuran temel ikiliklerde hala son derece güçlü bir biçimde varlığını sürdürüyor. İkili anlamına gelen Yunancadaki "dikho" kökünden gelen ve dikotomik bakış açısı olarak adlandırdığımız bu bakış açısı, kabaca kişilerin olay ya da olguları ele alırken onları "iyi" "kötü", "güzel" "çirkin", "doğru" "yanlış" gibi polarize edilmiş, iki kutuplu bir biçimde değerlendirmelerine işaret ediyor. Kökeni insanlık tarihi kadar eski olan ve çeşitli felsefe akımlarından büyük ölçüde

etkilenen bu bakış açısı, hayatın karmaşık doğasını ve diyalektiğini kavramada kişiyi oldukça çaresiz ve sınırlı bırakan; dezavantajlı grupların deneyimlerinden de bu anlamda sorumlu bir düşünce biçimi. Çünkü hayata, onun karmaşıklığını inkâr eden dikotomik bir bakış açısıyla bakmak, bir durumu ya da insanı “normal” olarak tanımlayarak onun dışında kalanı anormal ad-detme eğilimini de arttıran bir etken. Bu indirgemeci, doğası gereği oldukça rahat; yani kişide sahte bir bilme ve kontrol altında tutma algısı yaratması açısından oldukça konforlu ve dolayısıyla çoğunlukla tercih edilen bakış açısı, hayatın geneline yayılan eşitsizlik ve sosyal dışlama deneyimlerinin altına yatan zihniyete güçlü bir biçimde işaret ediyor.

Bu noktada özellikle bu metnin alanına giren temel ötekilerin birkaçından, yani erkek ve heteroseksüel olmayanlardan; yani kadınlardan ve farklı cinsel yönelime sahip olanlardan söz ederken afet konusu nasıl ele alınabilir?

Alev Özkazanç'ın ifade ettiği gibi, “modern bilim alanına özgü kurucu ikili karşıtlıklar, özne ile nesne, doğa ile akıl, doğa ile ruh, akıl ile ruh gibi ayrımlardır ki bu modern karşıtlıklar sistemi asıl olarak toplumsal cinsiyet ayrımına yaslanarak kurulmuştur” (2010:3). Kadın ve erkek arasında yaratılan kategorik yarılma ve ikili karşıtlık, görünenin ötesinde bir kapsayıcılıkla zihin dünyalarımızı ele geçirmekte, toplumsal normları şekillendirmekte ve bu temel yarılmaların izlekleri diğer pek çok ayırıcı ve kategorize edici ikili karşıtlıklara hizmet etmektedir. Kimin nasıl davranması ve ne yapması gerektiğine dair bu tür indirgeyici, kutuplaştırıcı ve sınırlandırıcı toplumsal kanılar (bu kanılar bağlama göre değiştiğinden sayıca çok fazladır) içinde bulunulan bağlama göre kimlerin öteki addedileceğini belirlerken, mağdurları değişse de aslında hep birbirine benzer sorunlar ortaya çıkarırlar. Şimdi bu temel ikili karşıtlığı, yani kadın erkek ikili karşıtlığını afet konusu üzerinden ele almak için konuya biraz toplumsal cinsiyet kavramı üzerinden bakalım.

Toplumsal Cinsiyet Açısından Afet Deneyimi

Türkiye’de toplumsal cinsiyet konusu bu bölümün sınırlarını aşacak düzeyde karmaşık ve kapsamlı olsa da ülkemizin toplumsal cinsiyet alanını ele alma, anlama ya da en azından anlamaya çalışma konusunda sınıfta kalan ülkelerden biri olduğu su götürmez bir gerçek. Diğer pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da bilme yanılgısının yarattığı gölgede, konunun layıkıyla tartışılıp ele alınması güçleşiyor. Birbirine zıt görünen tarafların kendi bildiklerinin mutlak gerçek olduğu yanılgısı üzerinden genellikle sadece çatıştığı bir ortam yerine; bilimsel, akademik ve özgür tartışma ortamlarında konunun mümkün olduğunca objektif ve aklisel bir biçimde ele alınmasına çok fazla ihtiyaç var.

Bu ihtiyacın ve onu ele alma aciliyetinin altını çizen en önemli mesele, dünya genelinde olduğu gibi Türkiye’de de son 10-15 yıllık süreçte anti-gender (toplumsal cinsiyet karşıtı) hareketlerin büyük bir güç kazanmış olması.

Öyle ki, toplumsal cinsiyet karşıtı eğilim, günümüzde politik söylemlerin ve hatta seçmen davranışlarının da önemli bir unsuru haline gelmiş durumda. Son yıllarda İstanbul Sözleşmesi'nden çekilmek dahil olmak üzere bu alanda meydana gelen diğer pek çok olumsuz gelişme, toplumsal cinsiyet alanındaki hak mücadelelerine zarar vermeyi sürdürüyor. “2011 yılından bu yana kadının annelik rolü ön plana çıkarılıyor ve feminizm tartışmaları İslam coğrafyasına uygun olmamakla ve Batıya ait bir kavram olmakla itham ediliyor” (Özkazanç, 2020). Bunun yanı sıra kadına yönelik şiddet konusunda elde kalan diğer önemli dayanaklardan olan 6284 no’lu yönetmelik de özellikle son yıllarda ciddi saldırı altında ve mevzuatın aile kurumuna zarar verdiğine yönelik çok fazla söylem gündemde kalmayı sürdürüyor. Haklar konusunda gerilemeye işaret eden tüm bu gelişmeleri afet bağlamında incelediğimizde ise konunun vahametinin ve olumsuz sonuçlarının arttığını görüyoruz.

Afet sırasında çoğu kadın, sadece bakımını üstlendikleri çocukların ve/veya yaşlıların korunup kurtarılması gibi fazladan sorumluluk ve risklerle karşı karşıya kalmıyor, koruma ve güvenliğin sağlanabildiği durumlarda dahi kendilerini yeni mağduriyetlere fazlasıyla açık, yeni tehdit edici durumlar içerisinde buluyor. Deprem örneğini ele alarak ve afet öncesi durumu da işin içine katarak kadınlarla ilgili şu örneği vermek bile tek başına durumun vahametini ortaya koyabilir: Kadınlar, artçı depremlerin gece saatlerinde gerçekleşmesi durumunda, eğer yalnız yaşıyorlarsa kendilerini güvenceye almak amacıyla evden çıkma davranışını dahi ortaya koymakta zorlanıyorlar. Bu noktada amacımın kişisel gözlem ve deneyimlerimi aktarmaktan ziyade, meselenin önemli gördüğüm boyutlarına dikkat çekerek bu alanda ihtiyaç duyulan yeni alan araştırmalarına katkı sağlamak olduğunu belirtmeliyim. Üstelik konu hakkında henüz yeterince alan araştırması olmaması, kadın deneyiminin bu anlamdaki benzerliğinin görmezden gelinmesini gerektirmez. O nedenle, bu bağlamda deprem tehdidi altında ve yalnız yaşayan 14 kadınla yürüttüğüm pilot görüşme niteliğindeki tek soruluk mini anketi aktarmak isterim: Görüştüğüm 14 kadından 9’u gece yaşanan depremlerde sokağa çıkma konusunda ciddi bir çekince yaşadıklarını açıkça belirttiler. Bunlardan üçü (ki üçü de İstanbul’da ve birbirine yakın konumda yaşayan kadınlar) deprem anında sokağa çıkabilmek için ortak bir buluşma yeri ayarladıklarını ve ancak bunun verdiği cesaretle çekincelerini aşarak dışarıya çıkabildiklerini ifade ettiler. Yaşadıkları ortak korkunun, bu üç kadını afet anına hazırlıklı olmak kadar, örgütlü de olmaya ikna ettiği görülüyor. Kadınların, gece vakti yaşanacak herhangi bir öncü deprem sırasında tek başına sokağa çıkmanın yaratacağı tehlikeyi, enkaz altında kalma tehlikesine yakın bir biçimde değerlendiriyor olması ve bazılarının bu nedenle sarsıntı anında evlerinden çıkmamayı tercih ediyor olması, afet ve kadın deneyimi konusunda son derece güçlü ve mutlaka üzerine gidilmesi gereken bir örnek olarak dikkat çekmekte.

Aynı şekilde pek çok kadın, özellikle yaz aylarında kıyafetleri ‘uygun’ olmadığı için deprem anında kendilerini dışarıya atmaya çekindiklerini, banyoya girerken dahi yanlarında kıyafet bulduklarını ifade ediyorlar. Bu ve benzeri örnekler maalesef çoğaltılabilir. Durumun ilk bakışta ortaya çıkan vahameti, bu konularda kadınlarla yapılacak kapsamlı görüşmeler yoluyla çok daha kapsamlı ve derin tartışmalar eşliğinde incelenmeyi bekliyor. Bu örneklerle paralel biçimde dünya genelinde yürütülen başka araştırmalar da kadınların mevcut kültürün dayattığı giyim ve davranış kodları nedeniyle uygun kıyafetli olup olmama, eşten ‘izin’ almadan dışarı çıkıp çıkmama konusunda kararsız kalıp zaman kaybetme, çoğunlukla gerekli eğitimden yoksun bırakıldıkları için afet anında kendilerini kurtaramama gibi nedenlerle afet karşısında ne denli dezavantajlı konumda olduklarını ortaya koyuyor (Nelleman vd., 2011).

Bunun yanı sıra kadınlar, yaşanan doğal afetlerden kurtulmaları durumunda korumaya alındıkları alanlarda, cinsel saldırı ve şiddete son derece açık bir durumda yaşam mücadelesi veriyor ve sürecin yarattığı panik ve karmaşa nedeniyle ihtiyaç duydukları korunmadan mahrum kalıyorlar. Haiti depremiyle ilgili yapılan bir araştırma, bu süreçte kadınların yeterli ışıklandırmadan yoksun, aşırı kalabalık kamplarda maruz kaldıkları birçok saldırıyı rapor ediyor (Puri, 2016). Aynı şekilde Amerika’da 2005 yılında yaşanan Katrina Kasırgası (Butterbaugh, 2005), 2009 yılında Avustralya’da yaşanan büyük yangın felaketi (Parkinson, 2012) ya da 2016’da Yeni Zelanda’da yaşanan büyük deprem (Stewart, 2016) gibi uluslararası örneklerin her biri, süreç sonrasında kadına yönelik şiddetin artışına ve sürecin getirdiği karmaşa nedeniyle bu şiddetin önüne geçilemediğine dikkat çekiyor. Daha da kötüsü deprem ya da yangın gibi felaketlerde erkekler çoğunlukla kurtarıcı rolünde olduğundan, bu tür olayların görmezden gelinebildiği aktarılıyor (Parkinson, 2012). Bu ve benzeri nedenler, maalesef kadınların afetten etkilenme düzeyinin daha yüksek olduğunu ortaya koyuyor. Birbirine benzer bu gibi kadın mağduriyetleri, maalesef 6 Şubat depremi sonrası Türkiye’de deprem bölgesinde yaşananlarla çoğunlukla paralellik sergiliyor (Kasapoğlu ve Öztürk, 2023). Türkiye’de yaşanan 1999 depremiyle ilgili bir araştırmada da depremden en büyük psikolojik hasarı alanların kadınlar olduğunu görüyoruz. Yazarlar bunun nedenini erkeklerin soruları cevaplarırken performe etmeyi sürdürmek zorunda hissediyor olabileceği güçlü erkeklik imajına bağlamakla birlikte, aynı zamanda kadınların ev içi alanla daha ilgili olmaları ve bu alanla kurdukları bağ ve sorumluluk hissinin daha kuvvetli olmasıyla da ilişkilendirmişler (Aksaray vd., 2006). Bu gibi faktörler ve elbette kadınların çoğunlukla sosyo-ekonomik olarak erkeklerden çok daha dezavantajlı durumda olmaları, felaketlerden etkilenme anlamında büyük bir dezavantaj oluşturuyor. Bu duruma eşlik eden bir diğer faktör de yine deprem örneğinde net bir şekilde gördüğümüz “yalnız yaşama” kriterinin yarattığı ilave

mağduriyet. Yani, hem kadın hem de yalnız yaşayan bir kadınsanız, deprem bölgesinde size sunulan hizmet konusunda yaşayacaklarınız bir başka dezavantajlı konumu daha beraberinde getirmekte. Örneğin konuyla ilgili basına yansıyan güncel haberler kadınların yalnız oldukları için çadır gibi en temel ihtiyaçları bile alamadıklarına defaatle işaret ediyor (Demirel, 2023). “Aile” olmama, yalnız yaşama, evlenmeyi ya da anne olmayı reddetme gibi faktörlerin her biri Türkiye’de toplumun “normal”, “makbul birey” tanımlarının dışında kalmak anlamına geldiği gibi, aynı zamanda afet karşısında yaşayacağınız mağduriyetin düzeyini arttırmakta.

Heteronormativite ve Afet

Yukarıda kısaca sunulduğu biçimiyle kadınlar cephesinde hal böyleyken, toplumun “normal” tanımının dışına çok daha ısrarlı ve şiddetli bir biçimde atmayı sürdürdüğü, belki de içinde bulunduğumuz dönemin şiddeti artan düzeyde en net ötekilerinden olan LGBTI+’ların durumu elbette daha da kaygı uyandırıcı nitelikte. Günümüzde Türkiye’nin heteronormatif yapısı her zamankinden daha güçlü ve bu durum toplumsal cinsiyet alanına ve LGBTI+’ların yaşamlarına doğrudan etki etmekte.

Heteronormativiteyi heteroseksüel ilişkilerin normal olan tek ilişki biçimi olduğuna dair inanç olarak tanımlayabiliriz. Bu görüş “özcü, dikotomik bir biçimde, cinselliğin kişinin yalnızca heteroseksüel ya da homoseksüel olabileceği görüşü ile ve toplumsal cinsiyetin kişinin yalnızca kadın ya da erkek olabileceği görüşüne dayanır. Bunların sabit ve değiştirilemez olduğu algısı söz konusudur” (Barker, 2014). Bu durum heteroseksüel olmayanların Türkiye’de, normal ve makbul vatandaşlık tanımının fersah fersah dışında kalmasına neden olmakta ve bu da doğal olarak yaşamın her alanında hak kayıplarını beraberinde getirmekte.

Türkiye’de cinsellik konusu genellikle toplumu kutuplaştırmak için ve ortak sorunların göz ardı edilmesine olanak sağlamak amacıyla manipüle ediliyor ve sıklıkla da dış güçlerin ülkemiz üzerinde oynadığı bir oyun, bir proje olarak tanımlanıyor. Dikkatlice incelediğimizde bu konu, olması gerekenden daha fazla ve şüphe uyandırıcı derecede sık bir biçimde ele alınıyor, kişilerin özel yaşamları hak ihlaline varır derecede sık irdeleniyor ve dolayısıyla bu durum aslında toplumun tüm fertlerine büyük ve son derece gereksiz bir enerji israfı yaşatarak, zaman kaybettiren bir konu olarak toplumun önünde duruyor. Bu konuların ülkede yaşanan ekonomik kriz, deprem, barınma krizi ya da işsizlik gibi acilen ele alınması gereken sorunların bile önüne geçen sıklıkta irdelenmesi; birleştirici bir nefret duygusundan yararlanarak yönetme işlevinin dünya genelinde yaygınlık gösteren örneklerinden biri. Böylece ele alınması daha rasyonel ve faydalı olacak sorunlar da geride ve gölgede kalabiliyor ve kitleler kolaylıkla oyalanabiliyor. Bu nedenle konuyu daha geniş bir çerçevede ve özellikle de neoliberalizmle ilişkisi içerisinde ele

almak önem kazanıyor.

2010 yılı itibariyle, yukarıda sözünü ettiğimiz toplumsal cinsiyet karşıtı hareketlerdeki yükseliş bu açıdan da oldukça önemli bir gelişme ve tüm bu süreç yükselen homofobiyle iç içe ilerliyor. Günümüzde toplumsal cinsiyet karşıtı hareketler, dünya genelinde yükselen pek çok ilerici harekete gerici bir karşı duruş olarak gitgide daha fazla güç kazanmakta. Bu konuda tıpkı Graff ve Korolczuk gibi ben de bu hareketlerdeki dikkat çekici güçlenmenin, “neoliberalizme karşı gelişen direnişe yönelik bir tepki” olarak ortaya çıktığı görüşündeyim (2021: 30). Yükselen sağ popülist söylemlere son derece uyumlu bir şekilde eklenen bu eğilim, bugün neden gündemimizde hala kişilerin cinsel hayatlarının olduğunu anlamamız açısından önemli görünüyor. Çünkü Ernest Laclau’nun ifade ettiği gibi, burada esas olan, tutarlı bir ideolojiden ziyade, ortak bir düşman yaratmak (2005). Yani, olumlu ve tutarlı bir ideolojinin yaratılmadığı, küresel bir kriz aşamasındaki neoliberal düzenin imdadına, tarihsel olarak kitleleri birleştirmede ve biat ettirmede en elverişli yöntemlerden biri olan ortak düşmanlar yaratma stratejisi yetişiyor. Bu sürecin başat dinamiği ise kitlelerin ortak bir biçimde bir şeylerin karşısında olma duygusuna seslenmek gibi görünüyor. Dolayısıyla normal koşullar altında yadırganabilecek ve hatta absürt bulunabilecek düzeyde bireysel, mikro konuların, ülke siyasetinin neredeyse merkezinde yer alması şaşırtıcı olmaktan çıkıyor. Daha önce yine Türkiye dinamiklerini anlamaya çalıştığım bir başka makalede bu konuyu Wacquant’ın kapatma [incarceration], kavramından faydalanarak oluşturduğum “ideolojik kapatma” kavramıyla açıklamaya çalışmış, kitleleri hizada tutmaya yarayan ideolojik unsurlardan ve bunun yöneticiler açısından avantajından söz etmiştim (Gezgin, 2019). Yalnızca tek tip bilgiye ve sadece sınırlı kaynaklardan erişebilme, farklı görüş ve tartışmalara ulaşamama, sorgulama şansından ve alternatif bilgi kaynaklarından yoksun bırakılma gibi nedenlerle dünyanın bazı yerlerinde olduğu gibi Türkiye’de de kitleler ideolojik açıdan son derece sınırlı ve hatta kapalı bir durumda yaşadığından, mevcut önyargıların ya da tepeden pompalanan nefret söyleminin önüne geçmek oldukça güç. Sonuç olarak, bu dalganın ve onun önünde durabilme potansiyeli taşıyan sorgulama kaynaklarının yetersizliğinin etkisiyle gitgide radikalleşen toplumda, cinsel yönelim temelli ayrımcılığın da yüksek düzeyde olduğu ve bu yükselişin devam ettiği ve edeceği net biçimde ortada. Peki bu durum, heteroseksüel olmayan bireylerin afet karşısındaki deneyimlerini nasıl etkiliyor?

Afet Dönemlerinin Daimî Günah Keçileri

Afet ve ötekileştirme ilişkisini daha iyi anlayabilmek için, son on beş yılın kutuplaştırıcı popülist etkisini bir yana bırakarak, bu akıma hizmet eden tarihsel ideolojik güçlere, yani popülizmin zorlanmadan kitleleri harekete geçirebilmesini sağlayan yerleşik ve gerektiği anda kullanıma sokulabilen temel ve köklü inançlara göz atalım. Geçmişten bugüne sıklıkla deneyimlediğimiz

gibi, din merkezli muhafazakarlık, sapan kişileri ve sapma olarak addettiği durumları “Allah’ın lanetini” üzerine çeken, “başımıza taş yağmasına neden olan” dolayısıyla herhangi bir doğal afet söz konusu olduğunda da bundan sorumlu tutulması gereken kişiler ve onların eylemleri olarak ele alıyor. Cezalandırıcı söylem, dini inançların neredeyse insanlık tarihi kadar eski bir bileşeni. Bu söylemin sertliği sapma düzeyiyle doğru orantıda ilerliyor. Yani sapma ne kadar yüksekse, kişilere atfedilen sorumluluk da o kadar artıyor. Bu; Lut kavmi, Sodom ve Gomore gibi pek çok dini referans ve söylemden beslenen, tarihsel olarak dünya genelinde, toplumun belli kesimlerinde her zaman karşılık bulmuş bir yaklaşımdır.

Tarihsel olarak incelemeye kalkıştığımızda, 18. Yüzyıldan bugüne Hristiyan geleneklerinde de eşcinsellik ve doğal felaketler arasında sıklıkla bağlantı kurulduğu görülüyor (Gilbert ve Barkun, 1981). 1750’de İngiltere’de yaşanan bir deprem sonrasında dönemin Londra piskoposunun konuyu “sokaklarda dine aykırı konular konuşuluyordu. Açık saçık görseller kamuya açık halde bulunuyordu ve tolere ediliyordu. Eşcinsellik çok yaygındı” cümleleriyle açıkladığı kayıtlara geçmiş (Gilbert, 1977). Benzer değerlendirmelerin dünyadaki sayısız örneğinden daha güncel olan birkaçına değinelim. Atlantik Okyanusu’nda yaşanan Sandy Kasırgası sonrası tanınmış bir İngiliz din insanı, suçlunun eşcinsel evliliklerine onay veren dönemin Amerikan başkanı Obama olduğunu iddia etmiş ve bu, uluslararası basında geniş yer bulmuştu (IBTimes, 2012). Japonya’da yaşanan Tsunami felaketi sonrasında da Amerika’da çok okunan ve takip edilen Cindy Jacobs isimli yazar, bu olaya neden olan şeyin Obama’nın onayıyla “don’t ask don’t tell” yasasının tamamen kaldırılması olduğunu öne sürmüştü. “Sorma-söyleme” yasası olarak Türkçeye çevirebileceğimiz bu yasa; İkinci Dünya Savaşı döneminden kendi dönemine dek cinsel yönelimi nedeniyle ordudan atılan eşcinseller için, Clinton’un çıkardığı, kişilerin eşcinselliğini açık etmediği sürece ordudan atılmayacaklarını ifade eden kanundur. Cindy Jacobs’un tepkisine neden olan ve tsunaminin gerçekleşmesinden sorumlu tuttuğu şey, 2010’da bu yasanın Obama’nın onayıyla tamamen ortadan kaldırılması ve kişilerin cinsel yönelimlerini açık ederek de orduda kalabileceklerinin ilan edilmesidir.

Benzer şekilde 2016’da İtalya’da yaşanan depremde de İtalyan bir din insanı, yaşanan felaketi ilahi bir ceza olarak nitelendirmiş, eşcinsel evliliklerinin onaylanması yoluyla aile kurumunun yüceliğine verilen zarara dikkat çekmişti. Bununla birlikte söz konusu ifadelerin uluslararası basında geniş yer bulması, Vatikan’ı harekete geçirmiş ve bu sözleri kınayan bir duyuru yapılmasına neden olmuştu. Vatikan konuyla ilgili açıklamasında ‘intikamcı bir Tanrı anlayışının Paganlık dönemine ait olduğunu, yani “Hristiyanlık öncesi döneme dayandığını” ifade ederek depremle ilgili yapılan bu yorumu kınamıştı (Summers, 2016). Oysa cezalandırıcı bir Tanrı anlayışının diğer semavi dinlerde olduğu gibi Hristiyanlıkta da var olduğu bilinmekte. Bunun-

la birlikte bu açıklama, bazı dini figürlerin gelecekte eşcinsellik konusunda kendini sorgulama yoluna gitme eğilimde olabileceğine dair bir işaret olarak görülebilir.

Türkiye'ye döndüğümüzde ise akla gelen örneklerden ilki, ismi basında sıklıkla yer alan ve Cübbeli Ahmet Hoca olarak bilinen Ahmet Mahmut Ünlü'nün ifadeleri. Ünlü, 1999'da yaşanan Gölcük depreminin ardından "oralarda çok günah işleniyordu. Allah günahkarları ikaz etmek için dipten vurdu. Allah'ın gazabı bu" (Oflaz, 2020) sözleriyle dikkat çekmişti. Kendisi bu alandaki sözleri en çok yankı uyandıran isimlerden olsa da buna benzer pek çok düşüncenin 1999 sonrası dönemde dile getirildiği ve kulaktan kulağa yayıldığı biliniyor. Ünlü'nün 2021 yılında eşcinselliği normal görmeyen "gökten taş yağmasına" ve depremlerin oluşmasına neden olacağına dair söylemi ise konumuz açısından daha önemli ve Türkiye'nin mevcut durumunu ortaya koymak açısından daha güncel bir örnek (Sputnik, 2021). Çünkü bu söylem, olası bir afetin suçunu sadece eşcinsellere değil, eşcinsel olmayan ama bunu normal bulan, kişilerin cinsel yönelimlerine karışmamak gerektiğini düşünenlerin de üzerine yıkarak doğal afetlerle eşcinsellik teması arasında hem eylem hem de ifade bazında ciddi bir bağlantı kuruyor. Buna ek olarak, bu söz sadece eşcinselliğe yönelik bir suç algısı yaratmış olmuyor, aynı zamanda toplumu eşcinselliğe karşı tepki göstermeye davet ediyor, hatta denebilir ki kişilerin elinden bu konuda nötr kalma hakkını dahi alarak onları harekete geçmeye zorluyor. Bu, oldukça ciddi ve epey de tehlikeli bir dönüşüm, çünkü eşcinsellerin varlığı ve varlıklarının doğal kabul edilmesi doğal afetlere neden olacaksa, onlara karşı harekete geçmek adeta bir vatandaşlık görevi haline almış oluyor.

Bunun yanı sıra, afetleri LGBTI+ gibi marjinalize edilmiş grupların suçu olarak ele almanın bazı açılardan işlevsel olduğu görünüyor. Örneğin bu bakış açısı, daha önce söz ettiğim, gücü elinde tutan eril öznenin kurduğu düzenin yarattığı tahribatın sorumlusu olarak kendisinin görülmesine engel olmaya yardımcı oluyor. Afetlerde oluşan tahribatın gerçek sorumlularının ortaya çıkarılması yerine, kurucu öznenin daimî ötekilerinden olan, belli başlı günah keçileri suçlanarak gerçek suçun ve suçlunun sorgulanmasının önüne geçiliyor. Doğa üzerindeki tahribatın her geçen gün daha fazla afete neden olacağı düşünüldüğünde, afetleri bu pencereden ele almanın failleri koruma anlamında ne denli işlevsel olduğu ortada.

Afet karşısında LGBTI+'ların durumuna dönecek olursak; bu grupların afet sırasında acil durum yardımı alma konusunda sorunlar yaşadığını ve ihtiyaçlarının görünmez kılındığını görüyoruz. Şubat 2023'te Türkiye'de yaşadığımız deprem felaketinin ardından yayınlanan raporlardan biri, deprem sonrası hayatta kalan LGBTI+'ların cinsiyete dayalı hizmetlere erişemediğine (kadın/erkek olarak ayrılmış durumda olan duş, tuvalet, çadır ve benzeri hizmetler), güvenlik, su ve gıda gibi hizmetlere ulaşma konusunda sorun

yaşadıklarına işaret ediyor (ERA, 2023; Kepenek 2023; Bianet, 2023; Kaos GL, 2023; Sendika, 2023). Bu konuda söz konusu grupların özel durumlarına yönelik az sayıdaki çözüm girişiminin de bastırıldığı ve propaganda olarak sunulduğu görülüyor. Örneğin deprem bölgesinde ihtiyaç sahibi kadınlar ve LGBTI+'lar için güvenli alan oluşturan Türkiye İşçi Partisi, basın tarafından hedef gösterilerek, “depremde de uslanmadılar” manşetiyle hedef gösterildi (Yeni Akit, 2023).

Tüm bu sorunlara ilaveten, tıpkı erkeklere kıyasla kadınların deneyimlediği sosyo-ekonomik açıdan dezavantajlı konumda olma bariyeri gibi, kimliğini açıkça ortaya koyan LGBTI+'ların sosyo-ekonomik sınırlılıkları da konuyla ilgili problemlerden bir diğerini oluşturuyor. Kimlikleri nedeniyle çoğunlukla maddi açıdan yetersiz ve güvencesiz koşullarda yaşayan; karşılaştığı önyargılar nedeniyle işsiz olan ya da düşük statülü işlerde yer alan LGBTI+'lar afet sonrasında bu yetersizlik nedeniyle de ihtiyaçlarını karşılama anlamında dezavantajlı duruma düşüyorlar. Dolayısıyla bu örnekte de, dışarıdan bakıldığında toplumun tüm bireylerini eşit düzeyde etkilemesi beklenen afetlerin, toplumun bazı bireylerini çok daha fazla etkilediğini görüyoruz.

Diğer Dezavantajlı Gruplar Hakkında Birkaç Söz

Bölüme son vermeden önce Türkiye'nin ötekileri listesinin ne denli uzun olduğuna mutlaka değinmek gerektiğini düşünüyorum. Bu bölüm kapsamında afet bağlamında ele alınan toplumsal cinsiyet ve heteronormativite konusu, daha geniş kapsamlı bir araştırmada mutlaka fiziksel engelliler, yaşlılar ve mülteciler gibi dezavantajlı durumda olan diğer pek çok grubun da ele alınmasını gerekli kılıyor. Yalnızca bu metinde ele alınanlar değil, “biz” ve “onlar” bakış açısı üzerinden kurulan ve sosyal dışlama içeren tüm ilişki biçimleri Türkiye’de toplumsal hayatı olumsuz bir biçimde etkilemeyi sürdürüyor. Dünya genelinde artış gösteren mobilite ve göç, bu konuyu eskisinden çok daha ciddi bir biçimde ve acilen ele alınmanın önemini ortaya koyuyor.

Yukarıdaki bölümlerde toplumsal cinsiyet karşıtı hareketlerin ivme kazandığı 2010 yılına dikkat çekerken, neredeyse aynı dönemde, 2011 yılında başlayan Suriye İç Savaşı'nın da Türkiye'nin toplumsal yapısını ne denli dramatik bir biçimde değiştirip dönüştürdüğü ve bunun afet konusuyla olan ilişkisi kesişimsel bir biçimde tüm bu tartışma konularıyla birlikte ele alınmayı bekliyor. Savaşla birlikte Suriye toplam nüfusunun neredeyse yarısı ülkeyi terk ederek Lübnan, Ürdün ve Türkiye'ye yerleşti ve Türkiye bu akınlı birlikte 2014'ten bu yana dünyanın en yüksek sayıdaki mülteci kitlesini ağırlayan ülkeleri arasında birinci sırada yer alıyor (Imrie-Kuzu ve Özerdem, 2023:1606). 2020 yılında yayınlanan veriler Türkiye’de 3,6 milyonu geçici koruma altında olan, 117 bini ikamet almış durumda olan ve yaklaşık 100 bini “düzensiz göçmen kategorisinde” yaşayan yaklaşık 4 milyon Suriyeliden bahsederken (Erdoğan, 2020) bugün bu sayıların çok daha yüksek olduğu ifade edilmekte.

Geçici bir misafirlikten kalıcı bir yerleşime dönüşen göçün son derece plansız bir biçimde ilerlemesinin yarattığı ekonomik ve sosyal dönüşüm, Türkiye’de yaşayan Suriyeli mültecilere yönelik öfkeyi ve ötekileştirmeyi tetiklemeyi sürdürüyor. Bu nedenle şaşırtıcı olmayan bir şekilde afet sırasında bu gruplara yönelik önyargıların da azımsanmayacak düzeyde olduğunu görüyoruz. Burada elbette LGBTI+’lara yapılan suçlamaların boyutu ve yaptırım gücü ile mültecilerin durumunu kıyaslıyor değilim ancak tüm bu süreç Türkiye’de farklılıklara yönelik tolerasyonun yükseltilmesinin ne denli acil bir konu olduğunu farklı bağlamlarda bir kez daha ortaya koyuyor. Farklılıklara yönelik tolerasyon üzerinde çalışmak, toplumsal cinsiyet karşıtı hareketi destekleyenleri de içerecek şekilde, toplumun tamamı için son derece büyük önem arz ediyor.

Sonuç

Bu bölümde afet ve sosyoloji arasındaki ilişkiyi, incinebilirliği yüksek, dezavantajlı gruplara odaklanarak ele almaya çalıştım. Bu çerçevede toplumun ‘normal’i belirleme ve dayatma gücünden söz ederken, hayatı anlamlandırma biçimlerimize kuvvetle sirayet eden ikili karşıtlıklara ve tahakküm dinamiklerine ekofeminizmin teorik arka planını kullanarak dikkat çekmeye çalıştım. Toplumsal cinsiyet ve heteronormativite tartışmalarının afet konusuyla olan yakın ilişkisine dikkat çekmeye çalışırken, afet dönemlerinde artan nefret söylemlerine ve toplumun ‘normal’ tanımının dışında kalanların afet sırasında ve sonrasında deneyimledikleri mağduriyetlerin çokluğuna işaret ettim.

Afetin Türkiye’de öteki konumuna herhangi bir nedenle itilen her bireyi, ‘normal’ tanımının sınırları içerisinde kalmayı başaran ‘makul’ vatandaşlara kıyasla her zaman çok daha olumsuz bir biçimde etkiliyor olması, afet öncesi ve sonrası planlama konularına bu hassasiyetler üzerinden yaklaşmanın önemini altını açıkça çizmekte. Azalmasını umamayacağımız, aksine doğa üzerindeki tahribatın etkisiyle sayıları ve olumsuz etkileri her geçen gün daha da artan yeni afetlerle karşılaşmadan önce, dezavantajlı grupların durumunu afet karşısındaki kırılganlıkları açısından ele almamız önem taşıyor. Türkiye örneğinden yola çıkarak anlamaya çalıştığımız ‘öteki’ olma meselesini basit bir düşünce hatası, ya da tarihsel olarak süregelen ikili karşıtlıkların bugün artık değiştirilmesi güç, olağan bir sonucu olarak görme lüksüne sahip değiliz. Çünkü bu ikili karşıtlıkları aşamadığımız sürece huzurlu ve diyaloga dayalı bir toplumsal yaşam sürdürebilmemiz mümkün görünmüyor. Özellikle afet çalışmaları gibi, coğrafyamızın adeta kaderini belirleyecek olan bir meseleyi ele alırken, konuyu afetin en dezavantajlıları üzerinden de değerlendirmemiz ve maruz kalınan yıkıcı sosyal dışlanma deneyimlerinin önüne geçebilmemiz büyük önem taşıyor.

Birlikte yaşamayı ve farklılıklara saygı duymayı öğrenebilmek, önce en derinde hepimizin zihnine yerleşmiş olan ikili düşünce kalıplarını kırmaktan geçiyor. Bu da ancak kimliğin ‘verili’ ya da ‘doğuştan gelen’ değil, inşa edilen bir süreç olduğunu anlayıp anlatabildiğimiz bir toplum olduğumuzda mümkün olabilir. İoanna Kuçuradi’nin çok yerinde bir ifadesiyle “tek bir kişi bile haksızlığa uğruyorsa, hiçbir genel yarar korunamaz.” Dolayısıyla, hep birlikte var olabildiğimiz bir düzen kurmak, yalnızca adalet ve eşitliğin tesisi açısından değil, dışlama eyleminin faillerini de kapsayan, toplumun tamamının huzuru açısından bir ön koşul olarak karşımızda duruyor. Bu çerçevede, afet gibi Türkiye’nin en önemli gündem konularından biri olması gereken bir alanda da hiç kimseyi geride bırakmadan mümkün olan en hızlı ve en etkin önlemleri almaya mecburuz. Bu da ancak dezavantajlı gruplara özgü fazladan risk unsurlarının afet yönetim süreçlerinde mutlaka göz önünde tutulması ama en çok da birlikte yaşama kültürünün geliştirilmesi yoluyla sağlanabilir.

KAYNAKÇA

- Aksaray, G., Kortan, G., Erkaya, H., Yenilmez, Ç., Kaptanoğlu, C. (2006). Gender differences in psychological effect of the August 1999 earthquake in Turkey. *Nordic Journal of Psychiatry*, 60(5), 387–391.
- Barker, M. (2014). Heteronormativity. içinde Teo, T. (Der.) *Encyclopedia of Critical Psychology*. Springer, New York, NY.
- Bianet. (2023). Depremde hayatta kalan LGBTİ+’lar raporu yayınlandı. Erişim: 8 Mayıs 2023. <https://m.bianet.org/bianet/toplumsal-cinsiyet/275492-depreme-hayatta-kalan-lgbti-lar-raporu-yayinlandi>
- Butterbaugh, L. (2005). Why did hurricane Katrina hit women so hard? *Off Our Backs*, 35 (9/10), 17-19.
- Demirel, N. (2023). Tek başına yaşayan afetzede kadının barınmasına “aile” engeli. Erişim: 10 Mayıs 2023. <https://www.evrensel.net/haber/481682/tek-basina-yasayan-afetzede-kadinin-barinmasina-aile-engeli>
- Erdoğan, M. (2020). Onuncu yılında Türkiye’deki Suriyeliler. *Panorama*. Erişim: 10 Mayıs 2023. <https://www.uikpanorama.com/blog/2020/04/29/onuncu-yilinda-turkiye-deki-suriyeliler/>
- Gezgin, E. (2017). Kadın ve Doğa Üzerindeki Tahakküme Alternatif bir Bakış: Ekofeminizm Üzerine bir Değerlendirme. *Bordercrossing*, 7 (2): 395 – 412.
- Gezgin, E. (2019). Türkiye’de Neoliberal Devletin İnşa ve Muhafazasında Çanakla Savaşı Söyleminin Rolü Üzerine bir Tartışma. *İdealkent Kent Araştırmaları Dergisi*, 10 (26): 340 – 373.
- Gilbert, A. (1977). Sexual deviance and disaster during the Napoleonic Wars. *Albion*, 9(1), 98-113.
- Gilbert, A., Barkun, M., (1981). Disaster and sexuality. *Journal of Sex Research* 17 (3): 288-299.
- Graff, A. and Korolczuk, E. (2021). *Gender, anti gender and fight wing populism*, New York: Routledge.
- IB Times Staff Reporter, (2012). Hurricane Sandy caused by homosexuals, President Obama: evangelist preacher John McTernan says. Erişim: 9 Mayıs 2023. <https://www.ibtimes.com/hurricane-sandy-caused-homosexuals-president-obama-evangelist-preacher-john-mcternan-says-855933>
- Imrie-Kuzu, D., Özerdem, A. (2023). Keeping Syrian refugees in Turkey is not a good idea: a new concept of “reluctant local integration”. *Third World Quarterly*, 44 (7), 1606-1624.
- KAOSGL (2023). Depremde LGBTİ+’sı oluyor işte. Erişim: 8 Mayıs 2023. <https://kaosgl.org/haber/depremin-lgbti-si-oluyor-iste>
- Kasapoğlu, Ç., Öztürk F. (2023). Afetzede kadınlar: “Sorunlarımız büyük, ihtiyaçlarımız karşılanmıyor, güvende hissetmiyoruz”. Erişim 12 Mayıs 2023. <https://www.bbc.com/turkce/articles/cld779nkx4qo>

- Kepek, E. (2023). Depremde LGBTİ+ olmak: toplanma alanlarına gidemiyoruz. Erişim: 10 Mayıs 2023. <https://m.bianet.org/bianet/yasam/273927-depremdelgbti-olmak-toplanma-alanlarina-gidemiyoruz>
- Laclau, E. (2005). *On populist reason*. New York: Verso.
- LGBT-ERA. Unbearable onerousness of being a nb in Turkey. Erişim: 8 Mayıs 2023. <https://lgbti-era.org/unbearable-onerousness-of-being-non-binary-in-turkey/>
- Nellemann, C., Verma, R., and Hislop, L. (Der.), (2011). *Women at the frontline of climate change: gender risks and hopes. a rapid response assessment*. United Nations Environment Programme, GRID-Arendal.
- Oflaz, L. (2020). Deprem dinden uzaklaşıldığı için olsa Kabe depremde yıkılmazdı. Erişim: 10 Mayıs 2023. <https://www.indyturk.com/node/267211/turki-yeden-sesler/deprem-dinden-uzaklasildiği-icin-olsa-kabe-depreme-yikilmazdı>
- Özkazanç, A. (2010): “Kadını Görmeyen Bilim ve Sağlık Politikaları” Başlıklı sunum metni. II. Kadın Hekimlik ve Kadın Sağlığı Kongresi. 20-23 Mayıs 2010.
- Özkazanç, A. (2020). Gender justice the “Turkish” way: anti-gender politics in the land of AKP. Erişim: 10 Mayıs 2023. <https://euromedrights.org/publication/gender-justice-the-turkish-way-anti-gender-politics-in-the-land-of-akp/>
- Parkinson, D. (2012). *The Way He Tells It - Vol. 1 Relationships After Black Saturday*. Wangaratta: Women’s Health Goulburn North East.
- Puri, L. (2016). Africa: no climate justice without gender justice - the Marrakech Pact. AllAfrica. <http://allafrica.com/stories/201611190066.html>.
- Sputnik. (2021). “Cüppeli Ahmet”: Eşcinsellik normal görülmeye başlanırsa gökten taş yağacak. Erişim: 10 Mayıs 2023. <https://sputniknews.com.tr/20210907/cubbeli-ahmet-escinsellik-normal-gorulmeye-baslanirsa-gokten-tas-yagacak1048699695.html>
- Stewart, A. (2016). Domestic violence doubled after Valentine Day’s quake, Erişim: 11 Mayıs 2023. <http://www.stuff.co.nz/national/health/77981796/Domestic-violence-doubled-after-Valentines-Day-quake>.
- Summers, H. (2016). Italian priest blames earthquakes on gay civil unions. Erişim: 6 Mayıs 2023. <https://www.theguardian.com/world/2016/nov/05/italian-priest-blames-earthquakes-on-gay-civil-unions>
- Tar, Y. (2023). Maraşlı trans kadın depremzede Ece: Sana güçleri yetiyor. Erişim: 8 Mayıs 2023. <https://sendika.org/2023/02/marasli-trans-kadin-depremdede-ece-sana-gucleri-yetiyor-yildiz-tar-kaos-gl-677083/>
- UNDP (2015). *Reducing Disaster Risk: A Challenge for Development*
- Vijayaraj, B. (2017). A comprehensive study of ecofeminism. *The Anthropologist*, 30 (1), 68–75.
- Yeni Akit (2023). Depremde de uslanmadılar! TİP’ten felaket bölgesinde LGBT propagandası. Erişim: 8 Mayıs 2023. <https://www.yeniakit.com.tr/haber/depremdede-uslanmadilar-tipten-felaket-bolgesinde-lgbt-propagandasi-1736242.html>

Bölüm 11

POST-MODERN AŞK VE ARAÇSAL AKLIN FLÖRTÜ

GülsevİM EVSEL¹

1. Giriş

Aşkın araçsal düşünmeyle birlikte geçirdiği dönüşümü cinsellikle ilgili değişen düşüncelerden ayırmak mümkün değildir. Geleneksel ve modern toplumlarda cinselliğin üremeye bakış açılarının değişmesiyle ciddi bir dönüşüm geçirdiği bilinmektedir. Aşk da cinsellik gibi, yüzyıllardır insanlık tarihine eşlik eden bir olgudur. Genellikle aynı cinsler arasında ve karşı cinsle hissedilen -ancak ilahi anlam da yüklenilebilen- bu duygu pek çok sanat eserine konu olmuş, karşılık alınabildiğinde heyecan, mutluluk, birliktelik, evlilikle sonuçlanabildiği gibi sıklıkla da karşılık bulamayıp ızdırap, dert, acı, gözyaşı, ulaşamama, hatta zaman zaman ölümle dahi sonuçlanmış, ilişkilendirilmiştir¹. 1800'lü yılların başlarında eserler vermeye başlamış olan Alman filozof Schopenhauer (2003, s. 60) dahi aşk özleminden, “şairlerin ve yazarların bütün çağlar boyunca sayısız ifadelerle ve deyişlerle dile getirmeye uğraştıkları ve konu olarak bir türlü tüketemedikleri, hakkını bir türlü veremedikleri”² bir durum olarak bahsetmektedir.

Bu duygu ve deneyimlerin çoğunlukla modern zamanlarda kaldığı, post-modern dönemde aşkın çok daha farklı anlamlandırılıp yaşandığı düşünülmektedir. Öyle ki, artık aşk bir amaç olmaktan çıkartılmış, hayatta var olabilmenin bir aracı olarak kabul edilip kullanılmaktadır. Bu çalışma bu nedenle hazlar ve aşk arasında da bir ayrıma gitmeye çalışarak, aşk kavramının yerini post-modern zamanda daha çok bedensel hazza bırakıyor olduğu savını değerlendirmekte ve tartışmaktadır.

Bu çalışma, post-modern aşkın günümüzde araçsal akılla birleşip toplumda, özellikle genç nesil üzerindeki etki ve sonuçlarına odaklanmayı amaçlamıştır. Bu amaçla öncelikle araçsal akıl, sonrasında modern ve post-modern aşk tanımları ve yaklaşımlarına yer verilmiş, daha sonra bu iki kavramın birbiriyle olan ilişkisi üzerine bir tartışma yürütülerek literatüre teorik bir katkı sağlanmak istenmiştir.

1 “Aşk acısının belirtilerini hekimler gayet iyi bilirdi: Melancholia erotica hakkında 16. Yüzyıldan itibaren özel tıp kitapları yazılmıştır. Jacques Ferrand *Traité de l'essence et guérison de l'amour ou mélancholie érotique* adlı eserinde (Toulouse, 1610) aşkın karaciğeri de, beyni de, yüreği de etkileyen hem ruhsal hem fiziksel bir hastalık olduğunu kaydeder, bu nedenle çok ciddiye alınmalıdır, çünkü insanın canını bile tehdit edebilir.” (Corbin, Courtine ve Vigarello, 2005, s. 146).

2 “...ifade edilmesi imkânsız bir acı ve ıstırap ilintileyen bu özem ve bu aşk acısı, malzemesini ebedi olmayan bir bireyin ihtiyaçlarından alamaz; bunlar, burada amaçlarına hizmet edecek, yeri doldurulmaz bir araç elde etme (kaygısıyla kıvranan) ya da bu aracı yitirdiğini gören, bu nedenle derin derin iç çeken türün ruhunun iniltileridirler. Sadece tür, sonsuz hayata— sahiptir; bu bakımdan da onun sonsuz istekler duyma, sonsuz tatminler yaşama ve sonsuz acılar çekme yeteneği vardır. Ama işte bu istek, tatmin ve acılar, burada (dünyada) bir ölümlünün dar yüreğine hapsedilmişlerdir. Dolayısıyla da böyle bir ölümlünün sonsuz sevinç ve sonsuz ıstırapla dolduğu yerde çatlayıp parçalanmak ister gibi görünmesine ve bunları ifade edebilecek söz bulamamasına şaşmamak gerekir” (Schopenhauer, 2003, s. 60, 61).

2. Araçsal akıl: *Sapere aude!*

Acaba Kant, Aydınlanma'nın sadece bilim ve teknolojik ilerlemeyi değil, aynı zamanda toplumların gündelik yaşamlarını, sanat anlayışlarını, hayata ve ilişkilerine; hatta aşka bakışlarını bile değiştirecek kadar güçlü bir düstur olduğunu öngörmüş müydü? Cevabımız muhtemelen, “evet” olacaktır. Zira Kant, vesayeti bir insanın bir başka insanın nezareti olmaksızın kendi idrak kabiliyetini kullanamama iktidarsızlığı olarak açıkladıktan hemen sonraki ifadesinde vesayet işini üzerine alan vasilerin insanlığın büyük bölümünün, özellikle de kadınların, muktedir olma teşebbüsünün zor olmanın yanında tehlikeli olduğunu düşünmeleri için gerekeni yapacağını belirtmektedir. Akınlı kullanma cesaretini gösterememe sebebimiz ona göre ya tembellik ya da korkaklık olabilir. Kant *Aydınlanma Nedir?* adlı eserinde akınlı kullanma cesareti göstermenin önce bireysel sonra toplumsal aydınlanma için vazgeçilemez olduğunu vurgular (Kant, 2005, s. 225).

Dönemine göre oldukça önemli katkılarda bulunmuş olan Kant ve insanın akınlı kullanarak çözemeyeceği hiçbir şeyin olmadığına inanan Aydınlanma düşüncesi düşünürler tarafından birçok yönden eleştirilmiştir (Işık, 1998, s. 101). Işık (1998, s. 101) beden sosyolojisi alanına önemli katkılarda bulunduğu *Beden ve Toplum Kuramı* adlı eserinde Adorno ve Horkheimer'in, Aydınlanma düşüncesinde ortaya konulan 'akıl' anlayışını sorunlu bulduklarını belirtmektedir. Buna göre, Aydınlanma'nın 'aklı', insanın evrensel özne olarak kendini kurduğu ve tüm çatışmaları ortadan kaldırdığı bir toplumsal hayattan oluşur. Oysa bu yazarlara göre bu durum, 'doğru evrensellik düşüncesini temsil eder: Bu, bir ütopyadır.'

Görüldüğü gibi akınlı kullanma cesareti (ya da bu cesaretin olmayışı) kendisini, toplumsal cinsiyet ilişkilerinde de göstermeye başlamıştır. Kant'ın vurguladığı düsturla ilerleyecek olursa kadınlar artık tembellik veya korkaklık göstermeyip akıllarını kullanma cesareti ile hareket etmelidirler. Ancak hareket ettikleri yön bu şekilde olmamıştır. Kadınlar akıllarını kullanmış; ancak çoğunlukla erkeğin vesayeti yani gücünün altında devam etmeyi seçmiş ya da seçtirilmişlerdir. Bu konu ile ilgili olarak Adorno ve Horkheimer (2014, s. 69) çalışmalarında Nietzsche'ye başvurularının temelinde Nietzsche'nin aydınlanmanın diyalektiğini anlayabilen ender düşünürlerden olmasının yattığını açıklar ve onun aşağıdaki görüşüne başvurur:

Aydınlanma öyle bir biçimde halka indirilmelidir ki, tüm rahipler vicdan azabıyla rahip olsun – aynısı devlete de yapılmalı. Aydınlanmanın görevi budur, prenslerin ve devlet adamlarının tüm davranışlarını bilinçli bir yalan kılmak... [Öte yandan Aydınlanma], Çin'de Konfüçyüs, Roma İmparatorluğu, Napolyon ve yalnızca dünyaya değil erke yönelmiş olduğu dönemlerdeki Papalık gibi) hükmetmenin büyük sanatçıları için daima bir araç görevi görmüştür. Kitlelerin bu konu hakkında kendilerini kandırmaları, sözgelimi tüm demokrasilerde üstün

bir değere sahiptir: insanların küçültülüp hükmedilebilir kılınmaları 'ilerleme' olarak gösterilir (Nietzsche, 1904; akt. Adorno ve Horkheimer, 2014, s. 69).

Yazarlara göre, benzer şekilde uygarlığın baskısı altındaki kadınlar da kadına ilişkin uygarlaştırıcı yargıyı benimseyerek cinselliğe kara çalma eğilimindedir. Kudretli ve baştan çıkarıcı kadın, Aydınlanma ile mitos arasındaki çatışmanın izlerini taşıyan epik şiirde artık güçsüz, eskimiş, saldırıya açık haldedir ve [erkeklerin] korumasına gereksinim duyar. Doğanın temsilcisi olarak kadın, burjuva toplumunda karşı konulmazlığın ve erksizliğin gizemli bir imgesine dönüşmüştür. Evlilik toplumun bu durumla başa çıkmasının orta yoludur: erkinin kocası üzerinden dolayımlanmasıyla kadın erkten yoksun kalır (Adorno ve Horkheimer, 2014, s. 104). Peki acaba erkeğin bu durumdaki düşünce şekli nasıldır? *Masculinities* adlı kitapta (Connell, 2005, s. 179, 180) erkeklikteki değişimi kucaklamanın mantıklı bir yol gibi görüldüğü anlatılmaktadır. Bu çalışmadaki bir karakter olan Hugh Trelawney için bu açıkça doğru olarak kabul edilmiştir. Oldukça derin bir fiziksel ve duygusal krizin ardından Hugh 'köklü değişikliklere' ihtiyacı olduğunu hissettiğini itiraf etmektedir. Onu derin fiziksel ve duygusal krize sürükleyen aklı ise kendisi aşağıdaki gibi betimlemektedir:

İnsanlarla ilişki kurma biçimimi, rekabet tipi statü bilinçli ahlak anlayışımı yeniden gözden geçirdim. Özellikle de kadınlarla olan ilişkiime baktım. Kadınların otomatik olarak aşağı görülmesinden nefret eden ve eşit ücret almamaları fikrinden nefret eden kişiyi kaybettiğimi fark ettim. Derinlerde bir yerde lanet bir şovenisttim, aşk/seks meselesini hala temelde bir oyun, komik bir oyun, futbola benzer bir şey olarak görüyordum. ...Artık tehditkâr olmamak için elimden geleni yapıyorum. Sadece ben ve benim kişiliğim. İnsanlar hala bende kırılabilir alanları arıyor ve ben de artık onları daha fazla açmaya çalışıyorum. Bir makineden çok insan olmak gibi. Eskiden amacımın temelde insan olmamak olduğunu düşünürdüm, çünkü insan değil, makine gibi olunabilseydi yüzleşilmesi gereken hayatın sıradan duygusal travmalarının daha az olacağı anlamına geliyordu (Connell, 2005, s. 179, 180).

Aydınlanmanın ortaya çıkarttığı bu durumda, Nietzsche'nin yukarıdaki ifadesine benzer şekilde, kadınların yanı sıra kadınlığın da küçültülüp hükmedilebilir kılınmasına neden olduğu, erkeklerin ise düşünmekten ve yüzleşmekten kaçındığı ileri sürülebilir. Evlilik sayesinde kadınlar uygar toplumda tek eşli kılınarak erkekle eşitmiş ve güçlendirilmiş gibi gösterilmekte; oysa erkeğin gücüne tabi olmaktadır. Diğer bir deyişle, Kant'ın önerdiği gibi bireysel aydınlanma gerçekleştirilemeden toplumsal aydınlanma aile kurumu aracılığıyla dikte edilmek istenmiş; öyle ise, Nietzsche'nin dediği gibi, maalesef aydınlanma halka indirilememiştir.

Benzer şekilde, Bourdieu (2015, s. 60) *Eril Tahakküm*'de "kültürel taksonomilerde erillğe atfedilen üstünlüğün açıklaması, sembolik mübadele ekonomi-

sinin mantığında, daha kesin olarak da kadınların toplumsal statüsünü, tamamen erkeklerin çıkarlarına uygun biçimde, erkeklerin sembolik sermayelerini yeniden üretmeye adanmış birer mübadele nesnesi olarak belirleyen akrabalık ve evlilik ilişkileri toplumsal inşasında bulunabilir” der. Ona göre, Levi-Strauss’un ensest yaşağını toplumun kurucu edimi olarak görmesi, bu erkekler arasında eşit iletişim anlamına gelen bir mübadele zorunluluğunu getirmekteydi. Bu aynı zamanda, kadınları, kendileri aracılığıyla düzenlenen mübadele ve ittifaklarda özne olmaktan men eden ve onları nesne -hatta eril siyasetin sembolik araçları- konumuna indirgeyen şiddetin yerleşikleşmesiyle de bağlantılıdır: para misali elden ele gezmek ve bu sayede de erkekler arasındaki ilişkileri kurmak zorunda bırakılarak, kadınlar sembolik ve sosyal sermayenin üretim ve yeniden üretiminin araçları konumuna indirgenmiş olurlar.

Bu durumda toplum aklını kullanma cesareti gösterilebilmiş midir? Bu soruya Horkheimer ile yanıt vermek uygun olacaktır. Zira kendisi *Akıl Tutulması* (1998) adlı çalışmasında tam da bu konuyu tartışmaktadır. Toplum artık modern zamanlarda aklını kullanma cesaretini gösterebilmektedir; ancak hangi aklı? Horkheimer araçsal akli aşığıdaki gibi açıklamaktadır:

Özerkliği kalmayan akıl bir araç haline gelmiştir. Özel aklın pozitivism tarafından öne çıkarılan biçimselci cephesinde, nesnel içerikle bağıntısızlığı vurgulanır; pragmatizmin öne çıkardığı araçsal cephesinde ise, kendi dışında belirlenmiş içeriklere teslim oluşu belirginleşir. Akıl bütünüyle toplumsal sürece boyun eğmiştir. Aklın araçsal değeri, doğa ve insan üzerinde egemenlik kurulmasında oynadığı rol, tek ölçüt durumundadır (Horkheimer, 1998, s. 67).

O halde artık günümüz uygar toplumlarda bireysel ilişkilerde yararlanıcılar ve yararlanılanlar vardır. Toplumsal hayatta var olmak doğada var olmaktan çok daha zorlaşmış durumdadır. Kimlerden zarar göreceğinizi bilemez durumdasınızdır ve eğer hayatta kalacak [topluma uyum sağlayacak] kadar güçlü hissetmiyorsanız ya da Kant’ın ifadesindeki gibi, tembel veya korkaksanız, uyum sağlayan bir başkasından yararlanmak için onu ikna etmek durumundasınızdır. Horkheimer (1998, s. 121) doğal ayıklanmanın yerini rasyonel eylemin almasını uygarlığın gelişmesinde bir etken olarak görmektedir. Ayrıca rasyonel eylemin modern çağın bir özelliği olmadığını, tarih boyunca insanın başvurduğu bir özellik olduğunu belirtmektedir; ancak bu rasyonel eylem günümüzde her zamankinden çok daha bilinçlidir ve yaygındır.

Işık (1998, s. 102) Adorno ve Horkheimer’in, bu yapı içinde bireyin toplumsal eyleminin nasıl ele alınması gerektiğinin kurallarının da ‘akıl’ merkezde bulunduğu bir yapıda ele alındığını belirttiklerini vurgular. Ayrıca bireyin eylemi bir karar mekanizması içinde gerçekleşir. Bu mekanizma geçmişteki deneyimlerden kaynaklanan, ‘zevk/mutluluk’ ve ‘acı/mutsuzluk’ hesaplaması olarak düşünülür.

Bu durumda mutlu olmak isteyen bireyler hazzı ve zevke yönelecek, mutsuz olmak istemeyenler de benzer şekilde acı ve gözyaşından kaçınacaklardır. Öyle ise bu durum insanları, Işık'ın (1998, s. 102) da belirttiği gibi Parsons'ın eylem kuramındaki hedefe yönelen rasyonel birey gibi, dünyayı karşıtlıklarla anlamaya yöneltecektir:

İnsanın temel özelliği sembol üretmek ve doğayı kafasındaki temel bilinçsiz yapı yoluyla dönüştürmekse, yapı hep aynı kalmak yoluyla ve artık o, aklıyla kuran, geliştiren, uygulayan ayrı bir tür olarak varsa ve son olarak biz hepimiz bu değişmez işleyişle akıl tarafından belirleniyorsak, artık ortaya yeni bir soru atılabilir: Bu değişmez yapının gölgesinde öznenin konumu ne olacaktır?

Işık (1998, s. 102, 103) bu sorunun cevabını “özne yoktur” olarak vermektedir; çünkü artık “eleştirilen nesneyle ki, bu aklın eleştirisidir, özne arasındaki mesafe yok olup gider. Öznenin burada yapabileceği tek şey önündeki nesnenin tüm özelliklerini kendi özelliği olarak görmek ve kendine katmaktır. İnsan artık kendine özgü bir varlık değil düzenleyen ve düzenlenmiş bir varlıktır.” Bu durumda insanın özeliği de iradesi de yok olmaya mahkum olmaktadır. Kendisi karar almaktan ve/ veya bu kararları uygulamaktan acizdir.

Öznenin içinde yer aldığı bu durum, ilişkilerine, ilişkilerini yaşama biçimlerine de yansiyacaktır. Modern ve post-modern dönemde aşka yüklenen farklı anlamlara aşağıdaki bölümde değinilmektedir.

3. Modern ve Post-modern aşk

Kadın ve erkek ilişkisinin insanlık tarihi ile birlikte geliştiği bilinir. Dolayısıyla farklı dönemlerde ve yerlerde kadın erkek ilişkileri de farklı şekillerde yaşanmaktadır. İlişkilerde daha çok erkek egemenliğinin karakterize olduğu bilinen bir diğer konudur. Marx, kadının erkek tarafından sömürülmesinin kökenini tanımlamış ve ilk insan sömürsünün kadın ve erkek arasındaki iş bölümünden kaynaklandığını belirtmiştir (Irigaray, 1991, s. 167).

Irigaray, bu sömürünün ilk kez Marx tarafından ortaya konulduğunu ancak detaylarının kısmen Hegel'in yazılarında, özellikle de aşkı ele aldığı bölümlerde bulunabileceğini belirtir. Ona göre Hegel, emek olarak aşk sorununu ele alan tek Batılı filozoftur. Irigaray, Hegel'in, özellikle emek olarak analiz ettiği cinsiyetler arasındaki aşk meselesi üzerine düşündüğünü belirtir ve onun kadın ve erkek arasındaki aşkı nasıl tanımladığına dikkat çeker. Ona göre Hegel aşkı çağımızda en sık uygulandığı şekliyle tanımlıyor; ama aynı zamanda ataerkil, tek tanrılı dinler tarafından ya da Freudyen cinsellik teorileri tarafından tanımlandığı şekilleri de dikkate aldığını belirtiyor. Burada önemli olan diğer bir konu, “Hegel'in aile içinde doğal dolaysızlık olarak adlandırdığı şeyi çözmek için karşıtlık çiftlerine başvurmasıdır: Bu nedenle Hegel erkek ve kadını farklı olarak değil, karşıt olarak tanımlamak zorundadır” (Irigaray, 1991, s. 167).

Foucault (2007, s. 288) *Cinselliğin Tarihi* adlı ünlü eserinde Hıristiyanlık kültüründe ve modern kültürde hakikat, aşk ve hazla ilgili konuların çoğunlukla kadın ve erkek arasındaki ilişkiyi oluşturan öğelere bağlandığını belirtir. Öyle ki, Platon'un yapıtlarına da başvurduğu bu eserde, kadınla erkeği üreme amaçlı birbirine bağlayan “doğaya uygun” ilişkiyle erkeği erkeğe, dişiye dişiye bağlayan “doğaya karşı” ilişkiyi gayet açık bir şekilde karşı karşıya getirdiğini söyler. Ancak bu doğaya karşı gördüğü ilişkinin kendini tutma ya da tutamama yani irade; diğer bir deyişle ölçsüzlükle tanımlandığını vurgular. Burada da sözü edilen “doğaya uygun” ilişki 18. Yüzyıla kadar çoğunlukla aile ve toplumun belirlediği kurallarla belirleniyor ve yönetiliyordu.

Rönesans'tan Aydınlanma'ya beden tarihine üzerine yaptıkları çalışmada Corbin, Courtine ve Vigarello (2005, s. 144, 145) 18. yüzyılda, ilk olarak İngiltere'de, bir süre sonra da Fransa'da ve İtalya'da aşkta bireysellik kavramının toplumun bütün katmanlarına sızdığından bahsetmektedir. Bu sayede, büyük topraklara ve saygın unvanlara sahip olan ailelerde dahi babanın eş seçimine karışması ilkesine öldürücü darbeyi hiç kuşkusuz romantik hareket indirmiştir.

Modern aşktan post-modern aşka geçiş darbesinin ise doğum kontrol haplarının açtığı hazcı bir cinsellik çağı ile birlikte geldiği iddia edilebilir³. Artık kadınlar sadece evlenip çocuk yapmak için değil, uzun veya kısa ilişkiler için de aşk yaşayabilmektedirler. Her ne kadar doğum kontrol haplarından önce de farklı doğum kontrol yöntemleri olduğu bilirse de kadının bu kadar kolay ulaşılabilir, düzenli ve kendi kontrolünde korunmasının tarihi yaklaşık 50 ila 60 yıldır. Öyle ki, son dönemde ortaya çıkan “ertesi gün hapi” bu özgürlüğe bambaşka bir yenilik getirmiştir. Zira artık kadınlar, düzenli cinsel ilişki korunması değil, düzensiz ilişkilerde bile gebeliği önleyebileceklerdi. İnsanın ve özelde kadının doğası giderek daha fazla kontrol altına alınabiliyordu: ama bu kez kocası, ailesi veya sevgilisi değil, kendisi tarafından.

Burada görüleceği üzere ve Giddens'in (2012, s. 483) da tespit ettiği gibi, cinsellikle ilgili düşünceler çok ciddi bir değişim geçirmektedir. Giddens, Batı ülkelerinde son yirmi ya da otuz yıl içinde insanların cinsel hayatlarının önemli şekilde değişime uğradığından bahseder. Geleneksel toplumlarda cinsellik üreme sürecine sıkı sıkıya bağlı iken günümüzde bu süreçten büyük oranda ayrılmıştır. Cinsellik, yaşamın, insanın kendisinin keşfetmesi ve biçimlendirmesi gereken bir boyutu haline gelmiştir. Bir zamanlar heteroseksüellik, tek eşlilik ve evlilik bağlamında “tanımlanan” cinsellik, gay evliliklerinde olduğu gibi, giderek çok çeşitli cinsel yönelimler ve davranış biçimleri çerçevesinde tanımlanmaya ve anlaşılmaya başlamıştır (Giddens, 2012, s. 483). Elbette bu cinsel davranış biçimleri kadın ve erkek arasındaki ilişkileri de büyük oranda etkilemiştir. Cinsellik artık üreme ve evlilik süreçlerinden bağımsız da yaşanabilir hale gelmiştir.

3 <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/dogum-kontrol-hapi-devrimi-14877944>

Cinsellikle paralel bir şekilde aşkta da bir değişim yaşanmaktadır. Aşkın artık, “olunan” bir şeyden, “yapılan” veya “yaşanan” bir olgu haline gelmesi sürecinde doğum kontrol haplarının rolü büyüktür. Kadın artık evlilik dışı ilişkide hamile kalıp evlenmek ya da kürtaajla yüzleşmek zorunda değildir. Her ne kadar bekaret halen bazı toplumlarda önem taşıyorsa da kadınların artık eskisi kadar evlilik dışı ilişkiden korkup kaçması gerekmemektedir. Hatta yakın bir tarihte, Latince adını evlilik tanrısı olan *Hymen*’den (Antik Yunan Lirik Şairi Sappho’nun Hymen’i konu alan şiirleri ve Antik Yunan Aşk tanrısı *Hymen*’le ilgili daha fazla bilgi için bkz. Lisiecki, 2018, s. 182) alan kızlık zarının dikimi de mümkün hale geldiği için (Daşıkın, Kıratlı ve Erdoğan, 2019, s. 238), kadınların artık bakire olmamalarının olumsuz sonuçlarına da katlanması gerekemeyecektir. Görüldüğü gibi, modern aşkın bedensel hazza doğru evrilmesinde, erkek için zaten olmadığı gibi, kadın için de artık herhangi bir sakınca kalmamıştır. O halde, neden aşkı yaşarken bizler için daha ‘doğru’ ilişkiler kurmayalım, bu herkes için çok önemli olan haz ‘verilecekse’ neden bir karşılığı olmasın? Hazzın ne olduğunu anlayabilmek için onu ele alan önemli düşünür ve araştırmacıların tanımlarına başvurmak gerekir. Deleuze ve Foucault hazzı aşağıdaki gibi tanımlamaktadır.

Deleuze hazzı, bedenlere ait eylemlerin ve tutkuların bir etkisi olarak ele almaktadır. Eğer bir cinsel dürtü Eros’u olan Eros gibi, bir eylem ilkesine dönüşürse, bu etkinin bir sözde neden olarak oluşturulması gerekir- dürtü, belirli bir eyleme değil, eylemden türeyen hazza yöneltilir (Deleuze, 1990; akt. Goodchild, 2005, s. 133). Peki haz tarihte ne idi?

Bu sorunun cevabı için hazlar konusunda uzun ve detaylı tarihsel ve felsefi analizler yapan Foucault’ya tekrar başvurmak gerekecektir. Acaba pek çok medeniyete ev sahipliği yapan, sanat, edebiyat ve bilimin yuvası olan Eski Yunan’da cinsellik ve hazlar nasıl ele alınıyordu? Foucault (2007, s. 145) öncelikle terimin kökeninden bahseder. Yunanlılar bizim “cinsel” olarak adlandırdığımız davranış ya da edimleri belirtmek için pek çok sözcük kullanmışlardır. Örneğin “cinsel ilişki”, “birleşme” ya da “temas” yerine geçen sözcükler: *sunousia*, *homilia*, *Plesiasmos*, *mixis*, *ocheia* gibi terimlerdir. Yunanlılar’ın bu amaçla yaygın olarak kullandıkları isimleşmiş bir sıfatı, Foucault çalışmasında daha çok benimsemiştir: *ta aphrodisia*. Foucault, çevirilerin bu anlamı ne yazık ki birebir karşılamadığını, bu nedenle çalışmasında orijinal kelimeyi kullanmanın daha doğru olduğunu düşündüğünü belirtir. Zira, Latinler bu kavramı *venerea*, Fransızlar ise bu kavramı, “aşk hazları” ya da “şeyleri,” “cinsel ilişkiler,” “ten eylemleri,” “şehvet,” olarak çevirmişlerdir. Ama kavram kümelerinin farklılığı, terimin tam çevirisini zorlaştırır. Bizim “cinsellik” düşüncemiz ise, yalnızca çok daha geniş bir alanı kapsamakla kalmaz, başka türden bir gerçekliği hedef alır ve ahlâkımız ve bilgimiz içerisinde ona bambaşka anlamlar yüklenir.

Foucault'nun (2007, s. 145) dediği gibi, bizim dillerimizde *aphrodisia*'ya benzer bir bütünü bir araya getiren bir kavramsal karşılık gerçekten yoktur. Foucault, tartışmasının devamında yine ölçülülük konusunu ele alır. Bu kez, Aristoteles'e ses olur (Foucault, 2007, s. 152):

Cinsel hazlarda ahlâksızlığın hep abartma, fazlalık ve aşırılıkla ilişkili olması, *Nikomakhos Ahlâkı*'nın 3. kitabında yer alan bir düşüncedir; herkesin ortak arzuları söz konusu olduğunda, yapılabilecek hatalar sadece nicelik düzeyindedir, der Aristoteles; bu hatalar “fazla”ya (to pleion) ilişkindirler; doğal arzu yalnızca gereksinimi karşılamakla ilgiliyken “tıka basa doyana değin ne olursa olsun yemek ve içmek doğanın istediğini nicel olarak (toi plethei) aşmaktır.” Aristoteles'in kişilerin tikel hazlarına da yer verdiği bir gerçektir. Hazzın “gerektiği yerden” alınmadığı, insanın “sürü gibi davrandığı” ya da bu hazzı “gerektiği gibi” almadığı durumlarda da farklı türden hatalar yapmak mümkündür. Ama, diye ekler Aristoteles, “kendini tutamayanlar, tüm bu düzeylerde aşırılığa kaçarak, (huperballousi) ya kaçınılması gereken doyumlardan haz alırlar, ya da eğer bu eylemler serbestse, insanların çoğunluğunun aldığından daha fazla haz alırlar.” Ölçsüzlüğü oluşturan şey bu alandaki aşırılıktır ve bu “kınanması gereken bir şeydir.”

Deleuze'e (Deleuze, 1990; akt. Goodchild, 2005, s. 133, 134) göre ise kişi haz uğruna eylemde bulunur; eylem nedendir, akıl ise sözde nedendir. Bu, mutlak bir yersizyurtsuzlaşma⁴ eşliğini geçme örneğidir: Bir yandan fantasmalar ve travmalar, bedensel olaylar tarafından yaratılır- çocuklar kendilerine dokunurlar, ebeveynlerinin bedenlerini gözlemlerler, baştan çıkarma nesnelere dönüşürler ya da tehlikelere maruz kalırlar. Deleuze bunları her ne kadar çocuklar için ifade etmiş olsa da kadın erkek ilişkileri için de genellenbilir. Yetişkin insanlar da haz uğruna eylemde bulunur ve akıl yine ilk neden olarak kabul edilmez.

Giddens (2010, s. 90, 91), ilişki biçimlerini müptelalık ve mahrem ilişki olarak ikiye ayıran bir terapistte göndermede bulunur. Burada bahsi geçen müptelalık ilişkisini haz ilişkisi olarak okumak da mümkündür:

4 Deleuze ve Guattari 'nin kuramsal yaklaşımlarından birisi, göçebeliktir. Artık doğru ya da yanlış düşünce yoktur, sadece düşünceler vardır. Artık nihai amaç ya da doğrultu yoktur, erk merkezlerinden uzaklaşan kaçış çizgilerinin çokluğu boyunca başıboş dolaşma vardır sadece. Yapılandırılmış düşünce ve etkinliğe özgü ağaç modellerin yerini, keşfedici bir rizom alır. Bir düşüncenin ya da toplumsal ilişkinin hareketi, eski ya da yeni bir uzlaşma, zorunluluğa ya da kuruma gerisin geri gitmediği sürece arzu edilen bir şeydir. Bu düşünce imgesi, Bütünleşmiş Küresel Kapitalizmin kültürel ortamıyla yakından ilişkilidir. Çünkü kapitalin en sık rastlanan işlemlerinden biri, işçiler ile üretim yerleri arasında geçici ilişkiler yaratmaktır; bu ilişkiler de işçileri dönüşü olmayacak şekilde, önceki ortamlarından ayırır. Her şey hareketli hale dönüşür. İmgeler, tüketici ürünleri ve insanlar üretim koşullarından koparılır ve çöp yığnında, yaşlılıkta ya da ilgisizlikte nihai bir eşitlikçi konuma ulaşmadan önce, tümüyle farklı kökenlere sahip diğer şeylerle yan yana dünyayı dolaşırlar. Deleuze ve Guattari, bu tür harekete “yersizyurtsuzlaşma” der. Onların düşüncesinde yersizyurtsuzlaşma yalnızca, kapitali çoğaltma aracı olmak yerine, kendi başına bir amaç haline geldiği ölçüde kapitalin işlemlerinden farklılaşır (Goodchild, 2005, s. 16).

Tablo 1. Müptelâh ilişkisi ve Mahrem ilişki

Müptelâh ilişkisi	Mahrem ilişki
“Sevecek birini” bulma saplantısı	İlk öncelik olarak benliğin geliştirilmesi
Hemen tatmin ihtiyacı	Uzun vadeli tatmin arzusu; ilişki adım adım gelişir.
Partnere seks veya bağlanma için baskı yapmak	Seçim özgürlüğü
Güç dengesizliği	İlişkide denge ve karışıklılık
Güç, kontrol için kullanılır	Uzlaşma, görüşme veya sırasıyla önderlik
Konuşmama kuralı (özellikle işler iyi gitmiyorsa)	İstekleri, duyguları paylaşma ve partnerin sizin için ifade ettiği anlamın belirtilmesi
Manipülasyon	Doğrudanlık
Güven eksikliği	Uygun güven (yani partnerizin muhtemelen temel doğasına göre davranacağını bilmek.)
İhtiyaçlarını karşılamak için partneri değiştirme teşebbüsleri	Birbirlerinin bireyselliklerinin kabul edilmesi
İlişki hile ve hoş olmayandan kaçınılması üzerine kuruludur.	İlişki gerçeğin tüm görünüşleriyle uğraşır.
İlişki her zaman aynıdır.	İlişki her zaman değişir.
Partnerin diğerini düzenleyeceği ve kurtaracağı beklentisi	Her iki partnerin de kendine özen göstermesi
Füzyon (birbirlerinin sorunları ve duygularıyla saplantı ölçüsünde ilgilenmek)	Sevgi ayrılması (partnerin iyiliği ve gelişmesine yönelik sağlıklı ilginin yanında onu serbest bırakma)
Korkuyla karışık tutku	Seks dostluk ve ilgiyle gelişir.
Acı ve umutsuzluk döngüsü	Rahatlık ve memnuniyet döngüsü

Kaynak: Giddens (2010, s. 90, 91)

Buradaki tabloda cinsellik ve ilişkide beklentilerin zaman içinde nasıl dönüştüğü yüzeysel olarak izlenebilmektedir. Özellikle ilişki tiplerinde öncelikleri belirleme ve bireyselliklerin kabul edilmesi ilk bölümde ele alınan bireysel aydınlanma, diğer bir deyişle aydınlanmanın halka indirilmesi idealini düşündürmektedir. Tabloda eksik olan en önemli birinci konu, mahrem ilişkide rahatlık ve memnuniyet hedefi olmasıdır. Bu durum Işık'ın (1998, s. 102) yukarıda Adorno ve Horkheimer için bireyin eyleminin bir karar mekanizması içinde gerçekleştiği; bu mekanizmanın da geçmişteki deneyimlerden kaynaklanan, 'zevk/mutluluk' ve 'acı/mutsuzluk' hesaplaması olarak düşünüldüğü vurgusunu hatırlatmaktadır. O halde, mahrem (ve muhtemelen Giddens için ideal) ilişkinin de bir tür hazcılığı içerdiği düşünülebilir mi?

Tabloda eksik olan ikinci konu ise müptelalık ilişkisinde ‘para’nın yerinin olmamasıdır. Elbette “partnerin diğerini düzenleyeceği ve kuracağı beklentisi” para ilişkisi için de ortam oluşmasını destekleyebilir. Kısaca, yukarıdaki tablo bir şablon olarak kullanılabilir ama buradaki modern ve post-modern anlamdaki haz ve aşk ilişkilerini tanımlamak için yetersiz olduğu görülmektedir; ancak bir temel olarak kabul edilerek geliştirilebilir.

“Bana aşkı satın alamazsın” diye başlıyor söze post-modern aşkı anlatırken Belsey (1994, s. 683). Ona göre, post-modern durum dizginlenemez bir tüketimciliği, geç kapitalizmin kültürel mantığını, para karşılığı hazı ve olası her dürtüyü tatmin edecek bir ürünü ima ettiği ölçüde -eğer ilk etapta dürtüyü inşa etmek değilse- aşk pazarın ötesinde kalan bir değerdir. Seks bir meta iken, aşk satın alınamayan bir mutluluğun koşulu, satın alındığında tatmin edileceğinden emin olunamayan bir arzunun geriye kalan tek nesnesi haline gelir. Bu durumda aşk değil, Belsey’in ifade ettiği gibi, haz ve seks satın alınabilir; ancak onların maddi bir karşılığı olabilir.

Aşkla ilgili olarak Belsey (1994, s. 685) devam eder: “bu nedenle aynı anda hem durmaksızın takip edilir hem de durmaksızın şüphelenilir. Böylesine paradoksal bir değer konuşabilir ya da konuşulabilir mi? Nihai iyi olarak arzulanan, kısıtlama olarak korkulan, bir yanılısama olarak şüphe edilen postmodern aşk hem sessiz hem de çenebazdır. Konuşamaz ama yine de yirminci yüzyıl sonu Batı kültüründe konuşmaktan asla vazgeçmiyor gibi görünür.” Aşkın sessiz oluşu Belsey’e göre, derin sıradanlığının farkında olmasıyla ilgilidir. Roland Barthes’e başvurur: “Her gece televizyonda,” diyor, “biri seni seviyorum diyor.” Özlediğimiz kadar eşsiz ve özerk olan bizler, bu yıpranmış sıradanlığın, nüanslardan yoksun ve “açıklamaları, ayarlamaları, dereceleri, vicdan azaplarını bastıran” bu boş edimselliğin tekrarında arzunun olağanüstü deneyimini nasıl yakalayabiliriz? İçi boşaltılmış bir “Seni seviyorum”un arzusunun farklılığını, biricikliğini yok ettiğini iddia eder ve yok etmek için yola çıktığı farkı, ben ve sen arasındaki boşluğu onaylar, der. Bu da duruma zorunlu olarak belirli bir yalnızlık yükler. Aşk da bu nedenle sessizdir ona göre, çünkü nasıl konuşacağını bilmez. Sonuç olarak post-modern aşk suskundur, aşk talebi olan ifadenin içinde boşluğa düşmüştür. Kendisi bir metonim, olmak isteyen yer değiştirmesi olan arzu, kendini adlandıramaz: ne söylediğini bilmeden yalnızca ikamelerle, figürlerle konuşur.

4. Tartışma ve Sonuç

Yukarıdaki bölümde Corbin, Courtine ve Vigarello’nun (2005, s. 144, 145) 18. yüzyılda, ilk olarak İngiltere’de, bir süre sonra da Fransa’da ve İtalya’da aşkta bireysellik kavramının toplumun bütün katmanlarına sızdığından ve bu sayede babanın eş seçimine karışması ilkesine öldürücü

darbeyi romantik hareketin vurduğundan bahsedilmişti. Diğer bir deyişle, romantik aşk kadını özgürleştiriyormuş gibi gösterse de aslında yeni bir bağımlılığa ilk adımı temsil ediyordu. Giddens (2010, s. 8) *Mahremiyetin Dönüşümü*'nde romantik aşk ideallerinin uzun zamandır kadınların isteklerini erkeklerden daha çok etkilediğini, ancak erkeklerin de bu ideallerden görece az da olsa etkilendiğinden bahseder. Ona göre, romantik aşk ethosunun kadınların konumu üzerindeki etkilerinden en önemlisi, kadınları “yerlerine” -evlerine- yerleştirmeye yardım etmesi olmuştur.

O halde kadınların yukarıda bahsedildiği gibi, aydınlanma ile mitos arasındaki çatışmanın izlerini taşıyan epik şiirde artık güçsüz, eskimiş, saldırıya açık halde oluşu ve erkeklerin korumasına gereksinim duyması da daha iyi anlaşılmalıdır. Bu nedenle evlilik toplumun bu durumla başa çıkmasının orta yolu olarak kabul görecektir: erkinin kocası üzerinden dolayımlanmasıyla kadın erkten yoksun kalacaktır (Adorno ve Horkheimer, 2014, s. 104). Aydınlanma ve modernizmin akli öne çıkartarak kadınlar üzerinde dolaylı olarak kurduğu bu yeni baskı düzeni araçsal aklın post-modern aşk yaklaşımı ile ters yüz olmaktadır.

Artık kadınlar da erkekler gibi, ilişkilerini çok daha özgür yaşayabilmekte, üremek için evlilik veya cinsellik yaşamamakta, haz almak veya vermek üzerine eş ve sevgili seçimleri yapabilmektedir. Ancak bu kez yeni bir tehditle karşı karşıyadır. Araçsal akıl, onun bu seçimlerini nasıl yapacağını belirlemektedir. Artık bedensel hazın sadece cinsellekle kurulmadığını anlayan erkek ve kadınlar, maddi gücün, zenginliğin, statünün peşinden giderek eş seçimlerini yapabilmektedirler. Goodchild'ın (2005: 331, 332) *Deleuze ve Guattari: Arzu Politikasına Giriş* adlı eserinde bahsettiği gibi:

Düşünce, içinde yaşadığımız bir virtüel ortam, bir düzlemdir. Eğer düşünceye hükmetmezsek, düşünce bize hükmeder ve bizler onun hizmetçilerine ya da düşünmeyen ancak düşünmeyi yöneten soyut makinelerin hizmetçilerine dönüşürüz. Sorunlarımızı çözmek için düşünceye her başvurduğumuzda, ona kendi başına sahip olmadığı bir otorite veririz. Ona ussal Tanrının bir meleği olarak sonsuz anlayışa katılma iddiasını sağlarız. Eğer sonsuz anlayış düşüncenin, insanlığın adına konuşacağı şekilde, insanlığın bir ayrıcalığına ya da büyük amacına dönüşürse, insan, insanlığın bir hapsedilme biçimi haline gelir.

Araçsal akıl ve düşünme sayesinde giderek daha fazla hapsedilen insan aslında bu duruma yaşamında hakikati ve düşünmeyi değil erki ve gücü tercih ederek düşmektedir. Post-modern aşk ve araçsal aklın flörtü insanlara özgürlük adı altında daha fazla bağımlı olmak ve başkalarının seçimlerini onaylamak dışında bir seçenek sunmamaktadır. O halde modern öncesi, modern ve post-modern zamanların tümünde insan erkin farklı görünümüne bağımlı olmaya devam etmektedir.

Bu çalışmada insanlar arasında yaşanan aşkın, araçsal düşünmenin gelişimi ile zaman içinde nasıl bir dönüşüm geçirdiği ele alınmakta ve tartışılmıştır. Aşk ve akıl konuları ele alınırken cinsellik ve beden konuları da tartışma dışında bırakılmamıştır. Bu nedenle bu çalışmada, tartışmanın gerektirdiği yerlerde konu derinlemesine bir şekilde ele alınmaya çalışılmış, ilgili literatür derlenerek ve tartışılarak okuyucuya sunulmuştur.

KAYNAKÇA

- ADORNO, T. ve Horkheimer, M. (2014). *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Kabalcı Yayıncılık.
- BELSEY, C. (1994) Postmodern Love: Questioning the Metaphysics of Desire, *New Literary History*, 25, s. 683-705.
- BOURDIEU, P. (2015) *Eril Tahakküm*, Bağlam Yayınları.
- CONNELL, R. W. (2005) *Masculinities*, University of California Press.
- CORBİN, A., COURTINE, J.J. VE VIGARELLO, G. (2005) *Bedenin Tarihi: Rönesans'tan Aydınlanma'ya*, Yapı Kredi Yayınları.
- DAŞIKAN, Z., KIRATLI, D. ve ERDOĞAN, M. (2019) Kadınların Genital Görünüm Memnuniyeti: Genital Kozmetik Cerrahi, *Jinekoloji, Obstetrik ve Neonatoloji Dergisi*, 16(4), s. 238-243.
- FOUCAULT, M. (2007) *Cinselliğin Tarihi*, Ayrıntı Yayınları.
- GIDDENS, A. (2012) *Sosyoloji*, Kırmızı Yayınları.
- GIDDENS, A. (2010) *Mahremiyetin Dönüşümü*, Ayrıntı Yayınları.
- GOODCHILD, P. (2005) *Deleuze&Guattari: Arzu Politikasına Giriş*, Ayrıntı Yayınları.
- HORKHEIMER, M. (1998) *Akıl Tutulması*, Metis Yayınları.
- IRIGARAY, L. (1991) Love Between Us, *Who Comes After the Subject?* (Eds. Eduardo Cadava, Peter Connor, Jean-Luc Nancy) Routledge, s. 167-177.
- IŞIK, E. (1998) *Beden ve Toplum Kuramı: Öznenin Sosyolojisinden Bedenin Sosyolojisine*, Bağlam Yayınları.
- KANT, I. (2005), Aydınlanma Nedir? *Liberal Düşünce*, 10(38-39), s. 225-230.
- LISIECKI, B. (2018) Marriage, Birth and Death in the Beliefs and Religious Customs of Ancient Greeks, *Forum Teologiczne*, XIX.
- SCHOPENHAUER, A. (2003) *Aşkın Metafiziği*, Bordo Siyah Klasik Yayınları.

Bölüm 12

DİJİTALLEŞEN SAĞLIK: HASTALIK AŞAMASINDA BİLGİ ELDE ETME SÜRECİ VE SAĞLIKTA MCDONALDLAŞMA

Sena ÇELİK¹

Selim KARYELİOĞLU²

1 Sena ÇELİK: Yüksek Lisans Öğrencisi; Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü. E-mail: celiksena611@gmail.com

2 Selim KARYELİOĞLU: Öğretim Görevlisi Dr.; Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü. E-mail: selkaryeli@hotmail.com ORCID: 0009-0007-5650-3001

GİRİŞ

Dijitalleşme bugün neredeyse bütünüyle hayatı kuşatmış bir durumdadır. İnsanlar her an her yerde dijital evrenin etkisi altında kalmakta ve yaşamlarını buna göre idame ettirmektedirler. Bilgiye erişim yollarının da yine aynı ekseninde dünden bugüne bir değişim süzgecinden geçtiği söylenebilir. İnsanlar artık bilgiye ulaşırken internetin birçok olanağından yararlanmaktadır. Bu çalışmanın esas gayesi internet temelli bilgiye erişim sürecinin sağlık alanına yansıyan görüntüsünü tasvir etmektir. Bu görüntüyü sosyolojik temelli bir bağlamda incelemek üzere George Ritzer'in modern dünyada hayatın büyük bir bölümüne entegre olduğunu düşündüğü McDonaldlaşma kuramı esas alınmıştır. E-Nabız sisteminin yapısı, işleyişi ve işlevselliği ile McDonaldlaşma teorisinde yer alan boyutların birbiriyle örtüştüğü düşüncesi çalışmanın temelini oluşturmaktadır. Ele alınan çalışmada, hastalık sürecinde insanların bilgiyi nasıl elde ettikleri problemlerinden yola çıkılarak çeşitli kaynaklara başvurulmuştur. Dijitalleşmenin sunduğu bir olanak olan E-Nabız uygulaması hakkında McDonaldlaşma kuramı üzerinden bir değerlendirme yapılarak çalışılan problemde bir sonuca varılmaya çalışılmıştır. Bu bakımdan çalışmada ilk olarak; hastalık, sağlık, dijitalleşme ve e-sağlık kavramlarının kökenine ışık tutulmuştur. İkinci olarak, bilgiye erişimde dünden bugüne değişen yöntemler ve kullanılan teknik araçlar tartışılmış ve hemen ardından da dijitalleşmenin bir sonucu olarak geliştirilen e-sağlık uygulamalarından kısaca bahsedilerek bilhassa E-Nabız uygulamasının kullanımı, içeriği ve toplum açısından önemi üzerinde durulmuştur. Çalışmada son olarak ise McDonaldlaşma kuramından hareketle E-Nabız uygulamasının McDonaldlaşan yönleri hakkında bir değerlendirme yapılmıştır. Yayımlanan makaleler, kitaplar ve tezler yardımıyla çalışmanın teorik kısmı oluşturulurken, gündelik bilgi ve birikimler ile de konu desteklenmeye çalışılmıştır.

1. Hastalık

En basit haliyle hastalık, sağlıklı olmama durumuna atıfta bulunan bir kavramdır ve tıpkı sağlık gibi bulunduğu konuma bağlı olarak farklı anlamlara karşılık gelmektedir. Örneğin; sağlık kurumunda çalışan bir personele göre hastalık, organ ya da dokularda normal olmayan, fizyolojik işleyişi ve düzeni bozan değişikliklerdir. Toplumsal açıdan karşılaştırıldığında sanayi toplumunda hastalık, gerekli birtakım uygun tedavilerle çözülebileceğine inanılan ve tıbbi yardım gerektiren bir sorun olarak algılanırken; geleneksel toplumda ise hastalığa çoğunlukla Tanrı katından gelen bir ceza olarak bakılmaktadır (Öncel, 1997: 183). Geleneksel toplum mantığında, herhangi bir günahın bedeli olarak görülen hastalıklar ancak yapılan iyiliğin karşısında geçerliliğini yitirebilmektedir. Günahkâr ve günahsız ayrımlarının yapıldığı bu toplumlarda insanların sağlıkları işledikleri günahlara göre şekillenmektedir (Atmaca, 2010: 100-101). Öte yandan, çoğu toplumda hastalık, eğer kişinin günlük hayatını etkilemiyorsa önemsenmeye değer görülmemektedir. Sık sık

tekrarlamayan ağrılar ya da acılar kişinin çalışmasını engellemediği sürece hastalık olarak kabul edilmeyebilmektedir. Örneğin; vertigosu olan biri baş dönmesi yaşamadığı zamanlarda kendini hasta olarak kabul etmeyebilir. O halde denilebilir ki, hastalığın tanımı bireysel algıyla bağlantılı olduğu kadar aynı zamanda bir toplumdaki genel hastalık algısıyla da ilgili olması bakımından toplumsaldır.

“Hastalık, sadece doku ve hücrelerde yapısal ve fonksiyonel olarak anormal değişikliklerin oluştuğu bir durum değildir ve yalnız biyolojik bir süreç olarak kabul edilemez. Çünkü aynı zamanda sosyal ve kültürel bir olgudur” (Bolsoy ve Sevil, 2005: 79). Hastalığın durumu, boyutu ve ciddiyeti kişiden kişiye değişkenlik gösterebilen bazı faktörlere bağlıdır. Örneğin; yaşlı insanların diğerlerine oranla daha fazla hastalığa sahip olduğu düşüncesi toplumda genel bir kanıdır. Yıllar geçtikçe vücudun işleyişinde meydana gelen yıpranmalar hastalığa adeta davetiye çıkarmaktadır. Yine aynı şekilde yoksul insanların da hastalığa yakalanma sıklıkları diğer orta ve üst sınıftaki insanlara karşı daha olasıdır. Yoksulluğun getirmiş olduğu kısıtlamalar evin ihtiyaçlarıyla sınırlı kaldığı için hastaneye ayrılan bütçe ise neredeyse yok denecek kadar azdır. Ayrıca yaşanan yerin coğrafi mekansal özellikleri de sağlık ve hastalık durumunu etkilemektedir. Mesela, kentte yaşayan bir bireyin her türlü sağlık hizmetine erişimi son derece kolay olmaktadır aynı rahatlık kırsalda yaşayan için geçerli değildir. Tıpkı diğer hizmetlerde olduğu gibi hastaneye ulaşım da zor olacağı için hastalığın vermiş olduğu bitkinlikle şehir merkezine inmek pek de tercih edilen bir seçenek olmayabilecektir. Öte yandan, cinsiyet açısından da belirgin farklılıklarla karşılaşmaktadır. Erkeklerle kıyasla kadınlar, hastalandıkları takdirde eğer imkanları varsa bir sağlık kuruluşuna gitmekte herhangi bir sakınca görmemektedir. Sadece hastalık durumlarında değil, rutin kontrollerde dahi kadınlar sıklıkla hastaneye başvurmaktadır. Buna karşın erkekler ise bir tür utanma duygusu içerisinde hastalıklarını evde dinlenerek geçirmeyi tercih etmektedirler (Aydın, 2019: 36). Bu tutumun gelişmesinde toplumda var olan norm ve değerlerin etkili olduğunu söylemek mümkündür. Zira insanlar yaşadıkları toplum içinde sosyalleştiklerinden, o toplumda etkili olan norm ve değerlerden etkilenmekte ve sağlık- hastalık algısı da çoğunlukla bu değerlere göre şekillenebilmektedir.

2. Sağlık

Bir kavram olarak sağlık, zamana göre farklı yorumlanmaktadır (Öncel, 1997: 184). Günümüzde en temelde, genellikle vücudun iyilik haline göre tanımlanmaktadır. Dünya Sağlık Örgütü (WHO) tarafından yapılan tanıma göre ise sağlık, “hastalık veya sakatlığın bulunmamasını değil, tam bir fiziksel, zihinsel, ve sosyal refah durumunu ifade etmektedir” (Güldal, 2018: 6). Sağlık, bireyin gündelik yaşamında düşünce ve davranışlarını gerçekleştirebilmesi için oldukça önemli olup, bireyin toplumsal hayata dahil olması noktasında da önemlidir. Bu nedenle günlük yaşamı etkileyen sağlık, sadece

bireyi değil, aynı zamanda bireylerin bir araya gelmesiyle oluşan toplumu da etkilemektedir. Bireyin sağlıklı olma durumu ev ve iş hayatındaki sorumluluklarından geri kalmasına neden olabilmekte, bu durumun birçok bireyi kapsadığı bir yerde toplumsal hayat aksayabilmektedir. Bu nedenle sağlık, bireysel olduğu kadar toplumsal yaşamı da etkilemekte, toplum hayatının daha sorunsuz bir biçimde işleyişi, toplumu oluşturan üyeler olarak bireylerin sağlık durumuyla yakından ilişkili olmaktadır. Hem toplumsal hem de siyasal kurum olma boyutu olan sağlığın toplumsallaştırılmasında ve daha sağlıklı bireylerden oluşan toplum yaratılmasında özellikle siyasal kurumun gerçekleştirdiği uygulamalar önem taşımaktadır. Sağlık kurumunun ana hedefi, vatandaşların ruhsal ve bedensel bakımdan iyi olmalarını sağlamaktır. Temel işlevi ise halkı, sağlık ve hastalık konusunda gerekli tedbirleri alması bağlamında bilgilendirmek, sağlıklı bir yaşamı mümkün kılmak ve almaları gereken sağlık hizmetini en iyi şekilde sunmaktır (Aytaç ve Kurtdaş, 2015: 233). Sağlık üzerine analizlerin yapıldığı ve çeşitli yönlerinin tartışıldığı birçok yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan biri olan biyomedikal yaklaşım, ruhsal ve çevresel faktörleri yok sayarak sağlığı hastalıkların yokluğu olarak tanımlamaktadır. Ekolojik yaklaşım, sağlığı insan bedeninin bulunduğu çevre ile arasındaki dengeli ilişkide görmektedir. Psikolojik yaklaşım ise bu tanıma bir de bireyin ruhsal sağlığını katmaktadır. Sosyokültürel yaklaşım, sağlığı toplumun bir ürünü olarak kültür üzerinden açıklamaktadır. İşlevsel bir bakış açısından sağlık, bireyin günlük hayattaki rollerini yerine getirmesini ifade ederken; sosyolojik anlamda ise sağlık, bedenden ziyade daha çok sosyal ve yapısal etmenler üzerinden açıklanmaktadır (Güldalı, 2018: 8-9). Değişen dünyada ortaya çıkan gelişmeler tüm toplumsal kurumları ve dolayısıyla sağlık alanını da etkilemektedir. Özellikle son yıllarda teknolojinin gelişmesi, birçok alanda olduğu gibi sağlıkta da birçok yeniliğin ortaya çıkmasına ve bu yenilikler aracılığıyla hayata geçirilen uygulamalara kaynaklık etmektedir. Bu yeniliklerin bir boyutu tıbbi uygulamalar yoluyla hastalıkların, sağlık sorunlarının iyileştirilmesi iken, bir boyutu da sağlıkla ilgili veri tabanı oluşturma ve sağlık hizmetlerini organize etme sürecinin gelişmesidir. Özellikle e-sağlık uygulaması veri ve organizasyon boyutunda önemli işlevi olan uygulamaların başında gelmektedir.

3. E-Sağlık

E-Sağlık, teknoloji alt yapısıyla desteklenerek sunulan sağlık hizmeti anlamına gelmektedir. E-Sağlık ile birlikte sağlık alanındaki ilgili tüm hizmetler, elektronik ortamda sunulurken istek ve ihtiyaç durumuna göre zaman gözetmeksizin her yerden erişime açık bir hale gelmiştir. Sağlığın dijital ortama taşınması beraberinde sağlığa ilişkin yapılan harcamaları da azaltmıştır (Karakethüdaoğlu, 2019: 15-16). Dijitalleşmeyle birlikte randevular hastaneye gitmeye gerek duyulmaksızın kolay bir şekilde internette alınır hale gelmiştir. Önceleri birçok yazılı prosedür ve işlemin kağıt üzerinde işlenerek yapıl-

dığı işlemler dijital ortamda yapılabilir hale gelmiştir. Örneğin, daha önce kağıt reçetede hastalara yazılan ilaçlar sadece elektronik ortamda işlenerek sisteme kaydedilmiş herhangi bir eczaneden sisteme giriş yapılmak suretiyle doğrudan temin edilmesi mümkün hale gelmiştir. Bu durum bir yandan daha hızlı mal ve hizmete erişimi olanaklı kılarken bir yandan da kağıt israfının azalmasında bir nebze de olsa etkili olmuştur. Bunun dışında, test ya da tahlil sonuçları için hastanede beklenen sürenin de eskiye nazaran önemli ölçüde kısaldığı söylenebilir.

Dünya Sağlık Örgütü (WHO) tarafından yapılan tanıma göre e-sağlık; “sağlık bakım hizmetleri, sağlık izlemi, sağlık kaynakları, sağlık eğitimi, bilgi ve araştırma dahil olmak üzere sağlık ve sağlıkla ilgili alanları desteklemek için bilgi iletişim teknolojilerinin maliyet etkin ve güvenli kullanımınıdır” (Özden, 2021:3). E-sağlık ile birlikte ülkelerin harcamaları da yön değiştirmiştir. Hastane masraflarının çoğu artık dijital sağlık uygulamaları için harcanmaya başlanmıştır. Böylelikle somuttan soyuta doğru bir geçiş yaşanmış, hastane ekseninde gelişen sağlık hizmetleri yerini dijital sağlık hizmetlerine bırakmıştır (Akğün, 2020: 32). Uzaktan bir hizmet veren bu uygulamalar sayesinde, hastaya dair tüm sağlık bilgileri kaydedilmektedir. Böylelikle sağlık raporları, hızlı ve güvenilir bir biçimde -hastanın izni dahilinde- hastanın tedavi aldığı tüm doktorlara görünür kılınmaktadır. Elden ele taşınan test sonuçları, raporlar ve hasta kayıtları ortadan kalkarak yerini internet ortamında her an ulaşılabilen elektronik kayıtlara bırakmıştır. Randevular, günler öncesinden hastane koridorlarında kuyruklar halinde beklendikten sonra alınmaktan çıkıp telefon ya da internet üzerinden tek tıkla alınabilir bir hale gelmiştir.

E-sağlık sözcüğündeki *e* harfinin Eysenbach’ göre farklı birçok anlamı vardır (Erdoğan, 2019: 8-9):

1. Verimlilik (*Efficiency*): En kısa yoldan en uzun vadede yararlanmayı da içeren verimlilik ile birlikte tedavi sürecinde gereksiz işlemlerden kaçınarak zamanın en doğru şekilde kullanılması hedeflenir.

2. Kalite Artışı (*Enhancing Quality*): E-sağlık uygulamaları, hastayı sadece belirli bir sağlık kuruluşuna tabii tutmaz. Aynı zamanda o, diğer sağlık kuruluşlarını da bir seçenek olarak sunarak hastaya kaliteli bir seçim yapma konusunda rehber olma görevini üstlenir.

3. Kanıta Dayalı (*Evidence Based*): E-sağlık uygulamaları, verdiği tüm hizmetler bağlamında açık ve güvenilir kaynaklara dayandırılmış olmalıdır.

4. Yetkilendirme (*Empowerment*): Hastaya ait tıbbi kayıtların artık hasta tarafından da erişilebilmesi, hastanın sahip olduğu yetkiyi güçlendirerek onu özerk kılmıştır.

5. Cesaretlendirme (*Encouragement*): Tıbbi kayıtların hasta ile doktor arasındaki paylaşımı, hastayı sağlığı konusunda cesaretlendirebilmektedir.

6. Eğitim (*Education*): E-sağlık uygulamaları, hastaların ve doktorların sağlık eğitimine katkıda bulunur.

7. Etkinleştirme (*Enabling*): İlgili sağlık kurumları arasındaki bilgi alış-verişinin, temel ve uygun bir düzeyde gerçekleştirilmesidir.

8. Genişletmek (*Extending*): E-Sağlık sistemi, tüm sınırları ve engelleri ortadan kaldırarak sağlık hizmetini her yerden erişime açık tutmaktadır.

9. Etik (*Ethics*): Sağlığın çevrimiçi bir ortama aktarılması; mahremiyet, izinli onay, eşitlik gibi konularda oluşabilecek her türden etik ihlalini de beraberinde getirmiştir.

10. Eşitlik (*Equity*): Sağlığın internet tabanlı bir düzenekte takip edilmesi, erişim imkanına sahip olanlar ve olmayanlar arasında büyük bir fark yaratabilmektedir. Bu fark kişinin interneti kullanabilme yetisi ve internette harçayabileceği maddi imkanlar dahilinde ortaya çıkmaktadır. Bu ayrım; yaşlı-genç, varlıklı-varlıksız, kırsalda yaşayan-kentte yaşayan gibi bazı ikilikler doğrultusunda şekillenmektedir.

E-sağlık uygulamalarının doğru ve etkin kullanımını açısından dijital okuryazarlık oldukça önemlidir. Diğer bir ifadeyle dijital sağlık okuryazarlığı, sosyoekonomik açıdan belirli bir seviyenin altında yaşam süren ve özellikle her daim evinden çıkamayan yaşlı kesim için oldukça kullanışlı olabilmektedir. Elektronik bir ortamda kayıtlı olan bilgilerin kullanılabilir hale getirilmesi bakımından dijital okuryazarlık, alınan sağlık hizmetinin kalitesini de etkileyebilmektedir (Ekinci vd., 2021: 153). E-sağlığın yararları olduğu kadar olumsuz yanları da vardır. İlk olarak, yüz yüze bir iletişimin önüne geçmiştir. Fiziksel bir temas olmadan gerçekleştirilen sağlık hizmetinin kalitesi sorgulanabilmektedir. Zamanın sınırsızlığı ise çok acil durumlarda bazı tehlikelerle sonuçlanabilir. E-postaların vaktinde kontrol edilmemesi ya da geri bildirimlerde yaşanan gecikmeler, durumun ciddiyetini arttırabilir. Küreselleşme sonucu bilgide yaşanan gelişmeler ile birlikte herkes her yerden rahatlıkla bilgiye erişebilmektedir. Ne var ki, bilgilerin doğruluğu ise bu kadar kolay kontrol edilememektedir. Ayrıca, yanlış bir bilgilendirme sonucu doğacak her türden olumsuzlukların sorumluluğu da bilgiyi yayınlayan tarafın aksine tamamen kullanıcıya aittir. Bunun dışında, kişinin bilgisi olmadan adına yapılan işlemler de kayıt altına alınmakta ve geçerli sayılmaktadır. Öte yandan, uzaktan bir tedavi ve teşhis sürecinde doktorların yanılma payı ise göz önünde bulundurulması gereken bir diğer sorun olarak karşımıza çıkmaktadır (Mendi, 2012: 109). Sonuç olarak denilebilir ki, dijital sağlık hizmetlerinin olumlu yanları olduğu kadar kullanıcı temelli gerçekleşen olumsuz yanları da bulunmaktadır.

4. Dijitalleşme

Sayısallaştırma anlamına da gelen bir kavram olarak dijitalleşme; ses, yazı ve görüntünün sanal ortamda yaşadığı dönüşümü ifade etmektedir. Di-

jitalleşme ile birlikte, bilginin muhafaza edilmesinde ve bilgiye ulaşmada birçok kolaylık sağlanmıştır. Böylelikle veriler internet ortamında tüm kullanıcılar tarafından kaybolmadan tekrar tekrar kullanılmakta ve erişime açık tutulmaktadır (Topaktaş, 2021: 27). “Teknik açıdan ele alındığında dijitalleşme; kelime, resim, harf vb. analog mesajları ayrı darbelerde işlenip iletilebilen ve elektronik olarak saklanıp depolanmasına olanak veren sinyallere çevrilmesi işlemini ifade etmektedir” (Altun, 2020: 172). Günümüzde dijitalleşme, yaşamın her alanına yayılmış durumdadır. “Dijitalleşmenin amacı; kullanımı kolay, verimli, güvenilir, yeni ve daha iyi hizmetler sunmaktır. Dijitalleşme, süreçleri, görevleri ve ürünleri yenilemek, kolaylaştırmak ve iyileştirmek için teknolojinin kullanılmasıdır” (Güllü, 2021: 4). Bu bakımdan dijitalleşmenin, hayat kalitesini yükseltmeyi amaçlayan bir oluşum olduğu söylenebilmektedir. Ancak, kişisel verilerin istismar edilmesi, bu verilerin kullanılması yoluyla çıkar elde edilmesi gibi bazı olumsuz sonuçlarından da söz edilebilir. Ancak çok temel bir durumdan söz edilebilir ki; o da teknolojinin, özellikle dijitalleşmenin günümüz dünyasının kaçınılmaz bir unsuru olduğu ve yaşamı gittikçe daha kapsar hale geldiği gerçeğidir.

Dijitalleşme en temelde teknolojinin bir ürünü olarak internet yoluyla ortaya çıkmış bir kavramdır. Geçmişten bugüne yaşanan gelişmeler ile birlikte insan yaşamı büyük değişimler geçirmiştir. Önceleri uzun dönemler süren bu gelişmeler, teknolojinin varlığıyla birlikte kısa sürede gerçekleşmeye başlamış, yeni teknolojik ürünlerin üretilme süresi gittikçe kısalmıştır. Telefon, bilgisayar, televizyon, matbaa gibi buluşlar bu sürecin birer parçası olmuşlardır (İnaç, 2020: 8). Geçmişte, bilginin ulaşılabilirliği konusunda yaşanan sınırlılıklar ve bundan doğan imkansızlıklar, bugün internet sayesinde dijitalleşme ile birlikte ortadan kalkmıştır (Topaktaş, 2021: 33). Diğer bir ifadeyle dijitalleşme, geçmişte kullanılan geleneksel yöntemlerden daha iyi sonuçlar elde edilmesi amacıyla ortaya çıkmıştır (Güllü, 2021: 4). Günümüzde internet, iletişimdeki sınırlılığın büyük ölçüde önüne geçmiştir. Dijitalleşme sayesinde insanlar artık diledikleri yerde diledikleri insanlarla sosyal medya aracılığıyla rahatlıkla iletişim kurabilmektedirler. Genel itibarıyla iş ve eğitim hayatında sıklıkla kullanılan ve bu alanların dijital yolla kurumsallaşmasını organize eden internet, kurumsallığın dışında mikro düzeyde, bireylerin kendi özel yaşamlarını düzenleme noktasında da etkisini artırmaktadır. Aynı zamanda bu etki, toplumu kültürel ve sosyal açıdan da dönüşüme uğratmaktadır. Bugün artık her canlı, olguların yeniden tanımlanarak sınıflandırıldığı dijital bir dünyanın içinde yer almaktadır (Altun, 2020: 172-173). Doğadaki diğer canlılara göre daha farklı özellikler taşıyan ve sosyal bir varlık olan insanın toplumsallaşma süreci de bu durumdan etkilenmekte, söz konusu dijitalleşmenin etkilerinin gittikçe hissedildiği ve ömür boyu insan hayatını etkilediği bir gelişmenin de yaygınlaşmasına neden olmaktadır. Söz gelimi, günümüzde bilişsel gelişimin başladığı aylarda bebekler, tablet ve telefonlarla

küçük yaşlardan itibaren iç içe bir yaşam sürerek bu serüvenin bir parçası olmakta ve yaşları ilerledikçe teknolojik bilgi açısından gittikçe daha yetkin bireyler haline gelmektedirler. Ayrıca kullanılan teknolojik araçlar hayatın daha sonraki aşamalarında da çeşitli biçimlerde bireysel yaşantının önemli kısmının bir parçası olmaktadır.

5. Dijital Dünyada Bilgiye Erişim

Geçmişten bugüne, zamanın etkisiyle bilgiye yüklenen anlamlar da değişmiştir. Toplumdan topluma, kültürden kültüre belirgin farklılıklar söz konusudur. En temel anlamıyla bakıldığında bilgi, insan aklının erişebileceği olgu, gerçeklik ve ilkelerin tümünü ifade etmektedir (Erkal, 2009: 12). Türk Dil Kurumuna sözlüğüne göre ise bilgi; “öğrenme, araştırma veya gözlem yolu ile elde edilen gerçek, malumat, vukuf” (www.sozluk.gov.tr, 29:12:21) anlamına gelmektedir. İngiliz filozof Francis Bacon ise bilgiyi güç olarak tanımlayarak bir şey üzerinde egemenlik kurabilmenin ancak onun bilgisine sahip olduğu takdirde gerçekleşebileceğini öne sürmektedir (Kızılçelik, 2016: 69-70). İnsanın artan merakı ve bilme isteği yaşanan teknolojik gelişmelerle birleşerek toplumda bir devrim etkisi yaratmıştır. Enformasyon (Bilgi) Devrimi ile insanlar artık bilginin kaynağını ya da varlığını sorgulamak yerine bilgiye en hızlı ulaşma yollarını arar hale gelmiştir. Öyle ki, bu yolla hem daha çok bilgi üretilmekte hem de bilgiye erişim kolaylaşmaktadır. Bu yeni toplum yapısında, bilgiye her alanda bir güç atfedilmesi onu, hayatımızın vazgeçilmez bir parçası yapmıştır (Çalık ve Çınar, 2009: 82-83). Çağımızda insanın yüceltilmesinin ve mükemmel bir varlık olarak tanımlanmasının kaynağı olmuştur (Engin, 2005: 448). Bilgiye erişimin en rahat olduğu bu çağda, bilginin hızlı üretilmesi hızlı tüketilmesine de yol açmıştır. Bu da ortaya, sürekli olarak yenilenmesi ve geliştirilmesi gereken bir bilgi sistemi ortaya çıkarmıştır. Özellikle de bilim ve teknoloji alanında ilerleme kaydeden gelişmiş ülkelerde, güncelden kopmamak ve bilgiye zamanında erişebilmek adına yenilikçi çalışmalar ortaya konmaktadır (Ortaş, 2018: 226). Hayatın birçok alanını kuşatan ve gittikçe daha kapsayıcı hale gelen teknolojinin, en yaygın kullanıldığı alanlardan biri iletişimdir. İletişim-dijitalleşme bağlantısı ise, günümüz dünyasında karşılıklı neden sonuç ilişkisini yansıtan bir durumu içermektedir.

Dijitalleşme her alanda olduğu gibi özellikle iletişim alanında da hayatımızı tümünden değiştirmiştir. Bugün bakıldığında tüm dünya üzerinde, cep telefonu sayısının insan sayısından daha fazla olduğu söylenebilmektedir. Bir iletişim kuramcısı olan Marshall McLuhan, telefonların artık insan bedeninin bir parçası haline geldiğini iddia etmektedir (İşliyen, 2019: 249). 2019 sosyal medya kullanım verilerine bakıldığında, “her bir dakikada YouTube’a 4.5 milyon yeni videonun yüklendiği; Facebook’ta 1 milyon içerik paylaşıldığı, Twitter’da 87,500 tweet atıldığı ve Instagram’da 347,222 paylaşım yapıldığı” (İşliyen, 2019: 250) göze çarpmaktadır. İnsanlar gittikleri her yere adeta kendenin bir parça, bir çocuk gibi telefonlarını da yanlarında sürüklemekte-

dirler. Günümüzde gözlerin uykuya kapanıp uykudan açıldığı zamana dek her an telefonla iç içe bir yaşam sürülmektedir. Yemekler, artık insanların değil bildirim seslerinin konuşulduğu bir masada yenmektedir. Telefona gömülmekten tabakta kalan yemekler, çocuğunun ilk kelimesini harcadığı telefon konuşmalarından duymayan ebeveynler, çocuğunu bir tablet yardımıyla eğitenler günümüzde hızla çoğalmaktadır. Uyku dışında kalan tüm süre boyunca ise çevrimiçi görünmeye dair bir zorunluluk hissi oluşmaktadır. Kullanıcılar sosyal medyadaki akıştan kopmamak uğruna reel dünyadaki anı kaçırmakta ve bundan büyük bir haz duymaktadırlar.

Sanayi dönemi ve daha öncesinde bilgiye erişim şu an içinde bulunduğumuz dönem kadar kolay değildir. İnternetin olmadığı ya da sınırlı kullanıldığı dönemlerde insanlar gündelik bilgi üzerine hayatlarını idame ettirmiştir. Bilimsel bilgi sadece dar bir çevrenin ilgi alanı olup, yaşam mücadelesi çoğu kesimde bilimin ve bilimle uğraşının önüne geçmiştir. Modern öncesi dönemde ise, sağlık alanında hekim sadece elit çevrelerin bildiği bir figürdür ve hastane kavramı henüz gelişmemiştir. İnsanların çoğu ya şifacılar olarak bilinen kişilerden hastalıklarına şifa bulmayı ummuşlardır ya da bitkisel yöntemlere başvurmuşlardır. Çeşitli otlarla hazırlanan karışımlar gerektiğinde içilip gerektiğinde de yaranın üzerine sürülmüştür. Uzun herhangi bir bölümünde meydana gelen ağrı, acı, yanma vb. semptomlar ayırt edilmeksizin aynı işleme tabi tutulmuştur. Kırıklar ise kırıkçı ya da çıkıkçılar tarafından tedavi edilmiştir. Ortaya çıkan gelişmelerle birlikte doktorların köy köy dolaşması ya da belli başlı yerlere sağlık ocaklarının kurulması, tüm bu geleneksel yöntemleri zaman aşımına uğratmıştır. İmkânı olanlar bu olanaklardan yararlanabilirken imkânı olmayanlar ise bildiği ve işe yarar yöntemleri uygulamaya devam etmişlerdir (Zehir vd., 2015: 418:419). Bu konuda çağdaş sosyologlardan biri olarak bilinen Anthony Giddens, hastanın biraz araştırmayla sabit ve mevcut olan tedavi yöntemlerinin dışında da farklı tedavi biçimlerine erişebileceğini öne sürmektedir. Örnek olarak ise ABD ve Britanya ülkelerini karşılaştırarak aynı hastalıkla ilgili iki toplumun birbirinden farklı tercihlerine dikkat çekmektedir. Giddens'a göre, ABD'de bel fıtığından muzdarip olan çoğu hasta Britanya'da yaşayan hastalara göre tedavi konusunda daha çok ameliyat yanlısıdır. Bunun nedeni ise iki ülkenin de hastalığa ve tedaviye bakış açısının farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Bir ülkede genel bir tedavi biçimi yaygınken başka bir ülkede alternatif tedavi yöntemleri etkin olabilmektedir (Giddens, 2019: 188). Sonuçta denilebilir ki, internetin keşfi ve yayılım gücü tüm bu sorunların çözümünde insanların farklı alternatiflerden haberdar olmasını sağlamakta özellikle de sağlık alanında geniş bir yelpazede tercih şansını gündeme getirmektedir. Ancak sosyo-ekonomik olanakların bu tercih şansını büyük oranda etkilemesi söz konusudur. Yine de internet sayesinde insanlar, ulaşabilecekleri veya ulaşamayacakları olanaklardan haberdar olabilmektedir.

İnternetle birlikte insanlar, istedikleri her bilgiye zaman ve mekân fark etmeksizin anında ulaşabilmekte, böylelikle zamandan tasarruf ederek boş vakit süresinin daha fazla olduğu bir yaşam sürmektedirler. İnternet ortamında üretilen her bilgi, sosyal medya ağları sayesinde geniş bir kitle ile de paylaşılmaktadır. Bilgi artık özel alanla sınırlı olmaktan çıkıp nesnel bir ortamda sunulmaktadır. Fakat elbette ki olumsuz yönleri de yok değildir. Her bilginin internette genel kullanıma açılması etik açıdan sorunlar yaratmaktadır (Çalık ve Çınar, 2009: 85). Belgelerin izinsiz alınması, çoğaltılması ve atıfsız sunulması intihale neden olmaktadır. Doğru bilginin kaynağı problemi de söz konusudur. İnsanlar arama motorunda gördükleri her bilginin güvenilir olup olmadığı konusunda endişe duymaktadırlar.

Günümüzde insanlar bilgiye erişimde ilk olarak bilgisayarlara başvurmakta (Çalık ve Çınar, 2009: 84). İnternet sisteminin bilgi akışına olanak sağlaması, kullanıcıların bilgi alma ve işleme sürecinde zorluk yaşamamasına neden olmaktadır. Fakat birçok konuda olduğu gibi, bilgiye ulaşma alışkanlıklarımızı da değiştirmekte örneğin basılı kitapların daha az kullanılmasına yol açmaktadır. Bugün Türkiye kitap kaynağı ve kütüphane sayısı konusunda “gelişmiş ülkelere” göre yetersiz bir durumdadır (Ortaş, 2018: 227). Kitaplar artık e-kitap şeklinde okuyucuya sunulmakta, vakti ya da imkanı olmayan çoğu kişi e-kitapları tercih ederek hem zamandan tasarruf ettiğini düşünmekte hem de yanında sürekli olarak kitap taşımak zorunda kalmaya gerek duymadığını hissetmektedir. “Web’den birbiri ile bütünleşmiş programlar aracılığıyla bilgiye erişim sağlanmaktadır. Bu programların yaygınlaştırılması yani bilgiye erişim için teknik ve yetişmiş insan gücüne de gereksinim duyulmaktadır” (Ortaş, 2018: 227). Öte yandan, bilgiye ulaşım da artık daha uygun maliyette gerçekleşmektedir. Bugün evinde internet olmayan bir insan dahi, eğer televizyonu varsa oturduğu yerden gündemi takip edebilmekte ve dünyada yaşanan gelişmelerden haberdar olabilmektedir. Televizyonda çeşitli başlıklar altında sunulan programlar aracılığıyla izleyiciler, bilgi sahibi olmak istedikleri her alanda programın akışını takip edebilmektedirler. Eskiye kıyasla insanlar artık teknolojik araçları kullanarak kolay ve rahat bir şekilde bilgiye ulaşabilmektedir. Bu nedenle kitle iletişim araçları ve buna bağlı olarak internet, bilgiye erişimde hayatımızın olmazsa olmaz bir parçası haline gelmiştir (Arklan ve Taşdemir, 2013: 74). Öyle ki, parklar ve bahçeler gibi halka açık alanlarda dahi internete erişim sağlanmaktadır. Dijitalleşme, bilgiye ulaşmanın kolaylaşmasının dışında ekonomiden siyasete, sanattan iletişime kadar birçok alanda ve hemen her kurumda işleyişin bir parçası haline gelmiştir. Bu sürecin birçok şekilde etkilediği alanlardan biri olan sağlık sektöründe de birçok yeni uygulama hayata geçirilmiştir. Bunlardan biri de bir e-sağlık uygulaması olarak hastaların sağlık hizmetlerine ulaşımını kolaylaştıran ve hastalık deneyimleriyle ilgili her an baş vurulabilecek bir veri tabanı oluşumuna olanak sağlayan e-nabız uygulamasıdır.

6. Dijitalleşme Sürecinde Ortaya Çıkan Bir E-Sağlık Uygulaması Olarak E-Nabız

2003 yılında geliştirilen “Sağlıkta Dönüşüm Projesi (SDP)” ile Türkiye genelinde ilk e-sağlık hizmetleri verilmeye başlanmıştır. T.C Sağlık Bakanlığı'nın bünyesinde hazırlanan ve ücretsiz olarak halka sunulan mobil sağlık uygulamaları, sağlık personelinin hasta için başlatmış olduğu tedavinin yakından takip edilmesi ve sonuçların süresiz olarak kontrol edilebilmesi açısından önem taşımaktadır. Mobil Merkezi Hekim Randevu Sistemi (Mobil MHRS), Mobil Engelsiz Sağlık İletişim Merkezi (Mobil ESİM) Elektronik Belge Yönetim Sistemi (Mobil EBYS), Sağlık.Net ve E-Nabız bu uygulamalardan bazılarıdır (Karakethüdaoğlu, 2019: 26-30). 3 Nisan 2015 tarihinde erişime açılan E-Nabız uygulamasına kullanıcılar, T.C. kimlik numaraları ve kendilerine ait şifreler ile giriş yapabilmektedirler. Şifreler, e-Devlet üzerinden ya da aile hekiminden alınabilmektedir. E-nabız uygulamasında kullanıcılar; mevcut ve geçmiş sağlık kuruluşu ziyaretlerini ve adına yazılan reçeteleri tek tıkla görüntüleyebilmektedir. Öğleden sonra çıkan ve saatlerce beklemek zorunda kalınan test ve tahlil sonuçlarını da yine aynı şekilde hastanede kalmaya gerek duymadan uygulama üzerinden her an her yerde öğrenebilmektedirler. Bu bilgiler sadece hastaya sunulmamakta aynı zamanda hastanın onayı ve izni olduğu müddetçe ilgili sağlık personelleriyle de paylaşılmaktadır (Keteneci vd., 2021: 67).

Tıpkı diğer uygulamalar gibi E-Nabız uygulaması da toplumsal ve bireysel bağlamda birtakım amaçları gerçekleştirmek üzere kurulmuştur. Bu amaçlar birkaç maddede özetlenebilir:

- Hastaya ait sağlık verilerinin elektronik ortamda doktorlar arası paylaşarak oluşacak fazladan sağlık harcamasını engellemek,
- Kullanıcıların kendilerine ait sağlık verilerini her an rahat bir şekilde kontrol edebilmelerini sağlamak,
- Farkındalık kazandırmak amacıyla kullanıcıların kendi sağlık durumlarından bizatihi haberdar olmasını sağlamak,
- Kaliteli bir tedavi hizmeti ile kamusal açıdan yarar ve işlevsellik sağlamak,
- Acil durumda tek tıkla uygulamaya giriş yapılarak hastanın gerekli bilgilerine rahatlıkla ulaşılabilme imkanı sunmaktır (Demir, 2019: 78).

Bir kişisel sağlık sistemi olarak E-Nabız'da kullanıcılar; yaş, kilo ve boy bilgilerini girerek vücut kitle endeksini ya da kalp krizi riskini hesaplayabilmektedir. Kişiler, kendilerine ait ilaç hatırlatmaları oluşturabilir ya da gelecek randevuları hakkında bilgi edinebilirler. Kemik iliği, kan ve organ bağışı imkanı da sunan uygulamada kullanıcılar, yaklaşan aşılarını aşı takviminden

kontrol edebilir ya da adlarını unutmaları durumunda *ilaçlarım* bölümünden kullandıkları ilaçları öğrenebilirler. *Hastalıklarım* bölümünde ise muayene sonrası doktor tarafından girilen veriler sayesinde konulan tanılar, tarih ve saat ölçüt alınarak indekslenmektedir. Yapılan tahliller sonucunda hastanın sahip olduğu değerler, düşük-normal-yüksek referans aralığında *tahlillerim* bölümünde belirtilmektedir. *Görüntülerim* bölümünde de çektilen filmler yer almaktadır. Kişi, eğer bir alerjisi varsa *alerjilerim* kısmına ekleyebilmekte ya da acil durumlarda unutulmaması gereken bazı önemli bilgilerini *acil durum notlarım* bölümüne uyarı niteliğinde yazabilmektedir. Öte yandan, *mesajlarım* bölümü üzerinden ilgili hekimle görüşebilmekte ya da *yardım* bölümünden aklına takılan soruların cevabını bulabilmektedir. Önceleri telefonla ya da bizzat sağlık kurumunda saatlerce beklenen sıra sonrası alınan randevular, E-Nabız sistemi üzerinden dakikalar içinde istenilen bölüm ve doktora bağlı olarak rahatlıkla alınır hale gelmiştir. Üstelik ebeveynler, 16 yaşın altındaki çocukları için de randevu alabilmektedirler. Ancak çoğu zaman yaşanan yoğunluk nedeniyle sistem randevu talebini uzunca bir süre askıya almakta randevu almak isteyen kişiye sıra gelmesi birkaç güne uzayabilmektedir. Uygulama üzerine iyileştirmeler yapmak adına kullanıcılar, son ziyaretlerindeki memnuniyet durumlarını paylaşarak uygulamanın ve hastane kuruluşunun geliştirilmesine katkıda bulunabilmektedirler. Aynı zamanda kullanılan ilaçların gösterdiği olası yan etkiler de sistem üzerinde paylaşılabilir. *Dokümanlarım* kısmında ise hastalar, yara ve morluk gibi zedelenmelerinin olduğu bölgelerin fotoğraflarını paylaşarak ilgili hekimin bilgi sahibi olmasına yardımcı olmaktadır. Memnun olmayan kullanıcılar ise alternatif bir çözüm olarak E-Nabız profillerini dondurma ya da kapatma hakkına sahiptirler. Kişi, kapsama alanı dışındaki bir yerdeyse veyahut konuşacak durumda değilse acil yardım butonunu kullanarak konumunu bildirmekte ve en kısa sürede olay yerine bir ekip gönderilmektedir. Bunun dışında, alınan ilaçların yarattığı doping etkisine sistemde yer verilmesiyle sporcuların ilaç konusunda bilinçlendirilmesi amaçlanmaktadır (www.enabiz.gov.tr, 28:12:21). Uygulama, yarından fazlası erkek olmak üzere yaklaşık olarak 15.680.458 aktif kullanıcıya sahiptir. Yaş bakımından ise 25-34 yaş arası katılımcıların daha yoğun olduğu göze çarpmaktadır. Değişkenlik göstermekle birlikte 50.834 hekimin de uygulamaya erişim sağladığı bilinmektedir (Ketenci vd., 2021: 67). “Hasta, geleneksel sağlık hizmetlerinde daha pasif durumda iken bu ve buna benzer programlar ile birlikte hasta kendi sağlık durumuna ilişkin bilgi sahibi olma rolünü üstlenerek aktif konuma geçmektedir” (Demir, 2019: 79). Böylelikle, kişi bir tür farkındalık içerisinde kendi sağlığı hakkında aklına takılan tüm soruların cevabını dijital ortamda bu ve benzeri uygulamalar yardımıyla kolaylıkla bulabilmektedir. Ancak yine de sistemin belli sayıda hastaya hizmet verebilme kapasitesi yani kıstlılığı, bir takım hizmetlerin alınımını aksatmakta veya geciktirebilmektedir.

7. Sağlığın McDonaldlaşması: E-Nabız Örneği

McDonaldlaşma, Amerikan sosyolog George Ritzer tarafından ortaya atılmış bir kavramdır. *Toplumun McDonaldlaştırılması* eserinde üzerinde sıklıkla durduğu McDonaldlaşma kavramı, kitabın yayımlanmasının hemen ardından toplumda büyük bir ses getirmiştir. Max Weber'in rasyonelleşme ve bürokrasi tezlerinden etkilenmesi onda, bürokrasinin yerini alacak yeni bir şeyin olduğu inancını uyandırmıştır. Bu ise bir fastfood restoranı adını taşıyan McDonald's üretim ve yönetim tarzından başkası değildir. Bundan hareketle Ritzer, rasyonelleşme ile birlikte gelişen modern toplumdaki tüm yönetim ve uygulamaların, McDonald's şirketindeki işleyişle benzer olduğu düşüncesine varmaktadır (Karadeniz, 2011: 93). McDonald's bir yemek şirkettir ancak, buradaki işleyiş en temelde pratiklik ve hızlı servis alabilme amacının bir sonucudur. Cam yerine kağıt bardakların, garson yerine self-servis tercih edilmesi bu amaca yönelik uygulamalardan sadece birkaçını oluşturur. Denetimin az sayıda elemanın elinde olması ise daha çok sorumluluk ve sistemli bir işi beraberinde getirmektedir (Öz, 2015: 3). McDonald's restoranlarında her menü birbirinin tıpatıp aynısıdır. Bir menü, -eklemeler olmadığı müddetçe- aylar hatta yıllar sonra bile aynı tadı korumaktadır. Menüler küçük, orta, büyük ve ekstra büyük gibi belirli kategorilerde sunulmaktadır. İçecekler de yine aynı şekilde, kişinin damak zevkine göre menüye eklenmektedir. Standart tipte bir McDonald's hamburgerinin oldukça küçük boy porsiyonda sunulması, yanında gelen patateslerle o açlık hissinin bastırılıp müşterinin bir an önce gitmesi için tasarlanmıştır. Ayrıca bu düzende her çalışanın kendine ait görevleri vardır. Bir tür bant sistemiyle her hamburger içeriği farklı olmakla birlikte aynı tip makineler aracılığıyla doldurulup müşteriye sunulmaktadır. Çalışanların müşterilerle olan ilişkisi ise oldukça sığdır. Hangi tür menüyü ve hangi boyu istediğini sormak dışında fazladan bir iletişim söz konusu değildir. Kasanın hemen yanında yer alan masalardan rahatsız edici sıradan sandalyelere ve hatta baharatlık ya da peçetesiz masalara kadar her şey bir müşterinin yemeğini hızlıca yiyip hemen gitmesi için tasarlanmıştır. Öte yandan, günümüzde McDonald's artık yerel lezzetlere de odaklanmaktadır. Bulunduğu toplumun sahip olduğu kültüre bağlı olarak özel menüler üreten McDonald's şubeleri vardır. Bunlardan; Türkiye'de Ramazan ayında menüye eklenen başlangıç çorbaları ya da Türk usulü hamburger köftesi olan McTurco, bazı Avrupa ülkelerinde bayram geleneğinde üretilen Paskalya menüleri, Hindistan'da sığır eti yenmemesine karşın Hint köftesiyle üretilen MaharaCaMac gibi daha birçok menü McDonald's restoranlarının bağlı olduğu kültüre uyarlanmasının bir sonucudur (Karhan, 2018: 412-414). Bu ve benzeri uygulamalar, kişiye bağlı olduğu geleneğin bir parçası olduğu hissi vermeyi ve onu tüketime yönlendirmeyi amaçlamakta. Böylelikle, ürün yelpazesi geniş tutularak, mc donalds her koşulda her kesim tarafından tercih edilen bir marka haline gelmektedir.

Ritzer, *Toplumun McDonalddlaştırılması* adlı eserinde McDonalddlaştırılmayı şu sözlerle ifade etmektedir: McDonalddlaşma, “fast-food restoranlarının temelindeki ilkelerin, Amerikan toplumunun ve dünyanın geri kalan kısmının gitgide daha fazla kısmına egemen olma süreci” (Ritzer, 2011a: 23) dir. McDonalddlaşmanın toplumun tümüne entegre olması, McDonald’s işletmeciliğinin sahip olduğu üretim ve tüketim sürecinde etkili olan beş faktörden ileri gelmektedir (Çifçi, 2020: 8). Bunlar; verimlilik, hesaplanabilirlik, öngörülebilirlik, denetim ve rasyonelliğin irrasyonelliğidir (Ritzer, 2011b: 451). Bu beş boyut, E-Nabız üzerinden değerlendirildiği takdirde bu uygulamada da benzer ilkelerin etkili olduğu görülmektedir. İlk olarak kullanıcılar açısından bakıldığında, herhangi bir sağlık kuruluşunda beklenen saatler sonucunda alamadıkları verimi uygulama üzerinden tek tıkla dakikalar içinden alabilmektedirler. Tahlil sonuçlarından geçirilen hastalıklara ve hatta kullanılan ilaçlara kadar daha birçok şeyi belirlenen bölümler dahilinde istedikleri zaman görüntüleyebilmektedirler. Ayrıca hastane için yolda geçen zaman ve -eğer varsa- özel aracın yolda yakacağı benzin ya da otobüse verilecek ücret ortadan kalkmaktadır. Aynı şekilde, hastaneler için de son derece verimli bir ortam sunmaktadır. Doktorlar, gün boyu saatlerce hasta almak yerine artık sistematik bir şekilde randevularla hasta almaktadır. Üstelik bu randevular belirli saat ve gün aralıklarıyla, hem doktorun hastane dışındaki hayatına vakit ayırmakta hem de kapı önünde oluşan hasta kuyruğunu önemli ölçüde önlemektedir. Bu ve bunun gibi basitleştirilmiş işlemler, uygulamanın çok yönlü verimliliğini gözler önüne sermektedir. Ayrıca tıp araç-gereçlerinde teknoloji ağırlıklı aletlerin devreye girmesiyle birçok tıbbi problem geçmişe kıyasla daha kolay iyileştirilebilmekte, hastalar açısından daha ağrısız ve daha az riskli tedavi yöntemleri ortaya çıkmaktadır. Örneğin lazer tedavisi birçok sağlık sorununun giderilmesinde kullanılmaktadır.

Modern tıp ile birlikte lazer tedavinin ortaya çıkması özellikle göz alanında olmak üzere yapılan birçok ameliyatta son derece verimlilik sağlamaktadır. Artık ameliyatlara kansız bir şekilde gerçekleşirken, hastalar ameliyatın derecesine göre hemen aynı gün taburcu olabilmektedirler. Tedaviden en iyi şekilde verim alınabilmesi ve hasta taleplerine yeterli cevap verilebilmesi için ise yeni tıp fakülteleri açılarak daha fazla doktorun yetiştirilmesi ve istihdam edilmesi hedeflenmektedir. Zira, yetişmiş tıp personelinin hasta yoğunluğunun fazla olduğu resmi sağlık kuruluşlarının yanı sıra özel sektöre bağlı sağlık kuruluşlarına da yönelmesi, personel açığı sorununun gündeme gelmesine neden olmaktadır. Maddi durumu elverişli hastaların, kalabalık ve zahmetli olduğu için kamu hastaneleri yerine özel hastaneyi tercih etmesi (Öz, 2015: 17) özellikle de, eğer randevu çocuk için oluşturulacak ise kalabalıkta beklememek adına ebeveynlerin çocuklarının rahatını düşünerek daha sakin koşullar altında bir muayene için özel hastaneleri tercih etmeleri, özel hastanelerin sağlık çalışanı talebini artırmaktadır. Bu durum bir yandan ücret karşılığı

hizmet veren özel sağlık kuruluşlarının tıp çalışanlarına maddi anlamda daha cazip olanaklar sunarak onları istihdam etmelerine neden olurken, diğer yandan kamuya ait sağlık kuruluşlarında personel özellikle de doktor açığı ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bunun yanı sıra toplumun geniş kesimlerinin, daha konforlu hizmet verilen özel sağlık kuruluşlarından yararlanacak maddi güce sahip olmaması, hastalar açısından da hizmete ulaşma anlamında bir eşitsizlik probleminin ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Öte yandan, modernitenin de etkisiyle hızla akıp giden çağda insanlar artık zamanı iyi yönetememekten yakınmaktadırlar. Bu nedenle de, işlerini en kısa sürede bitirmenin çarelerini aramakla zaman kaybetmektedirler. Önceleri elektrikli süpürgeyle temizlenen evler artık robot süpürgeler tarafından insan eli değmeden kolaylıkla temizlenmektedir. Kıyafet asmakla harcanan vakitler de yerini kurutma makinelerinde bir iki saatlik işleme bırakmaktadır. Çünkü insanlar artık geçirdikleri saatleri ve gelecek günlerini en hesaplı şekilde nasıl yönetebiliriz diye düşünmektedirler. Eskiden, hastanın ertesi güne randevu alabilmesi ancak hastanede uzun kuyruklarda beklemesi sonucu mümkün olabilirken; bugün, telefona yüklü uygulama üzerinden çok kısa bir sürede zahmetsizce randevu alınabilmektedir. Aynı şekilde, sabahın erken saatlerinde çekilen filmlerin ya da verilen testlerin sonucu ancak öğleden sonra alınabilmekteydi. Bu nedenle hasta, eğer yakınlarda gidebileceği bir yer yoksa gün boyu hastanede kalmak zorundaydı. Fakat günümüzde E-Nabız sayesinde vaktinde çıkan sonuçlar, telefona gelen bildirim sayesinde istenilen her an kontrol edilebilmektedir. O halde denilebilir ki, niceliğin ön plana çıktığı modern toplumlarda bir uygulama olarak E-Nabız, zamanın yönetimi açısından kullanıcıya tıpkı McDonald's'a giden biri gibi hesaplanabilir bir hizmet sunmaktadır. “McDonald's ve Burger King'in hamburgerlerine “Big Mac”, “Big King”, “Double Whopper” gibi ürünün boyutuna vurgu yapan isimler vermeleri niceliğin ne denli öncelendiğini göstermektedir” (Çifçi, 2020: 19). Hesaplanabilirliğe sağlık kuruluşları açısından bakıldığında, her kurum kendi kârını düşünerek hareket etmektedir. Bu kârı ise hastaya ayırdığı zamanı kısaltıp günlük hasta sayısını arttırmak üzerinden sağlamaktadır. Teker teker her hastanın sağlık durumunu ayrıntılı olarak iyileştirmek yerine tüm hastaları olabildiğince erken tedavi etmek daha mühim bir hale gelmektedir. Bunun için ise tek bir hastaya yönelik uzun süreli tedaviler tercih edilmemektedir. Hastane şirketleri, tedavi ya da ilaç masraflarını ödeyemeyecek durumda olan insanları geri çevirirken, büyük kârlar getirecek olan hastalara ise daha kapsamlı bir hizmet sunmaktadır (Ritzer, 2011a: 112-113). Devlet ve özel hastane kapsamında değerlendirildiğinde, günümüzde yüksek refahlı bireylerin özel hastaneleri tercih etme nedeni daha net anlaşılmaktadır.

E-Nabız, bir diğer boyut olan öngörülebilirlik açısından incelendiğinde ise kullanıcılar bugün aldığı hizmeti yarın ve hatta daha sonraki günlerde de yine aynı şekilde alacağını bilincindedirler. Testlerim, kişisel bilgilerim ya

da raporlarım kayboldu endişesi taşımamaktadırlar. Öte yandan, daha önceleri tedavi olunan hastane ve doktorların kayıtlı olması kullanıcıya tekrar aynı seçimi yapabilme imkanı sunmaktadır. Bu bakımdan öngörülebilirlik, insanda derin çapta bir güven hissi yaratmaktadır. Doktorlar açısından da durum aynıdır. Yani doktorların davranışları fazla değişmemekte; bir yerde ya da bir zamanda verilen tıbbi kararlar başka yerler ya da başka zamanlarda verilenlerle aynı olmaktadır (Ritzer, 2011a: 138). Herhangi bir durum esnasında benzer vakalar aracılığıyla aynı işlemler tekrar uygulanabilmektedir. Öte yandan, her hastanenin sahip olduğu yönergeler farklılık göstermekle birlikte hastanın sağlığını iyileştirme konusunda ortak bir görüş ve benzer vakalarla ilgili ortak uygulamalar görülebilmektedirler. Örneğin; sağlık durumu kötüye giden ve kendinden geçen bir hastanın girişi acilden yapıldığı takdirde diğerlerinden daha öncelikli olarak muayeneye başlatılacağı yine öngörülebilir bir durumdur. Sağlıkta McDonaldlaşmanın birçok yeniliği içermesi ve kolaylık sağlamanın yanı sıra, kişilerle ilgili elde edilen verilerin, insan özel hayatına gittikçe nüfuz edilmesi ve özel hayatın ihlali ve bu verilerin ticari amaçlı kullanımına ilişkin olumsuzluklara yol açması gibi sonuçları da vardır.

McDonaldlaşmanın dördüncü boyutu olan denetimde ise uygulamaya giriş yapan her kullanıcının bir tür takip amaçlı gözetim altında olduğu söylenebilir. Fakat bu denetim hem olumlu hem de olumsuz anlamlarla yüklü olabilir. İşlevsel bağlamda kullanıcıların giriş ve çıkışlarının kontrol edilmesi, olası bir habersiz giriş durumunda kullanıcıyı bilgilendirmektedir. Kullanıcı giriş yapanın kendisi olmadığını onayladığı takdirde hesabı, yenilenen şifreyle güven altına alınmaktadır. Aksi bir durumda ise kişinin tüm özel bilgileri üçüncü kişiler tarafından kullanılabilen ve mahremiyet ortadan kalkabilmektedir. Uygulanan sıkı denetim kişinin güvenliğini sağladığı kadar aynı zamanda tehdit edici bir unsur haline de dönüşebilmektedir. Öte yandan, denetimin sağlık alanındaki karşılığı ise Ritzer için şunu ifade etmektedir: “Bütün akılcı sistemler gibi tıp da insandan insansız teknolojilere doğru kaymaktadır. Bunun en önemli iki örneği bürokratik kurullarla denetimlerin öneminin artması ve modern tıbbi cihazların gelişmesidir” (Ritzer, 2011a: 162). Eskiden elindeki araç ve gereçlerle ev ev dolaşan ve tedavi konusunda öznel değerlendirmeler barındıran doktorların yerini bürokrasinin gelişimiyle birlikte ortaya çıkan kuralcı ve nesnel bir sistem almıştır. Hastanın tedavisinin tamamlanması için hastanede ne kadar kalması gerektiğine artık ilgili doktor değil, yatarak tedavi için ödenen sigorta karar vermektedir. Bunun dışında herhangi bir ciddi hastalık durumunda, önceleri uzman bir doktora başvurulurken artık buna karar veren kişi hastanın kendisi değildir. Ancak tedavi olunan hastanede ilgili doktorun yetersiz kalması ya da işin içinden çıkılamaması durumunda veyahut başka nedenler neticesinde doktorun izniyle bir uzmanın yardımını alınabilmektedir (Ritzer, 2011a: 162-163). Sonuçta, hastanın sağlık durumu katı kurullarla çerçevelendirilmiş bir sistem

içerisinde kontrol edilmektedir. Hastanın tam teşekküllü bir sağlık kuruluşunda iyileşme sürecini deneyimlemesi en temelde sigortasının niteliğine, daha sonra ise doktorların karar mekanizmalarına bağlıdır.

McDonalddaşmanın son boyutu olan rasyonelliğin irrasyonelliği ise McDonald's restoranlarındaki hizmet üzerine odaklanmaktadır. Arabaya servis yapan McDonald's şubeleri günümüzde hızla çoğalmaktadır. Müşteri, arabasından inmeye gerek dahi duymadan pencereden pencereye karşılıklı etkileşimle menüsünü alıp arabasında rahatlıkla yiyebilmektedir. Öte yandan müşteriler, kasanın önünde diğerleriyle iletişim dahi kurmadan sadece alacağı menüye odaklanarak dakikalarca beklemeyi de seçebilmektedir (Ritzer, 2011b: 452-453). McDonald's restoranlarındaki bu hizmet, insandan bağımsız irrasyonel bir duruma dönüşmüştür. Yemeğe odaklanmak ana fikir olarak benimsenerek iletişimden yoksun sessiz ortamlar yaratılmaktadır. E-Nabız üzerinden incelendiğinde ise sağlık personelleri ve diğer hastalarla olan temas ortadan kalkmıştır. Özellikle 2020 ve sonrasındaki iki yıl boyunca devam eden pandemi sürecinde bu durum birçok kolaylık sağlamış olsada, genel itibarıyla bir tür sosyalleşme alanı olarak da sayılabilecek hastane koridorları önemini yitirmiştir. Geçmiş dönemlerde hastane odaları hastalık vesilesiyle gelen insanların birbiriyle tanıştığı, sosyalleştiği ve deneyimlerini birbirlerine aktardığı bir alan olmuştur. Ayrıca dayanışmacı bir kültürün yansıması olarak yapılan hasta ziyaretlerinin azalması ve ortadan kalkmaya yüz tutması, yeni uygulamaların bireyselci bir kültürü öncelediğini göstermektedir. O halde denilebilir ki, McDonalddaşmanın son boyutu olan rasyonelliğin irrasyonelliği, insansız yeni ortamlar yaratmakta ve her şeyiyle hazır alışı bir insan modeli yetiştirmektedir.

SONUÇ

Geçmiş yıllardaki bilgiye erişim yöntemlerine bakıldığında televizyonun ve radyonun henüz her topluma yayılmadığı ya da belirli toplumlarda sınırlı yayın yaptığı dönemlerde, insanın bilgiye ulaşmadaki tek kaynağı ya ulaşabildikleri basılı yayınlar ya da diğer insanların sahip olduğu bilgilerdir. Bugün birçok işçinin güncel haberleri ve borsayı çoğunlukla radyo üzerinden takip ettiği sık karşılaşılan bir durumdur. Özellikle temizlik görevlileri, küçük çaplı kurumlarda çalışan aşçılar ya da inşaat işçileri gibi el yordamı ve dikkat gerektiren işlerde çalışan bireylerin, çalışırken aynı anda televizyona bakamadıkları için dünyada ne olup bittiğini öğrenme konusunda radyoyu bir seçenek olarak gördükleri söylenebilir. Eskiden ise bu amaca çoğunlukla gazeteler hizmet etmiştir. Öyle ki, televizyonun olmadığı dönemlerde insanlar güncel gelişmeleri büyük oranda gazeteler aracılığıyla öğrenmişlerdir. Konuya sağlık açısından bakıldığında ise; bazı toplumlarda hastalık halinde ya geleneklere başvurulmuştur ya da sahip olunan deneyimlerden yararlanılmıştır. Modern öncesi dönemlerde şifacılar, günümüzdeki doktorların toplumda sahip olduğu işlevi yerine getirmişlerdir. Yaralanmalar, doğumlar,

hayvan ısırıkları ya da kırıklar şifacının uzmanlık alanı olarak görülmüştür. Şifacılar hastaya çoğunlukla doğadaki otlarla hazırlanmış oldukları bir tedavi yöntemi geliştirip uygulamışlardır. Bu nedenle de tedavi, hastalığın neticesi dahilinde oldukça sınırlı kalmıştır. Günümüzde ise bu durum, bazı kırsal bölgelerde halen devam etmekle birlikte genele bakıldığında, bu tür tedavilerin yerini teknolojik gelişmelerle desteklenen yeni tedavi yöntemleri almıştır. Özellikle mobil telefonların insan hayatının önemli bir parçası haline geldiği günümüz dünyasında, bilgiye ulaşma ve iletişimin yanı sıra birçok sorunun çözülmesinde bu telefonların araç olarak kullanılması söz konusudur.

Günün ilk saatleriyle birlikte bildirimleri kontrol etmek ya da haberleşmek amacıyla ele alınan cep telefonları, bir yerden bir yere otobüsle seyahat ederken kullanılan yolcu kartları ve yanında kitap taşımayanlara kolaylık sunan e-kitaplar gibi birçok dijital materyal gündelik hayatın büyük bir bölümünü işgal etmektedir. Benzer bir gidişat sağlık alanında da görülmektedir. Hastanede giriş işlemlerini gerçekleştirirken, muayene için sıra alırken ya da tedavi olurken birçok teknolojik ürünün imkanlarından faydalanılmaktadır. Bu açıdan bu makale özellikle dijitalleşmenin sağlık alanındaki etkisine sosyolojik bir altyapı ile dikkat çekmeyi amaçlamıştır. Günümüzde eski yöntemler yerini dijital dünyanın sunduğu hizmetlere bırakmıştır. Çoğu ameliyat artık lazer aracılığıyla herhangi bir açık kanama olmaksızın rahat bir şekilde gerçekleşmekte ve hastaya erken taburcu olma fırsatı sunmaktadır. Öte yandan, E-Nabız uygulaması dijitalleşmenin bir sonucu olarak hayatımıza yeni giren bir kavramdır. Kullanıcıların tüm sağlık bilgileri dijital ortamda saklı kalmakta ve rızaları sürece de korunmakta zorundadır. Üçüncü kişilerle paylaşılmadan yalnızca hekimler arasında bilgi alışverişi sağlanması amacıyla kullanılan sağlık verileri bireylerin dilediği her an hizmetindedir. Önceki aylarda ya da yıllarda geçirilen hastalıklar, kullanılan ilaçlar, kan grubu, boy, kilo, gidilen sağlık kurumlarının tam tarihli listesi, muayene olunan doktorlar, sahip olunan alerjiler ve daha birçok bilgi E-Nabız uygulamasında kayıtlıdır. Bu durum özellikle, bilinci kapalı hastadan ya da hasta yakınlarından haber alınamadığı acil durumlarda oldukça büyük bir önem arz etmektedir. Aynı şekilde test ve tahlil sonuçları da hastanede saatlerce beklemeye gerek duyulmadan yine uygulama üzerinden istenilen her yerde ve her zamanda kontrol edilmektedir. Bu ve bunun gibi işlevler neticesinde, dijitalleşmenin bir sonucu olarak E-Nabız uygulaması kullanıcıya birçok açıdan kolaylık sağlamaktadır. Diğer taraftan çalışmada, olumlu ve olumsuz yönleri neticesinde E-Nabız uygulamasının işlevselliği George Ritzer'in McDonaldlaşma kuramında adı geçen boyutlar üzerinden ele alınarak incelenmiştir. Ritzer, McDonald's restoranlarında işleyen mekanizmanın modern dünyada birçok yönetim ve uygulama ile benzer nitelikler taşıdığını öne sürmektedir. Öyle ki, tıpkı fast-food sektöründe olduğu gibi dijitalliğin olduğu her alanda verimliliğin, hesaplanabilirliğin, denetimin, irrasyonelliğin ve öngörülebilirliğin

etkin olduğu göze çarpmaktadır. Bu boyutlar E-nabız uygulaması üzerinden açıklandığında ilk olarak zamandan tasarruf etme konusunda uygulamanın verimliliği göze çarpmaktadır. Dijital okuryazar olan her birey uygulamanın sunmuş olduğu hizmetten kolaylıkla yararlanabilmektedir. Denetim boyutu incelendiğinde kullanıcının uygulamaya rızalı girişi her türden güvenlik önlemiyle korunabilmekteyken, profile habersiz yapılan giriş çıkışlar ise hasta mahremiyeti açısından birçok soruna yol açabilmektedir. Öngörülebilirlik boyutu üzerinden bakıldığında hastalar bugün aldıkları sağlık hizmetleri başka yerde veyahut başka zamanda aynı şekilde alabileceklerinin güveni içinde hareket etmektedirler. Son boyut olarak rasyonelliğin irrasyonelliği açısından ise E-Nabız gibi dijital uygulamalar hastane ortamında gelişen insanlar arası yakın mesafeyi büyük ölçüde ortadan kaldırmıştır. Sonuç olarak, McDonalddlaşma kuramının işleyişi ile E-Nabız uygulamasının yapısı ve işlevselliğinin birbiriyle örtüştüğü söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Akgün, E. (2020). *Sağlık Hizmetlerinde Sayısal Uçurumun E-Nabız Sistemi ve E-Sağlık Okuryazarlığı ile Birlikte İncelenmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Sağlık Yönetimi Anabilim Dalı, Konya.
- Altun, F. (2020). Teknolojik Gelişmeler, Dijitalleşme ve Çalışmanın Geleceği, Kelebek Etkisi: Çalışma Yaşamında Değişim ve Dönüşüm İçinde, İstanbul: Kriter Yayınları, 172-173.
- Arklan, Ü. & Taşdemir, E. (2008). Bilgi Toplumu ve İletişim: Bilginin Yayılması Sürecinde Kitle İletişim Araçları ve İnternet, *Selçuk İletişim Dergisi*, 5(3), 74.
- Atmaca, V. (2010). Eski Medeniyetlerde Günah-Hastalık İlişkisi veya Tanrının Gazabı Meselesi, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34, 100-101.
- Aydın, K. (2019). Yaşam Koşulları ve Sağlık Hastalık Algıları, *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 22(1).
- Aytaç, Ö. & Kurttaş, M. Ç. (2015). Sağlık-Hastalığın Toplumsal Kökenleri ve Sağlık Sosyolojisi, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 25(1), 233.
- Bolsoy, N. & Sevil, Ü. (2006). Sağlık-Hastalık ve Kültür Etkileşimi, *Atatürk Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi*, 9(3), 79.
- Çalık, D. & Çınar, Ö. P. (2009). Geçmişten Günümüze Bilgi Yaklaşımları Bilgi Toplumu ve İnternet, *Türkiye'de İnternet Konferansı Bildirileri*, 14, 82-83.
- Çifçi, M.E. (2020). *İnternet Gazeteciliğinin McDonaldlaşması*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı, Konya.
- Demir, S. (2019). *E-Devlet Kapsamında E-Nabız Uygulamasına Dair Farkındalığın İncelenmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Bilişim Sistemleri Anabilim Dalı, Erzurum.
- Ekinci, Y. vd. (2021). Dijital Sağlık Okuryazarlığı Üzerine Bir Alanyazın İncelemesi, *Uluslararası Akademik Araştırmalar Dergisi*, 4(2).
- Engin, A. O. (2005). Bilginin İnsan Hayatındaki Yeri ve Önemi, *Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 11, 22.
- Erdoğan, M. G. (2019). *E-Sağlık Okuryazarlığı: Dijital Mecralarda Sağlık Reklamları*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Reklamcılık Anabilim Dalı Reklamcılık Bilim Dalı, Konya.
- Erkal, A. (2009). Genel Olarak Bilgi ve Bilgi Teorisi Çerçevesinde Bilginin Hukuktaki Anlamı, *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 17(2), 12.
- Giddens, A. (2019). Modernite ve Bireysel Kimlik-Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum, (Çev. Ümit Tatlıcan), İstanbul: Say Yayınları, 188.
- Güldalı, E. (2018). *El Alanları: Geleneksel Şifacılar Üzerine Bir Sağlık Sosyolojisi Çalışması*, Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, Balıkesir.

- Güllü, O. (2021). *Yükseköğretimde Dijitalleşme*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Bilişim Bilim Dalı, İstanbul.
- İnaç, C. (2020). *Dijitalleşmenin Yayınevleri Üzerindeki Etkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Medya ve Kültürel Çalışmalar Anabilim Dalı, İstanbul.
- İşleyen, F. (2019). Dijital Çağda Bilginin Değişen Niteliği ve İnfobezite: Z Kuşağı Üzerine Bir Odak Grup Çalışması, *Selçuk İletişim*, 13(1), 249.
- Karadeniz, A. E. (2011). *Eleştirel Yöntem Teorisi: Ritzer'in "McDonalddlaştırma" Kavramından Hareketle Modern Örgütlere Eleştirel Yaklaşımların İncelenmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İşletme Anabilim Dalı Yönetim Bilimi ve Organizasyon Yüksek Lisans Programı, İzmir.
- Karathüdaoğlu, M. (2019). *Sistemlerin Geliştirilmesinde Mobil Uygulamalarda Kullanıcı Geri Bildirimlerinin Önemi: Türkiye E-Nabız Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi İşletme Enstitüsü Yönetim Bilişim Sistemleri, Sakarya.
- Karhan, J. (2018). Fast-Food İmparatorluğunun Zihniyetini Ritzer'in "McDonalddlaştırma" Kavramı Üzerinden Okumak, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8(16), 412-414.
- Ketenci, P. G. vd. (2021). E-Nabız Uygulamasının Bilinirliği: Bir Üniversite-Eğitim Araştırma Hastanesi Örneği, *Hacettepe Sağlık İdaresi Dergisi*, 24(1), 67.
- Kızılcılık, S. (2016). Sosyoloji Tarihi 2- Bacon, Descartes ve Hobbes'un Sosyal Teorileri, Ankara: Anı Yayıncılık, 69-70.
- Mendi, O. (2012). *E-Dönüşüm Sürecinde Sağlık Bilişimi Uygulamalarının Yeri ve Hastaların E-Sağlık Uygulamaları Kapsamındaki Tutumlarını Belirlemeye Yönelik Bir Araştırma*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı Bilişim Bilim Dalı, İstanbul.
- Ortaş, İ. (2018). Bilgi ve İletişim Çağında Bilimsel Bilgiye Erişimin Önemi ve Türkiye'nin Bilgiye Erişim Potansiyeli, *Türk Kütüphaneciliği*, 32(3), 226.
- Öz, İ. (2015). *Sağlığın McDonalddlaştırılması: Türkiye'de Sağlık Alanında Yapılan Düzenlemeler Bağlamında Bir İnceleme*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, Erzurum.
- Özden, S. (2021). *Çorum İl Merkezinde Lise Son Sınıf Öğrencilerinde e-Sağlık Okuryazarlığı Düzeyi ve Seçilmiş Sağlık Davranışları*, Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Hemşirelik Anabilim Dalı, Çorum.
- Öncel, S. (1997). Kültürel Yapı ile Sağlık Hastalık İlişkisi, *Ege Üniversitesi Hemşirelik Yüksek Okulu Dergisi*, 13(1-3), 183.
- Ritzer, G. (2011a). Toplumun McDonalddlaştırılması, (Çev. Akın Emre Pilgir), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 23-163.
- Ritzer, G. (2011b). Modern Sosyoloji Kuramları, (Çev. Himmət Hülür), Ankara: De Ki Basım Yayım, 451-453.
- Topaktaş, S. (2021). *Dijitalleşme Sürecinde Bilgi ve Bilgiyi Kullanma Biçimleri: Kuşaklar*

Arası Bir Kıyaslama, Yüksek Lisans Tezi, Karabük Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı, Karabük.

Zehir, S. vd. (2015). Bonesetter Interventions and Consequences, *Acta Orthopaedica et Traumatologica Turcica*, 49(4), 418-419.

<https://enabiz.gov.tr/Yardim/Index> adresinden 28.12.21 tarihinde alınmıştır.

<https://sozluk.gov.tr/> adresinden 29.12.21 tarihinde alınmıştır.

Bölüm 13

SOSYOLOJİK BİR BAKIŞLA DUYGU VE DUYGU SOSYOLOJİSİNDE YAKLAŞIMLAR

Işıl GÖKTÜRK¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi; Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü,
Kütahya/Türkiye, isilay.gokturk@dpu.edu.tr, ORCID ID: 000-0002-4972-8217.

GİRİŞ

Duyguları incelemek ve bilimsel bir araştırma alanının konusu yapmak çoklu soru ve sorunları beraberinde getirir. İnsan refleksi olan duygunun neden sonuca bağlı göstergeleri farklı farklıdır. Gülmek ağlamaya, mutlu görünmek üstü örtülü bir zorunluluğa, korku öğrenilmiş bir tepkiye işaret edebilir ve daha farklı örnekle birlikte duygular bilinçli, bilinçsiz, öğrenilmiş, içselleştirilmiş, gönüllü, gönülsüz pek çok aktif sürecin bir parçasıdır. Dolayısıyla insan söz konusu olduğunda duygu daha ilk baştan özeldir. Ancak duygunun öznelliğine bağlı karmaşıklığı yine aynı şekilde toplumsallığına bağlı belirlenmişliğini de beraberinde taşır. Bu haliyle fiziksel bir gösterge olmanın ötesinde duygunun kültürel bilgiye dayalı bağlamı da göz ardı edilmez. Diğer tartışma alanları dışında özellikle antropoloji ve psikoloji açısından duygunun bir araştırma olgusu olarak ele alınmasının temel referansı da kültür olmuştur. Kültür ve duygu ilişkiselliği ya da karşıtlığı, bağlamı ve toplumsal ilişkileri belirlemedeki rolü özellikle günümüz toplumlarında tartışma konusu edilme ihtiyacını gündeme getirmiştir.

İnsan eylemi, ilişkileri ve refleksleri açısından duygu konusu başta psikoloji olmak üzere antropoloji gibi pek çok disiplin ve tartışma alanının konusu olmuştur. Sosyolojik açıdan bir tartışma bağlamı olarak duygunun ele alınışı ise henüz yenidir. Bu yenilik sosyolojik teorideki pozitivist hakimiyetin kırılmaya başladığı dönemlere denk gelir. Bu yeni ilginin kökenleri özellikle Amerikan sosyolojisiyle birlikte gelişen etnometodoloji ve mikrososyoloji çalışmalarına dayanmaktadır. Tüm pozitivist riskleri aşarak sosyolojik açıdan duygunun nasıl, ne şekilde, hangi sorularla ve hangi metodoloji ile tartışılacağı soru konusudur. Ancak duygunun toplumsal sistem içinde nasıl konumlandığını belirli ikilikler üzerinden anlamaya çalışmak yine duygunun sosyolojisinin mümkünlüğü, imkanları, fırsatları ve sınırlarına ilişkin çerçeve elde etmeye fırsat verir. Bu açıdan duygu tartışmasını toplumsal ve kültürel bağlamda belirli ikilikler üzerinden yürütmek mümkündür. Daha ilk baştan öznel bir refleks olan duygunun kültürel bağlamını açmak için öznellik/nesnellik ikiliği eksenine yerleşen bir tartışmayı ele almak gerekmektedir. Bu eksen duygunun sosyolojik bağlamına ilişkin bir metodoloji riskini de beraberinde taşır ki bir duygu sosyolojisi mümkün müdür? sorusunun cevabını arama zorunluluğunu gündeme getirir. Öznellik ve nesnellik duygunun kültür bağlamı bilimsel bir araştırma kavramı olmasının belirleyici ikiliklerinden biridir.

Duygunun taşıyıcısı olarak insan ve toplumun bir üyesi, kültürün inşa edicisi olarak birey ele alınacak olursa birey-toplum ikiliği üzerinden duygunun kültür bağlamı görünümü tartışılmalıdır. Bu tartışma bireycilik ve kolektivizm ya da daha da ötede bireyci ve kolektivist toplumlar üzerinden geliştirilecek bir duygu bağlamı kurmayı gerektirecektir ki bu duygunun kültür tartışmasındaki konumlanışının ana eksenini oluşturur. Bu eksenin sorusu da duygu yalnızca ve bizatihi insan refleksi midir? Yahut toplumsal

öğrenilmişliğe, normlara ve kültüre mi dayanmaktadır? Biyolojik duygu ile toplumsal/sosyal duygu ayırt edilebilir mi, farkları ve bağlantıları nelerdir? Bu sorular duygunun kültür bilgisi ekseninde ve birey/toplum ikiliği içinde ne şekilde konumlandığını anlamının temel anahtarıdır. Duyguya yönelik sosyolojik perspektiften doğan bir bakış açısının kaçınılmaz olarak ben/biz, içten dışa/dıştan içe, duygu/akıl, nitel/nicel, mikro/makro, birey(sel)/toplum(sal) gibi pek çok ikilikle birlikte inşa edildiğini ifade etmek mümkündür.

Duygu ve Duygunun Dualist Görünümleri

Duygu kelimesinin sabit bir anlamı veya statüsü yoktur. Anlamalarını daha çok parçası oldukları pratiklerden alır. Bu pratikler ise genellikle duygu sözcüklerinin konuşan, dinleyen ve eylemde bulunanlar tarafından nasıl anlaşılacağına ve yorumlanabileceğine sınırlar koyan belirli toplumsal, kültürel, politik veya ekonomik koşullar altında gerçekleşir (Frevert, 2016: 57). Duygu, ayırt edici bir fizyolojik uyarılma durumu, ayırt edici bir duygu veya duygulanım ile karakterize edilen tepkiler modeli, belirli gözlemlenir davranış biçimlerini işaret eden karmaşık, organize bir tepki eğilimidir (Lawler, 1999: 219). Scherer (2005: 697) duyguyu, organizmanın ana kaygılarıyla ilgili olarak iç veya dış uyarıcı bir olayın değerlendirilmesine yanıt şeklinde ortaya çıkan organizmadaki değişimin bir bölümü olarak tanımlar. Thoits'e (1989: 318) göre ise duygu, toplumsal olarak yapılandırılmış duyum kalıpları, ifade edici jestler ve sosyal bir nesneyle ilişki etrafında düzenlenen kültürel anlamlardır. Denzin de (1984: ix) duyguyu "kendini hissetmek" olarak tanımlar ve Denzin'e (1984: 66) göre duygu, bir kişinin bilinç akışı yoluyla yayılan, vücudunda hissedilen ve kişinin bedeninde dolaşan, yaşanan, inanılan, konumlanmış, geçici olarak somutlaşan bir deneyimdir. Bu haliyle duygu; yaşanma sürecinde, kişiyi ve birlikteliklerini tamamen yeni, dönüştürülmüş bir gerçekliğe, duygusal deneyim tarafından oluşturulan bir dünyanın gerçekliğine yönelir. Bu açıdan duyguların, doğal ya da toplumsal dünyadaki bir olayın, bir konu için taşıdığı önemin bedensel tezahürünü oluşturduğu ifade edilebilir. Bu açıdan Bericat'a (2015: 3) göre de duygu, bu önemi işaret eden ve belirten, belirli bir konunun dünyayla olan ilişkilerini bu şekilde düzenleyen bedensel bir bilinçtir. Duygusalılık ise kişi ile toplumun kesişiminde yer alır, çünkü her insan, günlük olarak hissettiği ve deneyimlediği öz-duygular ve duygular aracılığıyla içinde bulunduğu topluma bağlanır. Bu, duygusalılık çalışmasının tüm insan disiplinlerinde merkezi bir yer tutmasının nedenidir, çünkü insan olmak duygusal olmaktır (Denzin, 1984: x). Denzin'e (1984: 278) göre duygu, duygusalılık ve onun yansımaları, gündelik dünyaya ve o dünyada yaşayan sıradan insanlara, başka hiçbir davranış biçiminin sağlayamayacağı bir neşe, şaşkınlık, acı, kafa karışıklığı, tatmin ve zevk duygusu verir. İnsanın duyguyu nasıl yaşadığı, deneyimlediği, ifade ettiği ve hissettiği ilişkisel bir perspektif sunar. Bu nedenle duygunun araştırılması toplumbilimlerinin merkezinde yer almalıdır.

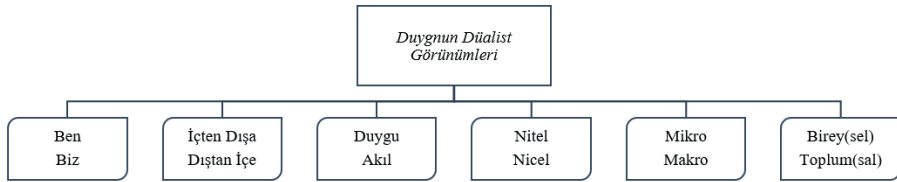
Duygunun neredeyse yazar sayısı kadar tanımını olduğunu ifade etmek mümkündür. Duyguların tanımı, diğer duygulanım durumlarından veya özelliklerinden ayrılması, kapsamlı ve anlamlı bir şekilde ölçülmesi, bilimlerin farklı disiplinlerindeki duygu araştırmacıları için sürekli bir zorluk olmuştur (Scherer, 2005: 724). Yapılan tanımların çoğu duygunun bileşenlerine atıfta bulunmaktadır. Bu açıdan duygunun dört öge ile şematize edildiği tespit edilebilir: (a) durumsal bir uyarının veya bağlamın değerlendirilmesi, (b) fizyolojik veya bedensel duyumlardaki değişiklikler, (c) ifade edici jestlerin serbest veya engellenmiş olarak sergilenmesi ve (d) bir veya daha fazla duygunun belirli kümelerine uygulanan kültürel etiket (Thoits, 1989: 318). En yaygın olarak kullanılan genel terim basitçe ‘duygu’ olmasına rağmen, farklı duygusal durum sınıfları arasında ayırım yapmak önemlidir. Birincil duyguların evrensel, fizyolojik, evrimsel öneme sahip ve biyolojik/nörolojik olarak doğuştan olduğu kabul edilirken, birincil duyguların bir kombinasyonunun sonucu olabilen ikincil duygular sosyal ve kültürel olarak koşullandırılmıştır (Bericat, 2015: 2).

Gergen’e (1994: 222) göre duyguların toplumsal yaşamın kendisini oluşturmada etkisi yoktur. Bu açıdan duygu, bir eylemlilik halidir, eylemin kendisidir ve meydana gelen ilişki tarafından yönetilir. Duygular ilişkiyi oluştururlar ve ilişkiyi etkilerler ve dolayısıyla toplumsal yaşamda bir form kazanırlar (Burkitt, 1997: 41). Bu nedenle Ahmed (2014: 13) duygu nedir sorusu yerine, duyguların nasıl hareket ettiklerini ve nasıl “yapıştıklarını” tartışarak bedenler arası dolaşımlarının izini sürdüğü ‘duygular ne yapar?’ sorusunu sorar. Burkitt (1997: 39) de duygular üzerine çalışırken tam olarak ne üzerinde çalışılır sorusunu sorar. Duygu hakkında sorulan soruların bağlamı ilişkiler mi, pratikler mi yahut çeşitli söylem biçimleri midir? Burkitt bütün bunların şüphesiz bir şekilde birbiriyle ilişkili olduğunu ifade eder ve yeni bir soru sorar: Bunlar birbirleriyle nasıl ilişkilidir ve bunun duygu çalışmaları açısından ne gibi sonuçları vardır? Burkitt’e (1997: 39) göre duygular üzerine yapılan araştırmalarda çalışmanın merkezi nesnesini ilişkiler ve uygulamalar oluşturur. Söylemler hem ilişkiler ve pratikler tarafından yapılandırılır hem de anlamını onlardan alır. Burada duygu, özünde ilişkisel olan ancak fiziksel unsurların yanı sıra kültürel ve gerekli bileşenleri de olan komplekslerdir.

Duyguların sosyalliği konusundaki bu argüman psikolojik olanın tersine -yani ‘içten dışı’ modeli- ‘dıştan içe’ modeli haline gelmiştir. Her ikisi de -içeri ile dışarı-, bireysel ile toplumsal, ben ile biz arasındaki ayrımın objektif olduğunu varsayar. Duyguların içten gelip dışarıya hareket ettiğini kabul etmek yerine, onların dışarıdan gelip içeriye doğru hareket ettiği varsayılır. “Dıştan içe” modeli kitle psikolojisi yaklaşımlarında da etkili bir şekilde kendini gösterir. Kitle psikolojisinde, kitlenin de hisleri olduğu ve bireyin kitlenin hislerini kendisininmiş gibi hissederek kitlenin içine çekildiği varsayılır (Ahmed, 2014: 19). Ahmed (2014: 20) “dıştan içe” modelini, duyguları “sahip

olduğumuz” bir şey olarak varsaydığı için sorunlu bulur. Çünkü bu modelde kitle, tıpkı birey gibi, “hislere sahip” hale gelir ve hisler, bir öz varlık yerine, bir sosyal varlık formu halini alır. Ahmed bu aşamada “duyguların sosyalliği modeli”ni önerir. Bu modelde öncelikle bir içeri ile dışı olduğu ayırt etmeye yarayan yüzey ve sınırlar etkisini tam da duyguların yarattığını öne sürer. Duygular, yalnızca “ben” ya da “biz”in sahip olduğu şeyler değil; bunun yerine, duygular yoluyla ya da nesne ve ötekilere karşılık verme şekilleri yoluyla sınırlar ve yüzeyler meydana gelir. Yani “ben” ve “biz”, başkalarıyla temasla şekillenir.

Burkitt (1997: 40) de benzer şekilde duyguların ‘içsel’ bir şeyin ifadesi olduğu, yani ifadenin içsel bir sürecin dışsal bir ifadesi olduğu fikrinden uzaklaşmaya çalışır. Burkitt’e (1997: 39) göre eğer duygular herhangi bir şeyi ifade ediyorsa, bunun ayrılmaz bir parçası oldukları ilişkiler ve içsel bağımlılıklara dayanır ve bu anlamda duygular en temelde iletişimseldir. Bu nedenle temel duygular tüm insanlar arasında paylaşılır, ancak toplumsal ve tarihsel olarak incelikli ve dolayısıyla değişken olacak şekilde kültürel açıdan detaylandırılmıştır. Bu nedenle bireylerin duygusal yaşamı hiçbir şekilde kültürden ve öğrenmeden ayrılamaz. ‘Dış’ kültürel normlardan veya değerlerden ayrılmış bir ‘iç’ duygu dünyası yoktur. Çelişkili ya da çatışan ilişkilerin yarattığı duygularda nasıl çelişkiler olabileceğini, bireysel ve toplumsal ikilemi kurulmadan da anlaşılabilir. Duygusal deneyim hala ilişkilere ayrılmaz bir şekilde bağlıdır ve bu da duygu komplekslerinin üçüncü yönüne, yani duyguların ortaya çıktığı ilişkilerin her zaman bir dereceye kadar güç ilişkisine yol açmasına yol açar (Burkitt, 1997: 48). Duygular yalnızca eylem halinde, güçlü karşılıklı bağımlılık ve iletişim ilişkileri içinde var olurlar. İfade edildikleri konuşma türleri gibi duygular da yalnızca birbirine bağımlı insanlar arasındaki etkinliklerde var olur (Burkitt, 1997: 53). Duygu nispeten kaotik, mantıksız ve antisosyal olarak inşa edildiğinden, varlığı otoriteyi/gücü haklı çıkarır ve kontrol ihtiyacını meşrulaştırır (Lutz, 1996: 168). Bu açıdan Ahmed (2014: 12) de duyguların örtülü bir göstergesini sunar ve duyguların, sosyal hiyerarşinin güvence altına alınmasıyla ilişkili olduğunu kaçınılmaz bir bağlam olduğunu ifade eder. “Daha aşağıda” ya da “daha yukarıda” bulunan şeyin bedensel bir niteliğe dönüştürülmesinin bir yolu olarak duygular bedenlerin sıfatları olur. Dolayısıyla, bir kolektif ya da bir özne hakkındaki iddia olarak duygusallığın “ötekiler”e anlam ve değer bahşeden iktidar ilişkilerine dayandığı açıktır.



Duygunun hem tanımını yapmada hem de bilimsel perspektif içinde sınırlarını netleştirmede yer alan mevcut düalist görünümler bu çerçevenin daha da genişlemesine neden olmaktadır. Duygu sosyolojisinin kurucularından ve en önemli isimlerinden Kemper (1990) duygu kavramının kendisinin düalist bir yapı içinde form kazandığını ifade eder. Kemper bu bağlamda duygunun sosyolojik makrokozmos-mikrokozmos içinde dikkat çekici düalist görünümler kazandığını ifade eder ve belli başlıklar üzerinde durur. Kemper (1990: 5-9) sosyolojinin, toplumsal kurumların (aile, politika, ekonomi, din vb.) ve bunların temel formlarının toplumda istikrarı veya istikrarsızlığı, ilerlemeyi veya gerilemeyi, adaleti veya adaletsizliği nasıl belirlediğine büyük önem vererek toplumun incelenmesi olarak başladığını ifade eder. Bu haliyle sosyolojinin makro formlara bağlılığı ortaya çıkışının da nedenlerine dayanmaktadır. Duygu araştırmaları ile gündeme gelen perspektifte ise sosyoloji; ontolojik ve epistemolojik makro yapısı ve duygu araştırmalarının arzı olan mikro bağlam arasında konumlanma durumu ile karşı karşıyadır. Bu haliyle duygu araştırmalarında “mikro makroya karşı” düalitesi belirleyici bir şekilde konumlanmıştır. Duyguya yöneltilecek sosyolojik perspektifte oluşan bir diğer düalist görünüm de “pozitivizme karşı antipozitivizm”dir. Kemper’a (1990: 9-11) göre genel olarak pozitivist görüş, duyguların belirli sosyal yapısal ve etkileşimsel koşullar tarafından belirlenen az çok nesnel fenomenler olarak incelenebileceği yönündedir. Hem koşullar hem de duygular, her zaman olmasa da çoğunlukla niceliksel olan ölçümlere duyarlıdır. Dolayısıyla burada duyguların ölçülebilir ve niceliklendirilebilir olup olmadığı ya da duygu olgularının yalnızca niteliksel olarak değerlendirilebileceğine ilişkin bir başka düalite olan nicel ve nitel karakter ve ondan doğan nicel/nitel yöntemler karşılaştırması ortaya çıkmaktadır. Bu karşılaştırmanın pozitivist/antipositivist cephesinde, pozitivist araştırmacılar sıklıkla bir tarafta sosyal yapılar ve etkileşim kalıpları ile diğer tarafta ortaya çıkacağı varsayılan duygular arasındaki ilişki kalıplarını ararlar. Pozitivist araştırma tarafından duygu, eksiksiz bir duygu teorisini takip etmek için hem fizyolojik hem de sosyal, bilişsel ve pratik yönleriyle incelenir. Pozitivist olmayanlar veya antipositivistler ise duyguları nesnel, ölçülebilir fenomenler olarak ele alma olasılığına karşı çıkarlar. Duygular, bireyin normatif olarak belirli duygusal tepkiler gerektiren durumları algılamasına izin veren zihinsel süreçlerin dışında hiçbir gerçekliği olmayan bilişsel yapılar olarak kabul edilir. Kemper’ın (1990: 20) ele aldığı bir diğer düalite ise biyolojik ve fizyolojik etki rolüne karşı sosyal yapı etki rolüdür. Pozitivist-antipositivist tartışmasıyla da bağlantılı olan bu karşılaştırma duyguya sosyolojik yaklaşımda biyolojik, fizyolojik ya da bilişsel etkilerin rolü ile toplumsal alan arasındaki konumlanmayla ilgilidir. Kemper’ın açıklamalarıyla birlikte duyguya yönelik sosyolojik perspektiften doğan bir bakış açısının kaçınılmaz olarak ben/biz, içten dışı/dıştan içe, duygu/akıl, nitel/nicel, mikro/makro, birey(sel)/toplum(sal) ve daha pek çok düalist görünüm içinde karakterize olduğunu ifade etmek mümkündür.

Gergen'e (1994: 222) göre duygusal söylem anlamını kendi dünyası -deneyim, eğilim veya biyoloji- sayesinde değil, kültürel ilişki yoluyla kazanır. Topluluklar bu ilişkiler içinde geleneksel eylem kalıpları oluştururlar. Gergen Batı kültürünün yüzyıllar boyunca bireyi bilginin merkezine yerleştirdiğini ifade eder. Bu perspektifle Gergen ampirizm ve rasyonalizmden kaynaklanan memnuniyetsizliklerden ve içkin sorunlardan ortaya çıktığı düşünülen sosyal inşacı konumun derinlemesine bir analizini sunar. Gergen'e göre bireyler söylemsel pratikler açısından başkalarına bağımlıdır. Dolayısıyla bireyi insani bilginin merkezi olarak kavrayan anlayış yerini toplumsal ilişkileri merkezileştiren bir anlayışa bırakmak zorundadır. Bu açıdan duygular kişinin 'içinden' ortaya çıkan yansımalar değil söylemsel, iletişimsel pratiklerin bir yansımasıdır. Gergen (1994: 254) burada "*birbirimizin anlamlarını kavrayabiliyoruz, başarılı bir şekilde iletişim kurabiliyoruz veya birbirimizi anlayabiliyoruz*" sorularını sorar ve insan ilişkilerini bir temel noktası olarak alarak ilişkiyel bir anlam teorisinin başlangıcını çizer.

Burkitt (1997: 43) de aynı soru düzleminde duyumun doğal ve değişmez olduğu görüşü yerine, duygusal deneyimin pratikte nasıl oluştuğunu, duyguyu hem biyolojik hem de nasıl toplumsal hale getirdiğini anlamak gerektiğini düşünür. Bu perspektiften bakıldığında, duygular sosyal olarak yapılandırılmıştır ve aynı zamanda o duyguyu deneyimlemek için gerekli olan duygusal, bedensel bileşenlere de sahiptir. Bir duygunun fiziksel bileşeni, duygunun deneyimlenebilmesi açısından hayati öneme sahiptir. Duygular, bir dereceye kadar kültürler arasında tanınabilen tanıdık bir fizyolojik yapıya sahip olabilir, aynı zamanda tam ifadeleriyle kültürel olarak inşa edilmiş ve dolayısıyla özel olabilir. Bu aynı zamanda duyguların bilişsel tarama ve içsel duyumların yorumlanması yoluyla iç gözleme dayanmadığı anlamına da gelir. Aksine, duyum ve düşünce belirli sosyal bağlamlarda öğrenilmiş bir bedensel tepki veya eğilim olarak aynı anda ortaya çıkabilir. Bu haliyle duygular hem bilişsel hem de ön-bilişseldir ve kültürel olarak bilgilendirilmiş yorumları içerirler, ancak aynı zamanda sosyal uygulamalar yoluyla aşılana bedensel eğilimlerdir.

McCarthy (1989: 57-67) insanlar tarafından ortaklaşa üretilen duyguların sosyal yapılar olduğunu ve bu nedenle de -diğer disiplinlerin dışında- sosyolojinin özel ilgi alanına dahil olduğunu ifade eder. Duygular insan deneyiminin bir parçası olarak ancak toplumun bilgi biçimleri içerisinde anlamlı hale gelir. Duygular hem deneyim hem de düşüncedir; Duygular toplumsaldır, yani grup süreçleri tarafından oluşturulur ve sürdürülür. Bunlar bedensel organizmaya ve onları hissedene belirli bireye indirgenemez. Duygu toplumsal ilişkilerde doğup gelişir ve insanın toplumsal eylemlerine göre var olurlar. Bu özel anlamda sosyoloji, insani duyguların önemli kültürel ve tarihsel çeşitlilik ve detaylandırmaya muktedir olduğunu düşünür. Deneyimlenen her şeyde olduğu gibi duygular da sürekli olarak ortaya çıkmaktadır ve sosyal duru-

ma göre değişirler. Duygular kolektif eylem ve varoluş biçimleridir; bunlar belirli bir kültürün, topluluğun, toplumun koşulları ve kavramları tarafından belirlenen kültürel kazanımlardır. Dolayısıyla sosyoloji, duygunun sosyal kaynaklarını ve belirli gruplar ve sınıflar tarafından yayılmasını anlamaya yönelik bir perspektifi temsil eder. McCarthy (1989: 52) duyguya ilişkin sosyolojik kaygıları; hangi etkileşimsel faktörler belirli duyguları uyandırır, normlar duygusal ifadeyi ve duyguyu nasıl düzenler, sosyal gruplar ve sınıflar arasındaki duygusal farklılıklar nelerdir, duygular zaman içinde ve kültürler arasında nasıl değişir gibi sorular üzerinden kurar. Buna benzer şekilde Lutz (1996) duyguların ne olduğuna dair anlayışın kaçınılmaz bir şekilde kültürel olarak spesifik olduğunu ifade eder. Classen (1993: 1) de sosyolojik bağlamda bir kültürün duygusal düzeni sosyal düzeniyle nasıl ilişkilidir? Duyuların doğal bir düzeni var mıdır? Duyusal deneyim dil tarafından nasıl ifade edilir ve düzenlenir? sorularını sorar ve değişime ilişkin sosyo-tarihsel ve kültürler arası analizinde, duyuların ve algıların yalnızca kültürel koşullanmaya kapalı doğal fenomenler olmadığını ileri sürer. Peterson'un (2006: 131-132) görüşlerinde de kültür, duyguları tanımlamada, duygularla benlik duygularını birbirine bağlamada, etkileşim biçimlerini oluşturmada, ilişkilerde duygusal tepkileri belirlemede, duygu yönetimi tekniklerini kullanmada ve duygusal emek gerçekleştirmede rol oynar. Dolayısıyla toplumun duygu kültürünü daha iyi anlayabilmek için duygu kültürünün içeriğine ilişkin perspektif geniş bir biçimde onaylanmalıdır. Üstelik sosyoloji; biyolojiyi sosyologların girmemesi gereken bir "kara kutu" olarak ilan ederek duyguların nörolojisini artık göz ardı edemez, sosyologlar da insanların duygusal kapasitelerinin nasıl ortaya çıktığına dair evrimsel analizlerden kaçınmaz. Bu nedenle duyguları en eksiksiz ve sağlam biçimleriyle anlamak çok önemlidir (Stets ve Turner, 2006: 1).

Bericat'a (2015: 9) göre herhangi bir duygunun analizi, insanların sosyal etkileşiminin belirli temel yönlerinin gözlemlenebileceği eşsiz bir perspektif sunar. Bununla birlikte, duyguların her birinin sosyal doğasını anlamaya yönelik büyük ilgiye rağmen, sosyoloğun öncelikli ilgisi, sosyal yaşamın duygusal doğasını, başka bir deyişle, sosyal olgularda mevcut olan duygusal yapıyı ve dinamikleri anlamak olmalıdır. Bericat buna sosyal gerçekliğin duygusal doğası der ve Bericat'a (2015: 6) göre istisnasız tüm sosyal olgularda duygular mevcuttur ve temel bir rol oynar. Bu, yoğun tutkunun merkezi bir yer tuttuğu kolektif olgularda (örneğin festivaller, spor müsabakaları, terörist eylemlere tepki ve siyasi devrimler) olduğu kadar aile içi ve arkadaşlıklar gibi daha yakın sosyal ilişkilerde de geçerlidir. Dolayısıyla toplumsal gerçeklik her zaman kültür, iletişim ve bilinçtir, aynı zamanda yapı, enerji ve eylemdir. Bu nedenle duygular tüm sosyal olayların ayrılmaz bir parçasıdır. Duygular, bilgilendirici ve ifade edici doğaları nedeniyle, sosyallığın iletişimsel boyutunun (bilişler, değerler ve duygular) üç temel bileşeninden biridir. Bu anlamda sosyoloji,

üç tür sosyal duygunun analizini farklı çalışma alanlarına dahil etmiştir ve dahil etmeye devam etmelidir: (a) etkileşimli duygular, yani, aktörlerin işgal ettiği farklı konumlarla ilgili duygusal eğilimler, duygusal durumlar ve duygusal süreçler; (b) grup ve kolektif duygular, yani kişilerin belirli bir sosyal durumda bir grubun üyesi olarak veya bir kolektifin parçası olarak deneyimlediği veya ifade ettiği duygular; ve (c) duygusal iklimler ve kültürler, yani belirli bir toplumun veya sosyal birimin temel özelliklerinden kaynaklanan geçici duygusal durumlar veya genel ve kalıcı duygu durumları. Bu çerçevede Bericat'a (2015: 2-13) göre sosyoloji öncelikle duyguların bireysel organizmaların bünyesinde var olabileceğini akılda tutarak, belirli toplumsal konumları işgal eden aktörler olarak bireylerin deneyimlediği duyguları incelemelidir ve insan duygularının karmaşık doğasını anlamak, sosyolojinin yeterli düzeyde gelişmesi için mutlaka gereklidir. Bu açıdan Bericat toplumsal bir olguya ilişkin geliştirilecek herhangi bir tanımlama, açıklama ya da sosyolojik anlayışın, eğer duygu öznesini yapılarla ve toplumsal süreçlere dahil etmiyorsa eksik ve dolayısıyla yanlış olacağını düşünür. Bericat'a (2015: 5) göre duygu sosyolojisi duyguların toplumsal doğasını incelemek ve toplumsal gerçekliğin duygusal doğasını incelemek gibi iki temel görevle karşı karşıyadır.

Barbalet'e (2004: 8-9) göre de sosyolojinin iki nedenden dolayı duygu hakkında söyleyecekleri çok önemlidir. Birincisi, sosyolojinin sosyal olguları açıklamaya çalışması ve duygunun sosyal bir olgu olmasıdır; ikincisi, duygunun toplumsal davranıştan kaynaklı temellerini açıklamak için gerekli olmasıdır. Bu anlamda duygu, sosyal süreçlerin bir sonucu veya etkisi olarak kabul edilebilir. Sosyal bir ürün olarak duygu, prensipte sosyolojik incelemeye ve açıklamaya uygundur. Duyguya sosyolojik bir açıklama getirmenin en önemli nedeni, duygunun kendisinin sosyal ilişkilerin, kurumların ve süreçlerin oluşumunda etkili olmasıdır. Barbalet'e göre toplumsal yaşamda ve toplumsal süreçlerde duygunun nedensel kapasitesine ilişkin kurulacak iddia hiçbir şekilde abartılı değildir. Bericat'a (2015: 1) göre de sosyolojinin duygusal yapıların ve duygusal dinamiklerin analizini çalışma nesnelere dahil etmesi gerekmektedir. Bu açıdan Bericat (2015: 11) duygu sosyolojisinin doğuşundan bu yana, mikro analizlerin her zaman açık bir makro projeksiyon ve teorik yansıma, örtülü ampirik bir çağrı içerdiğini ve geçmişte kaydedilen ilerlemenin, makroanaliz ve ampirik araştırmanın daha belirgin bir rol oynayacağı duygu sosyolojisinin gelecekteki gelişimi için mükemmel bir temel sağlama çağrısını düşünmektedir.

Frevert (2016: 56) duyguları pratikler olarak görmek, duyguların tanımları ve listeleri hakkındaki felsefi fikirlerin ötesine geçmeyi ve bunların duygusal olmadığı iddia edilen bilişsel prosedürlerden farklılaşmasını amaçlayan herhangi bir duygu perspektifi için son derece önemli olduğunu düşünür. Bu anlamda duygunun sosyolojik tanımları genellikle duyguların doğası gereği sosyal olduğunu varsayar (Lively ve Weed, 2016: 66). Örneğin Hochschild

(1990; 2012), duyguları, çevredeki sosyal olaylarla ilgili kişisel olarak neyin önemli olduğuna işaret eden duyulara benzetir ve duyguların bireysel/toplumsal yönetime tabi olduğu, “duyguyu yönetirken onun yaratılmasına katkıda bulunduğumuz” (Hochschild 2012:18) perspektifinden değerlendirir. Bu açıdan, duyguların sosyolojik çalışmalara dahil edilmesi, “*sosyal olayların sonucunu açısından hissettiklerimizin, düşündüklerimiz veya yaptıklarımız kadar önemli olduğu yönündeki basit varsayımı yaptığımızda ortaya çıkan her şeyin araştırılmasını ve teorileştirilmesini*” içerir (Hochschild, 1990: 117). Hochschild’a (1990: 117) göre duygu sosyolojisi kültürel fikirler, yapısal düzenleme ve duygularla ilgili çeşitli şeyler arasındaki bağlantıları dile getiren bir çalışma grubunun adıdır. Duyguların sosyolojisi insanların nasıl düşündüğü veya davrandığı hakkındaki teorileri tamamlar, derinleştirir ve sosyal ortamların nasıl deneyimlendiğiyle, değerlendirildiğiyle ve duyguların, sosyal ortamlar olarak düşünülen şeylerin nasıl oluşturduğuna dair özel bir vizyon sunar. Benzer şekilde Thoits (1989), duygusal deneyimin dört faktörden oluştuğunu tespit eden dört faktörlü bir duygu modeli öne sürer: fizyoloji, biliş, duygusal ifadeler ve etiketleme -duygu sözcükleri-. Thoits’in modeline göre, duygunun dört faktörü birbirine bağlıdır ve çoğu sosyolog, birindeki değişikliğin diğerlerinde de değişikliğe yol açabileceğini varsayar. Çoğu sosyolog gibi Thoits (1989: 319) de duyguların yalnızca doğuştan gelen, biyofizyolojik olgular olmadığını varsayar ve duyguların durumsal nedenleri, deneyimi, anlamı, gösterimi ve düzenlenmesinde tarihsel ve kültürler arası önemli farklılıklar olduğunu savunur. Tarihsel ve kültürel değişkenlik, öznel deneyimlerin ve duygusal inançların önemli ölçüde hem sosyal olarak kazanıldığını hem de sosyal olarak yapılandırıldığını göstermektedir.

Gordon’a (1990: 150) göre sosyolojik bakış açısı, duygulara dayalı bireysel deneyimlerin ve eylemlerin sosyal güçlerden nasıl etkilendiğini ortaya çıkarır. Duygunun sosyal önemi, psikolojik değişkenlerden ziyade esas olarak diğer sosyal fenomenlere referansla açıklanabilir olmalıdır. Duygunun sosyal olarak ortaya çıkan boyutları şunları içerir. İlk olarak, çoğu duygu, insanın biyolojik doğasından değil, insan ilişkilerinin kültürel tanımlarından kaynaklanır. Bazı evrensel unsurlardan oluşan birincil duygular olmasına rağmen bu duygular dahi sosyal tanımlamaya ve kısıtlamaya tabidir. İkinci olarak psikolojik araştırma genellikle sosyal ilişkilerin kalıcı olmasında önemli olan daha kalıcı duygular (örneğin aşk, arkadaşlık, nefret, intikam) yerine kısa vadeli tepkileri araştırır. Sosyologlar ise, duygunun yalnızca mevcut koşullar tarafından değil, aynı zamanda geçmiş etkileşimlere dayalı bir sosyal ilişkinin kümülatif özellikleri ve gelecekteki temasların beklentileri tarafından da belirlendiğini araştırırlar. Üçüncü olarak bir duygunun bileşenlerinin tutarlılığı psikolojik ve sosyal güçler tarafından korunur. Belirli bir durumun anlamı, diğer insanların onay veya kınama, empati veya kayıtsızlıkla yanıt verebileceği belirli ifade edici jestler ve araçsal eylemler aracılığıyla sergilenen

belirli duyguları uyandırır. Sosyal etkileşim çoğunlukla ne hissedildiğine değil, hangi duyguların mevcut görüldüğüne göre ilerler. Bir duygunun sosyal organizasyonu, bireyin özel olarak deneyimlediği şeyden kısmen veya tamamen bağımsız olabilir. Dördüncü olarak duygudaki mikro düzeydeki değişim, tamamen psikolojik (örneğin, öfke veya korku için fizyolojik uyarılma eğrisi) değil, toplumsal alandan kaynaklanabilir (örneğin, bir kişinin ifade normlarına bağlı kalarak bir duyguyu dönüştürmesi). Dolayısıyla makro düzeydeki değişim, kültürel tavsiyelerdeki tarihsel eğilimlerden kaynaklanabilir.

Duygu Sosyolojisi: Bir Çerçeve

Duygu sosyolojisi 1970'lerin ikinci yarısında Arlie R. Hochschild, Thomas J. Scheff ve Theodore D. Kemper'in öncü çalışmalarıyla doğmuştur. Hochschild, feminist bir perspektif üzerinden duygu ve cinsiyet arasındaki ilişkiyi yansıtarak bu terimi 1975'te ilk kullanan kişi olmuş ve duygu kuralları, duygu çalışması gibi kavramlarla kültür, politika ve duygular arasındaki ilişkiyi tartıştığı çalışmalar yürütmüştür. Scheff, Amerikan Sosyoloji Derneği toplantılarında duygular üzerine ilk oturumu düzenlemiş ve yine 1970'lerin ikinci yarısından sonra yürüttüğü; toplumsal ritüelleri duygusal katarsis süreciyle ilişkilendirdiği, kendi sosyolojik utanç ve gurur teorisini çalışmalarıyla duygu sosyolojisinin öncülerinden olmuştur. Scheff, toplumsal bağları sürdürmenin insan motivasyonlarının en önemli öğelerinden biri olduğu fikrine dayanarak, duyguları sosyolojik meta-kuramın özüne dahil etmeye yönelik bir argüman sunar. Kemper ise sosyal etkileşimin iki temel boyutu olan güç ve statüye dayanan yapısal duygu teorisini sunar. Pozitivizm ile sosyal yapılandırmacılık arasında ortaya çıkan teorik tartışmayı yapısal duygu teorileri etrafında şekillendirmiştir (Bericat, 2015: 7; Hochschild, 2012; Kemper, 1990: 3; Scheff, 1988). Kurucu isimlerle birlikte R. Collins (1990), N. K. Denzin (1990), S. L. Gordon (1990), P. A. Thoits (1989), M. Hammond (1990) gibi isimler duygu sosyolojisi alanının öncüleri olmuşlardır.

Hochschild (1990: 139) bir alan olarak “*duygu sosyolojisi, sosyoloji evinin üzerine eksik bir kiremitin çakılmasıyla başladı*” der. Bu yönüyle duygu, sosyolojide nispeten yeni fakat bir asli konulardan biri haline gelmiştir. Duygulara olan ilginin artması, 1986'da Amerikan Sosyoloji Derneği bünyesinde Duygu Sosyolojisi Bölümü'nün kurulması ve ardından yayın, araştırma faaliyetlerinin artmasıyla gündeme gelmiştir (Thoits, 1989: 317). Denzin (1984: 15) duygulara ilişkin çağdaş anlayışları çevreleyen ve içinde barındıran felsefi, psikolojik, psikiyatrik, sosyolojik ve antropolojik geleneklerin duygu anlayışı üzerindeki etkileri göz ardı edilemeyeceğini ifade eder. Duygu sosyolojisinin doğuşundan bu yana dikkate değer bir gelişme gösterdiği açıktır (Bericat, 2015: 8). Bu gelişmeler duygu sosyolojisinde ortaya çıkan yaklaşımlar ve teorilerle de kendisini göstermektedir.

Turner ve Stets'in (2006) geliştirdiği modellemeyle duygu sosyolojisi beş temel teorik perspektif etrafında ele alınabilir: (a) dramaturjik teoriler, (b) sembolik etkileşimci teori, (c) ritüel teorileri, (d) yapısal duygu teorileri/güç ve statü teorileri ve (e) alışveriş (değişim) teorileri. Dramaturjik teoriler, bireylerin dramatik sunumlar yaptığını ve kültürel bir senaryo tarafından yönlendirilen stratejik eylemlerde bulunduğunu vurgular. Her ne kadar terminoloji farklı teorisyenler arasında farklılık gösterse de eylemi yönlendiren kültürel senaryo; ideolojileri, normları ve kuralları, mantıkları, sözcükleri ve yüz yüze etkileşim bölümlerinde hangi duyguların deneyimlenmesi ve ifade edilmesi gerektiğine dair örtülü bilgi stoklarını içerir. Aktörler, duygu ideolojileri ve kuralları tarafından dikte edilen duyguları yayarak kendilerini stratejik yollarla sunarlar. Aktörler, gerektiğinde duyguların nasıl ifade edilmesi gerektiğini tanımlayan kültürel sözlüklerden ve mantıklardan yararlanırlar. Bireyler, özünde, bir sahnede kültürün dikte ettiği rolleri oynayan dramatik aktörlerdir ve tüm tiyatrolar gibi, onlara, kültürün sağladığı duygusal senaryodan çok fazla sapmadıkları sürece, rollerini nasıl oynayacakları konusunda dramatik bir izin verilmiştir. Bireyler hissetme ve gösterme kurallarını çiğnediklerinde, özellikle utanç ve utanma gibi olumsuz duygular yaşarlar. Bireyler kültür tarafından sıkı bir şekilde programlanmış kişiler olarak görülmemektedir. Bunun yerine dramaturjik teorilerin tümü, kişilerin çeşitli cephelerde önemli miktarda ifadesel manipülasyona giriştiklerini vurgulamaktadır. Manipülasyonun bir kaynağı, değişen büyüklükteki güven oyunlarında başkalarını kandırmak için duygusal gösterileri kullanmaktır. Bireyler ifade kontrolünü sürdüremedikleri ve kültürel senaryoyu ihlal ettikleri zaman itibarlarını kaybederler ve bir karşılaşmada prestijlerini ve güçlerini azaltan ritüel özürler dilemek zorunda kalırlar (Turner ve Stets, 2006: 26).

Sembolik etkileşimci teoriler benliği ve kimliği duygusal uyarılmanın arkasındaki merkezi dinamikler olarak görür. Benlik dramatik bir sunumdan daha fazlasıdır; bireyleri hem durumötesi benlik kavramlarını hem de durumsal rol kimliklerini doğrulamalarına izin verecek şekilde davranmaya iten güçlü bir güdüdür. Sembolik etkileşimci teoride sosyal aktörlerin davranışları kendi kendini yönlendirir. Sembolik etkileşimci teori bireylerin, normlar ve kültürel standartlar, davranışlar ve başkalarının tepkileri arasında uyum sağlamak için takip ettikleri çeşitli stratejileri inceler. Bazı sembolik etkileşimci teoriler, kontrol sistemleri hakkındaki temel argümanı, kişinin kendisi hakkındaki bilişlerinin ötesine, başkalarının kimlikleri, diğerlerinin rol davranışları ve kimliklerin sunulduğu ve oynanan roller hakkındaki bilişleri içerecek şekilde genişletir. Örneğin, duygulanım kontrol teorisinde bireyler, benlik hakkındaki daha genel temel anlamlarla aynı doğrultuda, durumdaki geçici anlamları korumaya motive olmuş kişiler olarak görülmektedir. Bu şekilde duygu, bir durumdaki olayların anlamları nasıl koruduğunu (veya korumadığını) işaret eder. (Turner ve Stets, 2006: 29-31). Sembolik etkileşim-

ci teorilere göre benliğin kimliği, duygusal uyarılmanın ardındaki dinamiği oluşturur. Bireyler her zaman hem kendilerine ilişkin sahip oldukları imajı (benlik kavramı) hem de belirli bir sosyal etkileşimde hareket ettikleri belirli kimlikleri (rol kimliği) doğrulamaya çalışırlar (Bericat, 2015: 9-11). Örneğin Denzin (1984: ix) duyguyu sembolik etkileşim olarak ele alır ve benlik dönüşümünde duygunun zamansallığını analiz eder.

Sembolik etkileşimci teorinin perspektifi ve bağlamı duygunun etimolojik kökenlerine kadar dayandırılabilir. Bu açıdan duygu ‘emotion’ kelimesi etimolojik olarak Latince “*hareket etmek, dışarı çıkmak*” anlamındaki ‘emovere’ kelimesinden türemiştir ve köken olarak hareket/değişim ile ilgidir. Bununla duygu yalnızca hareketle ilgili değildir, aynı zamanda bağlılıklar veya bireyi yapıya bağlayan şeylerle de ilgidir. Hareket ile bağlılık arasındaki ilişki duygu perspektifini açılama konusunda yol göstericidir. Bireyi harekete geçiren, hissetmeye yönelen şey, aynı zamanda bireyi bir yerde tutan ya da barınacak bir yer sağlayandır. Bu nedenle hareket, bedeninin mesken edindiği ‘yer’ ile bağlarını koparmaz, bedenleri diğer bedenlere bağlar. Bağlanma, hareket ve ötekilerin yakınlığıyla meydana gelir. Hareket farklı kişilere, farklı şekillerde tesir edebilir ve dolayısıyla bazı kişiler için duygular tam da başkalarına sabit özellikler atfederek bundan ‘etkilenmek’ anlamına gelebilir (Ahmed, 2014: 21). Bu perspektiften bakıldığında duygular, bireylerin işgal ettiği çeşitli toplumsal roller, üyelikler, kimlikler bağlamında toplumsal olarak inşa edilir, sergilenir ve yaşlanır. Bu fikrin kökeni, sosyal durumların kabul edilebilir davranışlar için senaryolar gerektirdiğini teorileştiren Goffman’ın sembolik etkileşimciliğine kadar uzanmaktadır. Senaryo, belirli bir durumda uygun davranış için bir normdur. Duygusal tepkiler senaryoları takip eder, ancak daha da önemlisi duygu normları senaryolar oluşturabilir (Lawyer, 1999: 224).

Ritüel teorileri ise bireylerin bir karşılaşmada her zaman duygusal enerjilerini en üst düzeye çıkarmaya çalıştıkları veya belirli gruplara özel ya da benzersiz olabilen ya da genelleştirilebilen, kabul edilip anlaşılabilen kültürel sermaye birikimlerini artırmaya çalıştıkları varsayımı yer alır. Ancak pozitif duygusal enerjiyi artırma ve kültürel sermayeyi artırma kapasitesine güç ve statü aracılık eder. Güç ve prestije sahip olanlar pozitif duygusal enerjilerini artırabilir ve grup simgelerine daha fazla bağlılık gösterebilir ve böylece kültürel sermayelerini artırabilirler; oysa daha az güce sahip olanlar saygı göstermek zorunda kalır ve sonuç olarak daha az pozitif ve hatta belki de negatif duygusal enerji deneyimlerler (Turner ve Stets, 2006: 29-31). Ritüel teorilerinde ritüel olarak adlandırılan odaklanmış etkileşimin tüm sosyal dinamiklerinin merkezinde yer almaktadır. Ritüeller, inançların, düşüncenin, ahlakın ve kültürün temelini oluşturan sembollerle bağlantılı grup duygularını üretir. Burada ritüeller, bireylerin aynı ilgi odağını koruduğu, aynı değerleri paylaştığı, aynı duyguları hissettiği sosyal toplantılardır. Bu sosyal toplantılar kolektif bir coşkuya ve yüksek düzeyde grup bilincine neden olur (Bericat,

2015: 9-11). Ritüelleştirilmiş açma, kapatma, onarma, biçimlendirme, takip etme, anahtarlama, çerçeveleme, totemleştirme ve diğer kişilerarası süreçler, bir karşılaşmada kullanılacak ritüellerin çeşitliliğini sınırlayan normatif ve değer standartlarıyla birlikte ritüeller aracılığıyla yürütülür. Kültürel kodlar neyin etkileşimin parçası olacağını ve neyin hariç tutulacağını belirleyen çerçeveleri dikte eder. Bu çerçeveler bir karşılaşmadaki etkileşim akışının içinde ve dışında olanın sınırlarını yapılandırmak için kullanılır ve bu haliyle kültürel güçler, bir durumda neyin ortaya çıkacağına dair beklentiler yaratır (Turner, 1999: 135-137).

Güç ve statü teorisi ise gücün (otorite) ve statünün (prestijin) duyguların uyarılması üzerindeki etkilerini tartışmaya açmıştır. Yapısal duygu teorileri olarak da literatürde yer bulan teoride Kemper (1990) güç ve statü dinamikleri üzerine bir teori sunan ilk isim olmuştur. Collins (1990) ise teorinin önemli isimlerinden bir diğeridir. Kemper ve Collins teori çerçevesinde (a) bireylerin göreceli güç ve statüsünün, (b) göreceli güç ve statüdeki değişikliklerin ve (c) güç ve statüye yönelik beklenti durumlarının duygusal uyarılma üzerindeki etkilerini ele almışlardır. Bu teorideki temel genelleme, bireylerin güce sahip olduklarında veya güç kazandıklarında doyum, güven ve güvenlik yaşadıkları, güç kaybettiklerinde ise kaygı, korku ve güven kaybı yaşadıkları yönündedir (Turner ve Stets, 2006: 35). Yapısal duygu teorileri bu yönüyle belirli ilişkisel özelliklere odaklanarak sosyal etkileşim sırasında aktörler tarafından hissedilen duygu türünü açıklar. Bu ilişkisel özelliği ortaya koyan iki temel kaynak vardır: güç ve statü (Bericat, 2015: 9-11).

Son olarak alışveriş (değişim) teorilerinde ise temel model, bireylerin diğer bireylerden kaynak elde etmek için maliyetlere katlanması (kaynaklardan vazgeçmek veya alternatif kaynak kaynaklarından vazgeçmek) ve yatırımlar (birikmiş maliyetler) yaratmasıdır. Bireyler kar (alınan kaynaklar, daha az maliyet ve yatırım) elde etmek için bu şekilde davranırlar. Ayrıca, kazançlar, kişinin getirilerinin ve başkalarınıninkilere göre maliyetlerinin karşılaştırılması, önceki ödeme programları, normlar veya geçmiş değişimler tarafından dikte edilen getiri beklentileri gibi faktörlerle belirlenebilen normatif adalet ve adil değişim standartlarına göre değerlendirilir. Bu alışverişte beklentiler aynı zamanda duygusal uyarılma düzeyini de etkiler. Bireylerin getiri beklentileri ne kadar yüksekse ve getiriler bu beklenti durumunun altına ne kadar düşerse, öfke, korku ve hayal kırıklığı gibi olumsuz duygular da o kadar yoğun olur. Tersine, getiriler beklentileri karşıladığında bireyler memnuniyet gibi olumlu duygular yaşarlar. Beklenti durumları, belirli bir değişimdeki geçmiş deneyimler, adalet ve adil değişim standartları ve karşılaştırma seviyeleri dahil olmak üzere çeşitli kaynaklardan gelir (Turner ve Stets, 2006: 41-46). Bu bağlamda yer alan beklenti durumları teorisi de sosyolojideki araştırma geleneklerinden biridir. Bu teoride bireyler hem kendilerine hem de başkalarının benliklerine ilişkin beklentileri de karşı karşıya getirecek ve etkileşimin akışı

içerisinde demografi, yapı, kültür ve ihtiyaçlara ilişkin beklentiler geliştirirler (Turner, 1999: 135-137). Teoride temel olarak duygular, alışverişin bir parçasıdır ve alışverişin bağlamını değiştirebilir, aynı zamanda alışveriş sürecinin neden olduğu ve ürettiği bir şeydir (Lawyer, 1999: 218). Değişim teorisi duyguların karmaşık dünyasını açıklamak için de kullanılmıştır ve sosyal etkileşim, aktörlerin bir avantaj veya fayda elde etmek amacıyla değerli kaynakları değiştirdikleri bir süreç olarak değerlendirilir (Bericat, 2015: 9-11).

Sosyoloji genel olarak insan davranışının, düşüncesinin ve eyleminin biyolojik temellerini incelemek konusunda ontolojik, epistemolojik belirlemeleri gerekçesiyle isteksiz olmuştur. Sosyolojide bu anlamda duyguların kültürün ürünü olduğu konusunda inşacı bir görüşü genel olarak ve çoğunlukta benimsemiştir (Turner ve Stets, 2006: 46). Duyguya yönelik bu sosyolojik yaklaşımlar ne kadar farklı görünse de her biri duygu sosyolojisinin bir şekilde diğer disiplinlerle birlikte gelişmesi gerektiği yönündeki bakış açısını paylaşmaktadır. Jackson'ın (1993: 207) ifadeleriyle “*duygunun açıklamaları teorik olmaktan ziyade edebi olma eğilimindedir*”. Bu anlamda McCarthy'e göre (1989: 53) sosyolojide duygulara yaklaşımın üzerine inşa edilebileceği iki alan vardır: sosyal psikoloji ve bilgi sosyolojisi. Her biri zihinsel yapıları belirli kültürel ve sosyal gelişmelerin tezahürleri olarak görür ve her biri sosyal faktörleri zihniyete içkin olarak algılar. Craib'e (1995: 155) göre sosyoloji, “*duygusal yaşamın sosyolojik boyutlarına psikodinamik şapka takarak yaklaştığında ve duyguların söylemleri -stereotipleştirme, duygusal yaşamın ideolojisi- hakkında düşünürken akılda tutması gereken duygusal dinamiklere ilişkin bir dizi*” teorik ve metodolojik uyarı görevlerini akılda tutmalıdır.

Duygu sosyolojisi (yeni) bir mikro araştırma alanıdır ve Hammond'a (1990: 58) göre aynı zamanda makroteorik çalışmayı da teşvik edebilir. Duygu sosyolojisi araştırmaları duyguların psikolojik, biyolojik ya da evrimsel izlerinden öte birey ve toplum arasında inşa edilen, karşılıklı bağımlılığa dayalı belirlenimcilik çerçevesi içinde ele almaktadır. Duygu genel sosyolojik teoride önemli bir konuma sahiptir. Collins (1990: 27) sosyolojik kavramlar hakkında daha kesin ve daha ampirik olmaya çalıştıkça, kavramların çoğunun önemli bir ölçüde duygusal süreçlere dayandığını ifade eder. Bu haliyle duygu sosyolojisindeki temel çerçeve, kavramların ve geniş perspektiflerin geliştirilmesinin ötesine geçerek teorinin detaylandırılmasına ve bazı ampirik araştırmalara yönelmiştir. Mikro düzeyde, makro düzeyde analizden daha fazla çalışma yapılmıştır. Her iki analitik düzeyde de duygu, çoğunlukla bağımlı bir değişken olarak ele alınır. Ancak sosyal süreçlerde, özellikle cinsiyet rolleri ya da gruplar, sosyal hareketler ve tabakalaşma gibi çeşitli temel alanlardaki sorunlarla ilgili olarak, sosyal süreçlerde müdahaleci ve bağımsız bir değişken olarak rolü giderek daha fazla kabul edilmektedir. Thoits'e (1989: 317) göre duygulara ilişkin sosyolojik bilgilerde önemli boşluklar bulunmaktadır; özellikle demografik kategorilerdeki farklı duygusal deneyimlerin dağılımı, duy-

gu kültürünün içeriği, duygusal sosyalleşme süreçleri, duygusal etkileşimler ve sosyal yapı ile duygu normları arasındaki ilişkiler hakkında çok az şey bilinmektedir. Oluşturulan teorik temelin üzerine inşa etmek için daha fazla ampirik araştırmaya ihtiyaç vardır. Duygusal deneyimi ve duygu kültürünün yönlerini ölçmedeki problemler henüz ele alınmamıştır ve gelecekte ampirik çalışmalar biriktikçe muhtemelen kritik konular haline gelecektir.

SONUÇ

Duyguların öncelikli olarak bireyin yaşamında belirleyici bir role sahip olduğu kaçınılmaz bir çıkarımdır. Bu açıdan duygular biyolojik, psikolojik ve dolayısıyla bireyde; ancak yalnızca bireyde değil aynı zamanda toplumsal bütünlük içinde inşa edilir. Bu açıdan duyguların hem bireyin ve hem de toplumsal yapısında etkili, belirleyici olduğu yönünde yürütülen sosyolojik tespit ve tartışmalar çok yenidir. Bu yeniliğe karşın duygular, pek çok bilimsel çerçevenin ve araştırma alanının konusu olmuş ve özellikle toplumsal yapıyı, değişimi ve ilişkileri açıklamaya yönelik duyguyu bir argüman olarak ele alan çalışmalar hızla artmıştır. Duygu tartışmaları bu bağlamda zihnin ve bedenın tezahürleri ya da biyolojik, kimyasal ya da bilişsel fenomenler olarak ele alınmıştır. Bu yaklaşım duyguların doğuştan ve evrensel olduğu ve herhangi bir insanda herhangi bir yer ve zamanda karşılaşılabileceğini varsayılabilmişken son yıllarda bu yaklaşımın yerini farklı zamanlarda farklı toplumlarda çok sayıda farklı duygu tanımlamaları ve ifadeleri olabileceğine yönelik bir bakış almıştır. Duyguların zihin ve beden tezahürleri olmasının dışında kültürel ve toplumsal birer form olarak ele alınması henüz çok yenidir ve bu perspektif tarihsel olarak 1970'lere dayanmaktadır. 1970 öncesi duygu yaklaşımları genel olarak bireye odaklıdır. Sosyolojide duygular geç bir dönemde ele alınmış ve tartışılmıştır. Sosyolojide Comte'la birlikte başlayan pozitivist çerçeve sosyolojinin uzun yıllar epistemolojik kavrayışını belirlemiştir. Bu çizgi endüstri dönemi sonrası akılcılık ve rasyonalite temelli perspektifin sosyolojinin bilimsel kimliğe kavuşması yönünde temel bir hareket noktası olmuştur. Toplumsalı ele almaya yönelik pozitivist çerçeve uzun yıllar sosyolojinin ana karakterini oluşturmuştur. XX. yüzyılın sonlarıyla birlikte mikro sosyolojinin sosyal teoride ağırlığını hissettirmeye başlamasıyla duygu araştırmaları sosyolojinin tüm makro yapısal ontolojisine düalist bir form ve karakterle yerleşmiştir. Duygu sosyolojisi alanı ise tüm bu ikilikler içinde konumlanmaya ya da bu ikilikleri aşmaya yönelik bir çerçeve çizmeye çalışmaktadır.

Duyguya ilişkin geliştirilen sosyolojik perspektifte ben/biz, içten dışa/ dıştan içe, duygu/akıl, pozitivist/antipositivist, nitel/nicel, mikro/makro, birey(sel)/toplum(sal) ve benzeri düalist görünümle duyguya ilişkin sosyolojik tartışmaları, yaklaşımları ve teorileri karakterize etmektedir. Bu perspektifte en temel belirleyici ikiliklerden biri duygu/akıl düalitesidir. Duygu ve akıl ikiliği felsefenin daha en baştan tartıştığı konulardandır ve sosyal teorinin temel tartışma konularının merkezinde yer alır. Bu anlamda rasyonel olan

ve irrasyonel olan ya da rasyonalite ve irrasyonelite özellikle modernleşme tartışmalarıyla birlikte gündeme gelmiştir. Modernliğin, modernleşmenin ve modern toplum olmanın temel anahtarı olan rasyonalite günümüz toplumlarında modernite aleyhine irrasyoneliteye dönüşmüştür. Postmodern olarak adlandırılan çağın “kültüre dönüş” çağrısıyla birlikte bir duygular çağı gündeme gelmiştir. Kültürel duygudan duygu kültürüne oradan da duygu toplumuna uzanan hatta, kültürün sızdığı her alan/yapı duygu merkezli bir açıklama biçimine doğru yön almıştır. Rasyonel olandan, örgütlülükten, biçimsellikten, belirlenmişlikten hareketle ele alınan modern birey ve modern toplumlar tartışmadaki yerini haz’ın, riskin, güvenliğin, korkunun, popüler/ikon/fenomen/star olmanın, tüketimin, bireyselliğin, parçalı görünümünün, anlık biçimlerin/an’ın ve daha pek çoklarının aldığı görülmektedir. Rasyonel ve irrasyonel ikiliği geleneksel modern ve daha öte postmodern süreçlerde duygunun konumlanışını ele almayı gerekmektedir. Bu eksen içinde duygunun kültürel konumlanışı en temel şekliyle toplumsal değişme bağlamına yerleşir. Dolayısıyla nesnellik/öznel, bire/toplum, yerellik/evrensellik, rasyonel/irrasyonel ikilikleri üzerinden yürütülecek bir duygu tartışması kültür bağlamında geleneksel-modern-postmodern değişim çizgisi içine yerleşmektedir.

KAYNAKÇA

- Ahmed, S. (2014), *Duyguların Kültürel Politikası*. İstanbul: Sel Yayınları.
- Barbalet, J. (2004). *Emotion, Social Theory, and Social Structure: A Macrosociological Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bericat, E. (2015). The Sociology of Emotions: Four Decades of Progress. *Current Sociology*, 64(3), 1-23.
- Burkitt, I. (1997). Social Relationships and Emotions. *Sociology*, 31(1), 37-55.
- Classen, C. (1993). *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and Across Cultures*. London: Routledge.
- Collins, R. (1990). Stratification, Emotional Energy, and the Transient Emotions. T. D. Kemper (Ed.), *Research Agendas in the Sociology of Emotions* içinde (27-57), America: State University of New York Press.
- Craib, I. (1995). Some Comments on the Sociology of the Emotions. *Sociology*, 29(1), 151-158.
- Denzin, N. K. (1984). *On Understanding Emotion*. San Francisco, Washington, London: Jossey-Bass Publishers.
- Denzin, N. K. (1990). On Understanding Emotion: The Interpretive-Cultural Agenda. T. D. Kemper (Ed.), *Research Agendas in the Sociology of Emotions* içinde (85-116), America: State University of New York Press.
- Frevert, U. (2016). The History of Emotions, L. F. Barrett, M. Lewis and J. M. Haviland-Jones (Ed.), *Handbook of Emotions* içinde (49-65). New York: The Guilford Press.
- Gergen, K. (1994). *Realities and Relationships: Soundings in Social Construction*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Gordon, S. L. (1990). Social Structural Effects on Emotions. T. D. Kemper (Ed.), *Research Agendas in the Sociology of Emotions* içinde (145-179), America: State University of New York Press.
- Hochschild, A. R. (1990). Ideology and Emotion Management: A Perspective and Path for Future Research. T. D. Kemper (Ed.), *Research Agendas in the Sociology of Emotions* içinde (117-142), America: State University of New York Press.
- Hochschild, A. R. (2012). *The Managed Heart: Commercialization of Human Feelings*. London, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Hammond, M. (1990). Affective Maximization: A New Macro-Theory in the Sociology of Emotions. T. D. Kemper (Ed.), *Research Agendas in the Sociology of Emotions* içinde (58-81), America: State University of New York Press.
- Jackson, S. (1993). Even Sociologists Fall in Love: An Exploration in the Sociology of Emotions. *Sociology*, 27(2), 201-220.
- Kemper, T. D. (1990), Themes and Variations in the Sociology of Emotions. T. D. Kem-

- per (Ed.), *Research Agendas in the Sociology of Emotions* içinde (3-24), America: State University of New York Press.
- Lawler, E. J. (1999). Bringing Emotions into Social Exchange Theory. *Annual Review of Sociology*, 25, 217-244.
- Lively, K. J. and Weed, E. A. (2016). The Sociology of Emotion. L. F. Barrett, M. Lewis and J. M. Haviland-Jones (Ed.), *Handbook of Emotions* içinde (66-81). New York: The Guilford Press.
- Lutz, C. A. (1996). Engendered Emotion: Gender, Power, and the Rhetoric of Emotional Control in American Discourse Catherine. R. Harre ve W. G. Parrott. (Ed.), *The Emotions Social, Cultural and Biological Dimensions* içinde (151-170) London: SAGE Publications.
- McCarthy, E. D. (1989). Emotions are Social Things: An Essay in the Sociology of Emotions, D. D. Franks ve E. D. McCarthy, *The Sociology of Emotions: Original Essays and Research Papers* içinde (51-72), Greenwich, CT: Jai Press.
- Peterson, G. (2006). Cultural Theory and Emotions. Stets, J. E. ve Turner, J. H. (Ed.), *Handbook of the Sociology of Emotions* içinde (114-134), Boston: Springer.
- Scheff, T. J. (1988). Shame and Conformity: The Deference-Emotion System. *American Sociological Review* 53: 395-406.
- Scherer, K. R. (2005). What Are Emotions? And How Can They Be Measured?. *Social Science Information*, 44(4), 695-729.
- Stets, J. E. ve Turner, J. H. (Ed.). (2006). *Handbook of the Sociology of Emotions*. Boston: Springer.
- Thoits, P. A. (1989). The Sociology of Emotions. *Annual Review of Sociology*, 15, 317-342.
- Turner, J. H. (1999). Toward a general sociological theory of emotions, *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 29(2), 133-162.
- Turner, J. H. ve Stets, J. E. (2006). Sociological Theories of Human Emotions. *Annual Review of Sociology*, 32, 25-52.