



6. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi

Bildiriler Kitabı - III

(Hukuk - İşletme - Sanat - Siyaset Bilimi - Uluslararası İlişkiler)

10-13 Mayıs 2017, Muş



İstanbul 2017

İLMİ ETÜDLER DERNEĞİ (İLEM)

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

Editörler

Kadir Budak / İlmî Etüdlr Derneği
Sabri Eđe / İlmî Etüdlr Derneği

Tashih

Dursun Özyürek
Hafsa Nur Aslanođlu
Hatice Pirođlu

Tasarım ve Uygulama

Furkan Selçuk Ertargin

ISBN: 978-605-82995-8-0(3.c) • TAKIM NO: 978-605-82995-5-9 (Tk)

Düzenleyen Kurumlar

İlmî Etüdlr Derneği (İLEM) | Muş Alparslan Üniversitesi

Düzenleme Kurulu*

Atik Aslan, Muş Alparslan Üniversitesi | Kadir Budak, İlmî Etüdlr Derneği | Meryem Çapın, İlmî Etüdlr Derneği | Sabri Eđe, İlmî Etüdlr Derneği | Kubilay Zekai Erođlu, İlmî Etüdlr Derneği | Süleyman Güder, İstanbul Üniversitesi | Ümit Güneş, Yıldız Teknik Üniversitesi | Adem Levent, Muş Alparslan Üniversitesi | Abdulkadir Macit, Kocaeli Üniversitesi | Abdullatif Tüzer, Muş Alparslan Üniversitesi (Düzenleme Kurulu Başkanı) | Mehmet Yıldırım, İlmî Etüdlr Derneği | Rahile Kızılkaya Yılmaz, Marmara Üniversitesi

Bilim Kurulu*

Berat Açıl, İstanbul Şehir Üniversitesi | Yusuf Adıgüzel, İstanbul Üniversitesi | Serhan Afacan, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | Mahmut Hakkı Akın, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | Nezir Akyeşilmen, Selçuk Üniversitesi | Eyüp Al, Marmara Üniversitesi | Ercan Alkan, Marmara Üniversitesi | Haluk Alkan, İstanbul Üniversitesi | Yusuf Alpaydın, Marmara Üniversitesi | Necati Anaz, İstanbul Üniversitesi | Müstakim Arıcı, İstanbul Üniversitesi | Atik Aslan, Muş Alparslan Üniversitesi | Recep Aslan, Muş Alparslan Üniversitesi | Mahsum Aytepe, Muş Alparslan Üniversitesi | Mehmet Bahçekapılı, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi | Yusuf Batar, Muş Alparslan Üniversitesi | Bünyamin Bezci, Sakarya Üniversitesi | Mahmut Bilen, Sakarya Üniversitesi | Abdulcelil Bilgin, Muş Alparslan Üniversitesi | İbrahim Bülbül, Muş Alparslan Üniversitesi | Ali Büyüksalan, İstanbul Medipol Üniversitesi | Mehmet Ali Büyükkara, İstanbul Şehir Üniversitesi | Murat Çemrek, Selçuk Üniversitesi | Berat Çiçek, Muş Alparslan Üniversitesi | Hamdi Çilingir, İlmî Etüdlr Derneği | Erkan Erdemir, İstanbul Şehir Üniversitesi | Teyfur Erdođdu, Yıldız Teknik Üniversitesi | Nihat Erdoğmuş, Yıldız Teknik Üniversitesi | Ömer Esen, Muş Alparslan Üniversitesi | Mehmet Şerif Eskin, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi | İhsan Fazlıoğlu, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | Yusuf Ziya Gökçek, Marmara Üniversitesi | Hayrettin Nebi Güdekli, Marmara Üniversitesi | Süleyman Güder, İstanbul Üniversitesi | Mehmet Güneş, Marmara Üniversitesi | İsa Işık, Muş Alparslan Üniversitesi | Şevki Işıklı, Marmara Üniversitesi | Hidayet Kara, Muş Alparslan Üniversitesi | Latif Karagöz, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | Muhammet Cüneyt Kaya, İstanbul Üniversitesi | Bilal Kemikli, Uludağ Üniversitesi | Orhan Keskintaş, Muş Alparslan Üniversitesi | Necmettin Kızılkaya, İstanbul Üniversitesi | Adem Korkmaz, Süleyman Demirel Üniversitesi | Ahmet Ayhan Koyuncu, Muş Alparslan Üniversitesi | Mustafa Kömürcüođlu, Sakarya Üniversitesi | Aykut Küçükparmak, Muş Alparslan Üniversitesi | Adem Levent, Muş Alparslan Üniversitesi | Abdulkadir Macit, Kocaeli Üniversitesi | Betül Sinan Nizam, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi | Nail Okuyucu, Marmara Üniversitesi | Ertuğrul Ökten, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi | Mehmet Özturan, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | Adem Palabıyık, Muş Alparslan Üniversitesi | Fatih Savaşan, Sakarya Üniversitesi | Ubeydullah Sezikli, İstanbul Üniversitesi | Şükrü Sim, İstanbul Üniversitesi | Haluk Songur, Süleyman Demirel Üniversitesi | Lütfi Sunar, İstanbul Üniversitesi | Ercan Şen, Afyon Kocatepe Üniversitesi | Servet Şengül, Muş Alparslan Üniversitesi | Murat Şentürk, İstanbul Üniversitesi | Faruk Taşçı, İstanbul Üniversitesi | Ayhan Tek, Muş Alparslan Üniversitesi | Mustafa Tekin, İstanbul Üniversitesi | Ömer Türker, Marmara Üniversitesi | Abdullatif Tüzer, Muş Alparslan Üniversitesi | Ahmet Türkan, Dumlupınar Üniversitesi | Rifat Türkel, Dumlupınar Üniversitesi | İbrahim Halil Üçer, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | Faruk Yaşlıçimen, İbn Haldun Üniversitesi | Erol Yıldırım, İstanbul Medipol Üniversitesi | Kadir Yıldırım, İstanbul Üniversitesi | Osman Yılmaz, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi | Rahile Kızılkaya, Marmara Üniversitesi | Fatih Yiğit, İstanbul Medeniyet

* Soyadına göre alfabetik sırada

Organizasyon ve yayın sürecinde yardım ve destekleri için
Esra Çiftçi, Hafsa Nur Aslanođlu, Duygu Öksünlü ve Yusuf Safa Selvi'ye teşekkür ederiz.



SUNUŞ

Lisansüstü eğitim düzeyi, üniversiteler aracılığıyla bilgiye ulaşma yetisinin kazanıldığı ve bilgi üretim süreçlerine katılımın başlangıç adımı olarak görülen lisans düzeyini daha da ileri taşıyarak, bilginin eleştirisi ve yeniden üretiminin de gerçekleştirebileceği bir süreç olarak görülmektedir. Birbiri ile ilişkisi sorunlu hale gelmiş sosyal bilimlerin yeniden birbiri ile irtibatlandırılması ve birbirinden faydalanmaları ciddi bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmaktadır.

İlmi Etüdler Derneği (İLEM) bu farkındalıktan hareketle, Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK) aracılığıyla, genç ilim insanlarını bir araya getirerek, aralarındaki iletişimi ve etkileşimi mümkün kılmayı ve ortak dil ve yöntem geliştirilmesine katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Kongre vesilesiyle, Türkiye'nin farklı üniversitelerinde lisansüstü düzeyde çalışmalar yapan araştırmacı, uzman, ilim ve bilim insanları bir araya gelerek çalışma alanlarında çok yönlü bir iletişim ve tecrübe aktarımının paydaşı olma ayrıcalığına sahip olmaktadır. Böylelikle, Türkiye'deki lisansüstü çalışmaların niteliğinin artırılması ve sosyal bilimler alanında ki çalışmaların teşvik edilmesi hedeflenmektedir.

İLEM bünyesinde bu yıl altıncısı düzenlenen TLÇK, "Genç Akademisyenler Buluşması" adıyla 2007-2012 yılları arasında gerçekleşen akademik gayretin mirasını devralmıştır. Türkiye'nin farklı üniversitelerinden genç akademisyenleri yılda bir kez bir araya getiren kongre ilki 2012 yılında Konya'da olmak üzere sırasıyla Bursa, Sakarya, Kütahya, Isparta düzenlenmiştir.

6. TLÇK 10-13 Mayıs 2017 tarihleri arasında İLEM ve Muş Alparslan Üniversitesi işbirliğiyle Muş'ta gerçekleştirilmiştir. Kongreye toplam 603 araştırmacı başvurmuştur. Hakemlik süreci sonucunda tebliğ başvurularının 340'ına özet üzerinden ön kabul verilmiş ve akabinde gönderilen 186 tam metinden 130'si sunum yapmak üzere kabul edilmiştir. Edebiyat, Eğitim, Felsefe, Hukuk, İktisat, İlahiyat, İletişim, İşletme, Mimarlık & Şehircilik, Psikoloji, Sanat, Siyaset Bilimi, Sosyal Politikalar, Sosyoloji, Tarih ve Uluslararası ilişkiler disiplinlerinde 2 gün boyunca, 32 oturumda, tebliğler gerçekleştirilmiştir.

6. TLÇK Bildiriler Kitabı, kongrede sunulan tebliğlerin kongre mekânıyla sınırlı kalmaması idealinden hareketle hazırlanmış kapsamlı bir derlemedir. Kongre’de sunulan 71 bildiri kongre sonrasında hakemlik ve editörlük süreçlerinden geçirilerek 4 ciltlik bir kitapta toplanmıştır. Elinizdeki bu cilt, kongre kapsamında Hukuk, İşletme, Sanat, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler alanlarında sunulan 17 bildiriden oluşmaktadır.

6. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi’nin gerçekleştirilmesini mümkün kılan, kongre öncesinde ve sonrasında yoğun emek ve çaba sarf eden başta genç akademisyenlere, saygıdeğer hocalarımıza, İlmi Etüdler Derneği üyelerine ve Muş Alparslan Üniversitesi rektörlüğüne müteşekkirimiz.

Kongre sonuçlarının yer aldığı bu çalışmanın akademik camiaya özgün katkılar sunmasını, lisans ve lisansüstü çalışmalarına kaynak teşkil etmesini temenni ediyoruz.

Kadir Budak, Sabri Ege

6. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi
Bildiriler Kitabı Editörleri

İÇİNDEKİLER

HUKUK

Seher Erdem Örs Nassı Anlama Yöntemi Olarak İktizanın Delâleti.....	9
---	---

İŞLETME

Hülya Diğer, Melek Terzi, Bahar Önal Sağlık Yönetimi Bölümü Okuyan Öğrencilerin Memnuniyet Düzeylerini Belirlemeye Yönelik Bir Araştırma.....	31
Ayşe Oktay, Bahar Görgün Üniversite Öğrencilerinin Yeşil Pazarlama ve Çevre Bilinci Düzeylerinin Belirlenmesi: Fırat Üniversitesi Örneği	45
Tuğba Örək Yeni Yöneticilerde Ast İletişimi Bağlamında İşleri Delege Etme ve Geribildirim Sorunsalı; Yenidoğru Eğitim Kurumları Örneğ Olayı.....	61
Cihan Önen, Zakir Tekin Halk Sağlığı Bakış Açısıyla Muş İl Merkezi Afet Risk Yönetiminde SWOT Analizinin Kullanılması	93

SANAT

Ayşegül Bekmez Kayseri Döner Kümbet: Tarihi-Banisi-Türk Sanatındaki Yeri	101
Emine Güzel Osmanlı Döneminde Kullanılan Sarıklı Mezar Taşı Başlıkları	117
Şükran Karaş Çingenelerin Sinemadaki Temsili.....	145

Suna Can Özbulduk

Türkiye Sineması Örgütlenme Tarihi: Sine-Sen Örneği.....161

Aslınur Özcan

Uşşâkîlik'te Etvâr-ı Seb'a Yazma Geleneği ve Farklı Bir Örnek Olarak Abdurrahman Sâmî Efendi'nin Kenzû'l-Ârifîn'i.....183

Sinan Sümeli

Kültürel Ekoloji Olarak Tiyatro203

Emine Şahin

Osmanlı'dan Erken Cumhuriyet'e Dergiler Işığında Sinema.....219

SIYASET BİLİMİ

Harun Akdemir

Siyasetin Krizi: Agonistik Demokrasi Modelinin Belirsizliği.....239

Orhan Hayal, Murat-Mufit Aliu

Türkiye'de Ulus İnşa Sürecinde Mekan ve Beden Politikaları.....251

Yasin Küçükakaya

Türkiye'de Doksanlar ve Politik Şiddetin Sürekliliği.....271

ULUSLARARASI İLİŞKİLER

Serhat Akbal

Sivil İtaatsizlik Düşüncesi Bağlamında Filistin İntifada Hareketi Üzerine Genel Bir Değerlendirme287

Rukiye Ekinci, Büşra Kepenek

Avrupa'nın Yeni Ötekisi: Müslüman Kadın Olmak.....307

HUKUK

Nassı Anlama Yöntemi Olarak İktizanın Delâleti*

Seher Erdem Örs**

Öz: Hanefî usûlcülerin nazmın ahkâmına ulaşma yolları olarak niteledikleri lafzın manaya delâlet şekilleri, Kur'an ve sünnet naslarının dil sınırları içerisinde yorumlanmasını sağlamaktadır. Dereceleri ne olursa olsun bu delâlet türlerinden elde edilen mana, nastan elde edildiği için usûlcüler, tüm delâlet türlerini kıyastan daha üstün görmüşlerdir. Tearuz durumunda bu türlerin en son amel edileni, iktizânın delâletini dahi nassın bizzat gerektirdiği zorunlu sonuç olması nedeniyle kıyastan daha evlâ görmüşlerdir. Bununla beraber bu türün sınırlarını belirlerken farklı tavırlar takınmışlardır. Biz de bu çalışmada iktizânın delâletinin sınırlarını belirlemeye, gerçekleşme şartlarını, üzerinde cereyan eden tartışmaları fûru fıkıh örnekleri eşliğinde incelemeye çalışacağız.

Anahtar kelimeler: İktiza, delâlet, iktizânın delâleti, nassı anlama

İktizanın Delâleti

İktizanın delâletini doğru bir şekilde anlamak için öncelikle bu delâlet türünün unsurlarını tanımamız gerekmektedir. Bu unsurlar; muktezâ, muktezî, iktizâ ve muktezânın hükmünden oluşmaktadır. Bu delâlet türünden elde edilen mana, muktezânın hükmü olduğundan usûlcüler, muktezâyı merkeze alarak konunun sınırlarını onun tanımı çerçevesinde belirlemişler ve tanımı ile konuya giriş yapmışlardır.

İktiza, talep anlamına gelmektedir. «اقتضى الدين» sözü, “borcu talep etti” anlamına gelmektedir. Muktezâ da nassın talep etmesi, bizzat gerektirmesi sonucunda ziyade olarak sabit olduğundan bu şekilde isimlendirilmiştir. Ziyade ile sahih bir mana kazanan (mansus aleyh) söze muktezî, nassın ziyadeyi gerektirmesi iktizâ, ziyadenin kendisi muktezâ ve bu ziyade ile sabit olan hüküm ise muktezânın hükmüdür (Buhârî, 1997, s. 118; Bâbertî, 2005, s. 339). Muktezâyı gerektiren unsur olduğu için nassa muktezî denmiştir (Sıgnâkî, 2001, s. 1074).

Muktezâ, mansus aleyh olan muktezînin sıhhati için şart olan bir ziyadedir. Zikri geçen (mansus aleyh) muktezî ihtiyaç duyduğunda, ziyade olan muktezâ devreye girerek, nassın

* Bu çalışma, Hanefî Usûl Düşüncesinde Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları isimli tez çalışmasından hareketle hazırlanmıştır.

** Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi, Araştırma Görevlisi, İslam Hukuku Bölümü, seher_erdem21@hotmail.com

doğruluk kazanması için sözü geçen muktezâye şart olarak takaddüm eder (Bâbertî, 2005, s. 339; Buhârî, 1997, s.351; Sıġnâkî, 2001, s. 271). Semerkandî, *Mizan* eserinde bunu “Bir şeyi emretmek, o şeyin sıhhatli olması için şart olan şeyleri de emretmektir” şeklinde açıklar ve namazı emretmenin aynı zamanda onun sıhhat şartı olan abdesti de emretmek demek olduğunu söyler (Semerkandî, 1987, I, s. 573).

Debûsî (2001)’ye göre muktezâ, nassa ziyade edilen ve nassın manasının kendisi olmadan gerçekleşmediği durumdur (s.135). Serahsî, muktezânın nassa takaddüm etmesini de tanıma ekleyerek; kendisi olmadan nassın manasının tamamlanamadığı, dolayısıyla nassın manasının batıl olmayıp tahakkuk etmesi için nassa takaddüm eden ziyade olarak açıklamaktadır (Serahsî, 1954, I, s. 248). Pezdevî ise Serahsî’nin tanımındaki tüm unsurları zikretmenin yanı sıra muktezânın şart olması yönünü de vurgulamaktadır. Ona göre muktezâ, nassın ihtiyaç duyduğu durumda içeriğinin sıhhat kazanması ve nas ile amel edilmesi (nassın hukukî bir hüküm ifade etmesi) için nassa şart olarak takaddüm eden ziyadedir (Pezdevî, 1997, II, s. 350). Hem takaddüm hem de sübutu için nassın ayrılmazı olması özelliğinden ötürü bu ziyade, müteahhirin usûlcüler tarafından lazım-ı mütekaddim olarak isimlendirilmiştir. Bu ziyade aslında hakikatte söylenmemiş olmakla beraber zikredilen sözün (muktezâ) sıhhati için şart olarak varsayılmaktadır. Müteahhirin usûlcüler, hakikatte söylenmemiş olması hususunu harici bir mana olması şeklinde açıklamaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk şeklini Debûsî’nin çabaları ile alan bu kavram, diğer usûl eserlerinde aşama aşama gelişme kaydederek genellikten özelliğe doğru bir seyir göstermiştir. Pezdevî’nin tarifi, neredeyse daha sonra kaleme alınan tüm Hanefî usûl eserlerinde esas alınan tanım olmuşsa da kendisinden sonraki âlimler, kavramın sınırlarını daha da daraltmaya meyilli davranmışlardır. Kavramın, usûlcülerin değişik yaklaşımları ile belirlenen metodolojik sınırları, iktizâ ile belirlenen mana veya hükümlerin fûru fıkhıta işlem gördüğü sahayı belirlemiştir.

Daha sonra ayrıntılarına gireceğimiz üzere bu tanımlardan mahzuf ile muktezâyı birbirinden ayırmak mümkün olmadığından Buhârî, Pezdevî’nin tanımını benimsemekle beraber yetersiz bulmuş ve kendisi de tanıma katkıda bulunmuştur. O, mahzufu ayrı bir grup olarak değerlendirenlere göre kavramın sınırlarını daha da netleştirmek amacıyla daha isabetli bir sonuca ulaşmak için tanıma “nassın şer’î olarak doğru anlaşılması için” kaydı konulmasını teklif etmekte ve her fırsatta muktezânın belirlenmesinde şeriatin rolünü vurgulamaktadır (Buhârî, 1997, I, s. 118). Hatta bu kayıt konulmadığı takdirde tarifi doğruluğunu yitirdiğini savunarak Pezdevî’yi tenkit etmiştir. Onun eleştirisine göre Pezdevî, Debûsî ile aynı tanıma yapmasına rağmen muktezânın mahzuftan farklı olduğunu söylemiştir. Halbuki bu farka işaret eden bir kayıt eklemesi gerekirdi. Bu kaydı o, “şer’î” şeklinde belirleyerek tanıma eklemiştir (Buhârî, 1997, II, s. 365). Bu durumda nassın şer’î olarak doğru anlaşılması için nas ihtiyaç duyduğunda, (şeriatin gerektirmesi ile) muktezâ takaddüm eder ve muktezânın sıhhati için şart olarak manzum/mansus konumuna gelir. Buhârî’nin yaptığı bu katkı İbnü’s-Sââtî, Molla Hüsrev, Teftazânî ve Ahsikesî gibi bazı âlimler tarafından benimsenmişse de Neseî,

Fevâtihü'r-Rahamût müellifi Ensârî gibi bazı usûlcüler, hem aklen hem şer'an sözün doğruluğunu şart koşmuştur. Bunların dışında Buhârî'nin iktizânın delâletinin sınırlarını daraltmasına karşılık tanımın sınırlarını oldukça genişletip şer'î ve aklî gerekliliğe dilin gerekliliğini de dâhil edenler olmuştur.

Ferfur'a göre muktezâ, nassın hüküm ifade etmesi için lâzım-ı mütekaddim olarak gelmektedir. Bu لازم-ı mütekaddimi nassın kendisi gerektirdiğinden buna şer'in delâlet ettiği söylenebilir. Şer'in, bu ziyadenin sıhhatine ve muktezâ ile muktezâ arasındaki rolü de iktizânın delâleti olmaktadır. Onun bu görüşü Buhârî'nin konu hakkındaki beyanları ile örtüşmektedir (Ferfur, 1999, I, s. 148).

Tanımları analiz ettiğimiz takdirde göze çarpan en önemli husus şudur ki; Hanefî usûlcüler, muktezânın mahiyeti hususundaki fikir ayrılıklarından dolayı tanıma farklı kayıtlar ekleseler de genel olarak ittifak ettikleri bir takım hususlar bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, muktezânın, nassın sıhhatli anlaşılması ve hüküm ifade etmesi için bizzat nas tarafından talep edilmiş olmasıdır. İkincisi, muktezânın hakikatte zikredilmediği hâlde nassın lazımı olarak takdir edilmesidir. Üçüncüsü ise muktezânın, nassın sıhhati için nassa takaddüm etmesidir. Bu üç husus haricinde muktezânın şer'î bir gereklilikten mi aklî bir gereklilikten mi yoksa dilsel bir gereklilikten mi sabit olduğu konularında ihtilaf mevcuttur. Bazıları yalnızca ilkini muktezâ olarak değerlendirmiş, bir kısmı şer'î ve aklî olanı muktezâ, geriye kalanı mahzuf olarak değerlendirmiştir. Mütekaddimîn âlimleri ise üç türü de muktezâ kabilinden değerlendirmeye tabi tutmuşlardır.

Şartları/Özellikleri

Hanefî usûlcülerinin tanımları ve konu ile ilgili ayrıntılarda değindikleri bilgilerden iktizânın delâletinin gerçekleşmesi için muktezâ ve muktezâ ile ilgili bir takım şartların varlığından söz edebiliriz. Bu şartlar, aynı zamanda muktezâ ile mahzufun birbirinden ayrı olduğunu ortaya koyarak iktizânın delâletinin sınırlarını belirlemektedir. Tespit edebildiğimiz şartları detayları ile açıklayalım.

Muktezânın, Muktezâyeye Takaddüm Etmesi:

Nassın iktizâsıyla sabit olan hüküm, muktezânın nassa takaddüm etmesi şartıyla nassın kendisi sayesinde geçerlilik kazandığı hükümdür. Yani nassın hükmünün geçerli olma şartı, muktezânın nassa takaddüm etmesidir (Sıgnâkî, 2001, I, s. 270). Muktezâ, muktezânın geçerlilik şartı olduğundan ötürü de muktezâ olmadan nas geçerlilik kazanamaz ve herhangi bir hüküm ifade etmez. Tıpkı meşrutun şarta dayanması gibi nassın sıhhati muktezâyaya dayanmaktadır. Bu nedenle de muktezânın nassa takaddüm etmesi gerekmektedir (Buhârî, 1997, I, s. 119).

Serahsî şöyle demiştir: "Muktezâ, nazmın anlam kazanması ve hüküm ifade etmesi için takaddüm şartıyla nas üzerine ziyadedir. Bu ziyade olmadan nazmın geçerliliği söz konusu

olmamaktadır". Nassın içeriğinin sıhhat kazanması için bu ziyadenin olması zorunludur. Böylece muktezâ vasıtasıyla nassın ifade ettiği anlam (mütenavel) nassa izafe edilmiş olur (nassın gerekli kıldığı şey nassa bağlanmış olur). Onun bu açıklamalarına göre muktezâ takaddüm etmezse nassın ifadesinin sıhhat kazanması ve geçerli hale gelmesi mümkün değildir (Buhârî, 1997, I, s. 119).

Muktezânın Zarûret Gereği Takdir Edilmesi:

Muktezâ, ancak mantuk olan sözün sıhhati için sabit olduğundan mantukun ona ihtiyaç duyması durumunda takdir edilmektedir (Râmuşî, 2009, s. 315). Râmişî, bunu hükmün müsbiti miktarınca takdir olunması olarak izah etmektedir. Hükmü sabit kılan durum zaruret hali olduğu için zaruretin karşılanmasından sonra geriye kalan kısım asıl hali olan ademi üzere baki kalır (Râmuşî, 2009, s. 324). Muktezânın sıhhati için şart olarak manzum konumuna gelen muktezâ, şerî olarak hükmün gerçekleşmesi için zaruret gereği sabit olduğundan zikredilenin ihtiyaç duyduğu kadar sıhhati sağlandıktan sonra geriye alan kısmı asıl hâli olan gayr-i manzum olarak kalır. Bu konu, muktezânın umûmiliği tartışmaları ile yakından ilgili olduğu için detayları orada ele alacağız. Bununla birlikte konunun muktezânın şartları bağlamında anlaşılması için burada da konuyu somutlaştırmak üzere iki örnek ile yetinelim.

Zaruret miktarınca takdirinin daha iyi anlaşılması için şu örneği verebiliriz: Bir adam boşanma niyetiyle hanımına "iddet bekle" dese iddet bekleme, boşanmadan sonra geldiği için zorunlu olarak iktizânın delâleti ile talak gerçekleşmiş olur. Yani sanki "seni boşadım, bundan sonra iddet bekle" demiş gibi olur. Her ne kadar talak gerçekleşse de iktizânın delâletinde muktezâ, zaruret ölçüsünde takdir edildiğinden en az miktar olan tek bir talak takdir edilir ve ric'î talak gerçekleşmiş olur. Burada bain talak, zaruretin dışında kaldığından bain talaktan bahsedilemez (Buhârî, 1997, II, s. 358).

Bir başka örnek: Hanefilere göre bir adam üç talaka niyet ederek karısına "sen boşsun" dese niyeti batıldır. Şâfiî bunun tersini savunarak "boşsun" kelimesinin üç talakla boşanmayı iktizâen gerektirdiğini iddia etmiştir. Ona göre muktezâ da nasta zikri geçen mansus hükmünde olduğuna göre sanki açıkça söylemiş gibi üç talak niyeti geçerli olur. Hanefiler, Şâfiî'nin bu görüşüne itiraz etmişlerdir. Onlara göre "sen boşsun" sözü kadının sıfatıdır. Sıfat, niyetin cereyan edeceği bir şey değildir. Bu sözden çıkarılan talak hükmü, zikredilen sıfattan önce gerçekleşmiş olmalıdır ki bu sıfat ortaya çıksın. Kadının "boş olmuş" şekilde tanımlanması için öncesinde boşanmanın iktizâen gerçekleşmiş olması gerekmektedir. Talak iktizâen gerçekleşince de şeriat gereği olduğundan zaruret miktarınca takdir edilme-lidir (Bâbertî, 2005, III, s. 359). Ayrıca zaruri olan bir şey umûmiyet ifade edemediğinden buradaki boşama umûmiyet ifade etmeyip sınırlı sayıda geçerli olmaktadır. Bunun dışında adam, zikretmediği bir şeye niyet etmiş bulunmaktadır. Niyet, lafızla zikredilmediğinden ve umûmiyet de lafzın/nazmın özelliklerinden olduğuna göre burada geçerli olmamaktadır. Kısacası, bu sözde zikri geçen ve takdir edilen iki unsur bulunmaktadır. Takdir edilen şey de

zaruret miktarı takdir edildiğine göre adam umûma niyet etmişse bile niyeti batıl olup zaruret miktarını karşılayan yani boşanmada en az miktar olan tek bir talak ile sonuçlanmaktadır (Bâbertî, 2005, III, s. 360).

Muktezânın Muktezîye tâbi olması:

Asıl olarak sabit olan bir şey, iktizâen sabit olmaz. Zira iktizâda tebaiyyet manası vardır (Siğnâkî, 2001, III, s. 1088; Râmuşî, 2009, s. 314). Yani muktezâ, ancak muktezîye tâbi olarak gelebilmektedir. Aksi takdirde iktizânın delâletinin varlığından bahsedilemez (Siğnâkî, 2001, III, s. 1074). Ebu'l Yûsr el-Pezdevî, bunu şöyle izah etmektedir: "Bir şeyin iktizâ ile sabit olması için ancak söylenmiş olana (musarrah/muktezî) tâbi olması gerekmektedir. Zira muktezâ, muktezî sayesinde sabit olduğundan yani varlığı muktezîye tâbi olduğundan her açıdan da muktezîye tâbi olması gerekmektedir. Yani muktezânın sübutu muktezîye (söylenmiş olana) bağlı olduğundan ona nispetle asıl olması mümkün değildir". Bu nedenle bir kişi hanımına "elin boş olsun" dese talak gerçekleşmez. Burada "el" in zikredilmiş olması, kadının şahsının zikredilmesine iktizâ ile delâlet edemez. Çünkü kadının şahsı, bir organı olan eline nispetle asıldır. Dolayısıyla söyleniş ve sübutta da şahsın "el" e tabi olarak zikredilmesi caiz değildir. Bunu yapmak aslı tabi, tabiyi de asıl yapmaya götürür ki bu caiz değildir (Buhârî, 1997, I, s. 121).

Serhasî, Pezdevî ve şârihleri bu meseleyi şart-meşrut ilişkisi bağlamında inceleyerek şartın meşrut sayesinde varlık kazandığını ve bu nedenle de şart olan muktezâdan önce meşrut olan muktezînin varlığının gerekliliğini vurgulamışlardır. Tıpkı meşrut olan bir şeyin doğruluk kazanması için şarta dayanması, kendisinden önce şartın gerekliliği gibi kelâmın sıhhati muktezâyâ dayandığından, muktezâ şart, muktezî (nas) meşrut konumundadır. Böylece muktezâ, muktezînin şartı olduğuna göre ancak muktezîye tâbi olarak sabit olmaktadır. Yani şartın meşruta tâbi olması gibi muktezâ da muktezîye tâbidir, ona dayanır (Siğnâkî, 2001, I, s. 271). Bu nedenle de nasta yapılan takdir, zikri geçen şeye asıl olduğunda iktizânın delâletinden bahsedilemez. Muktezînin asıl, muktezânın tâbi statüsünde olması nedeniyle Hanefîlere göre kâfirlerin namaz, oruç, zekât gibi şer'î hükümlerle (ibadetlerle) yükümlü olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira bu amellerin gerçekleşmesi için öncelikle imanın mevcut olması gerekir. Oysa iman etmedikleri kesin olarak bilinmektedir. İman etmediklerine göre şer'î hükümlere de muhatap olmazlar. Eğer muhatap olsalardı onların iman ettiği de iktizânın delâleti ile sabit olurdu. Netice olarak iman, şer'î hükümlere nazaran asıl olduğundan muktezâ olmaya elverişli değildir. Aksine ibadetler gibi şer'î hükümlere ilişkin konular imandan sonra gelmektedir. Bir şey kendisinden sonra gelene tâbi olamadığı gibi iman da ibadetlere tâbi olmadığından iktizâen varsayılmaz. Yani imanın şer'î hükümlere tâbiymiş gibi iktizâen varsayılması doğru değildir. Dolayısıyla burada bir iktizânın delâletinden bahsetmek mümkün gözükmemektedir (Râmuşî, 2009, s. 314; Siğnâkî, 2001, III, s. 1075; Buhârî, 1997, I, s. 121).

Nesefî, aynı örneklere farklı bir bakış açısıyla yaklaşarak herhangi bir işlemin rûknünün, o işlemin mahiyetini oluşturması nedeniyle şart konumunda olan muktezâ vasıtasıyla sabit olmasının imkânsız olduğunu söylemektedir. Zira ona göre rûknü muktezâ vasıtasıyla sabit kılmak, onu tâbî konumuna indirgemek demektir. Rûknü tâbî olarak zikretmek ise bir şeyin mahiyetinden olanı o şeyin mahiyetinin dışına çıkarmaktır. Ancak herhangi bir işlemde şart, o işlemin mahiyetine dâhil olmadığından şartın muktezâ ile sabit olmasında herhangi bir mahsur yoktur. Zira şartlar, rûkûnlara nispetle zaten tâbî olan unsurlardır. O, bu düşüncelerden hareketle kafirlerin şer'î hükümlerle muhatap olmadığı sonucuna varmaktadır. Zira rûkûn olan imanın şart ve tâbiymiş gibi zikredilmesini doğru bulmamaktadır (Nesefî, (t.y.), s. 394).

Muktezâ ile muktezâ arasındaki asıl-tâbî ilişkisini şu örnekle açıklığa kavuşturabiliriz. Bir köleye kefarete vacip olduğunda efendisi ona başka bir köleyi göstererek "bu köleyi yeminine kefarete olarak azad et" dese yemin kefareti ile mükellef olan kölenin diğer köleyi azad etme işleminin iktizâ ile gerçekleştiği söylenemez (Buhârî, 1997, I, s.121). İlk kölenin kendi ehliyeti olmadığından diğer köleyi azad etmesi mümkün değildir. Çünkü ehliyet, hukuki işlemlere nispetle asıl konumunda olduğundan tâbiymiş gibi zikredilmesi yani iktizâen varsayılması isabetli değildir (Sıgnâkî, 2001, III, s.1075; Râmuşî, 2009, s. 314). Normal şartlarda efendinin bu sözü, azad etmeyi zorunlu olarak gerektirmesine rağmen emre muhatap olan köle, ancak kendisi azad olduktan sonra bir köleyi azad etme yetkisine sahip olabileceğinden onun yaptığı azad etme işlemi iktizâ ile sabit olmaz. Zira asıl olan, kişinin bizzat hür olması olduğundan azad etme ehliyeti, ancak kişinin hür olmasından sonra mümkün olmaktadır. Kişi, kendisi hür olmadan başkasını hürleştirme yetkisine sahip değildir. Yani bir köleyi azad etmesi için öncelikle kendisinin hür olması gerekir. Bu nedenle hür olmak asıl olduğundan, kendisine tâbî olan kefarete verme işlemine tâbî olarak muktezâ olamaz. Dolayısıyla burada iktizânın delâletinden bahsetmek mümkün değildir.

Hükümün Muktezânın Şartlarına göre Gerçekleşmesi

Asıl ve tâbîlik olgusu ile çok yakından ilişkili olarak muktezânın varlığını ve miktarını muktezâ belirlediğinden, hükümün gerçekleşmesinde muktezânın şartları esas alınır. Farklı bir ifadeyle muktezâ, muktezânın içinde zımnî olarak sabit olduğu için kendi şartlarına değil de muktezânın şartlarına göre varlık alanına çıkar.

İktizanın delâletinde muktezâ, muktezâyı yani söylenene tâbî olduğundan hükümün gerçekleşmesi hususunda asıl olanın şartlarına itibar edilir. Yani asıl olan unsur muktezâ olduğundan, muktezâ, muktezânın özelliklerine göre sabit olur. Bu nedenle kasıtlı olarak yapılan bey' akdinin şartı olan icab ve kabul, iktizâ yolu ile temlikte şart değildir. "Köleni benim yerime bin dirheme azad et" emri, azad etme ehliyeti olmayan bir çocuk tarafından verilirse onun bu sözülle azad etme işlemi gerçekleşmez. Zira çocuk, muktezâ konumundaki azad etmenin şartı olan ehliyeti sağlamadığı için muktezâ olan bey' gerçekleşmemiştir. Bey' işlemi gerçekleşmediğine göre bey'den sonraki aşama olan azad etme işlemi de ona bağlı ola-

rak gerçekleşmemektedir. Burada olduğu gibi hükmün gerçekleşmesinde tâbi olan muktezâya değil asıl olana yani sözle söylenen muktezîye itibar edilir (Siğnâkî, 2001, I, s. 272).

Ebu Yusuf, muktezânın muktezînin şartlarına göre gerçekleşmesi meselesini bir adım öne taşıyarak âmir, “köleni benim yerime karşılıksız azad et” dese bile muktezî olan azad etmenin hükümleri cereyan edeceğini muktezâ olan hibenin şartlarının gözetilmeyeceğini savunmaktadır (Siğnâkî, 2001, III, s. 1078). Ona göre tıpkı bey’de kabul şartı gerekmediği gibi burada da muktezâ olan hibenin şartlarından teslim şartı gerekmemektedir. Hatta hibenin iktizâen gerçekleşmesi bey’in iktizâen gerçekleşmesinden daha mümkündür. Zira teslim, hibenin şartı iken; kabul, bey’in rûknüdür. Rûknün düşmesi mümkün olduğuna göre şartın düşmesi daha fazla imkân dâhilindedir (Râmuşî, 2009, s. 317). Serahsî, Pezdevî ve şârihleri Ebu Yusuf’un bu istidlâlini batıl görmüşlerdir. Çünkü onlara göre hibe işleminde kabz ve teslimin düşmesi ihtimal dâhilinde değildir. Bu şartların düştüğünün herhangi bir delili de yoktur. Halbuki bey işleminde kabul şartının düşmesi mümkündür (Siğnâkî, 2001, III, s. 1079; Râmuşî, 2009, s. 319). Mesela, bir kişi bir başkasına “sana bu elbiseyi sattım, onu kes” dese ve karşıdaki kişi elbiseyi hiç konuşmadan kesse bile satım işlemi gerçekleşmiştir, sahihtir (Serahsî, 1954, I, s. 250). İkinci tarafın kabul etmesi şartı aranmaz (Siğnâkî, 2001, III, s. 1080). Ayrıca teati ile alışverişte hem icabın hem kabulün düşmesi ve kabzın, söz olan kabule nispetle güçlü ve somut bir fiil olması, bu nedenle de tâbi olmaya elverişli olmaması ve hibenin aslî şartlarından olması gibi nedenlerle düşmeye kabil olmaması onların temel dayanaklarıdır (Siğnâkî, 2001, III, s. 1079). Bu nedenle karşılıksız azad etme örneğinde Ebu Hanife ve İmam Muhammed, kabz ve teslim olmadığından azad etme işleminin emri alan kişi adına gerçekleştiğini söylemişlerdir (Siğnâkî, 2001, III, s. 1078). Yani iktizâen hibenin gerçekleşmesi ve emri veren kişi adına azad etmenin gerçekleşmesi söz konusu değildir.

Muktezânın Açıkça Zikredilmemesi/ Kasdî olmaması

İktizanın delâletinden söz edebilmek için muktezânın açıkça zikredilmemesi yalnızca muktezînin açıkça zikredilmesi gerekir (Nesefî, 2003, s. 271). Zira bu unsur zikredildiği zaman muktezâ olmaktan çıkar ve hüküm, iktizânın değil ibarenin delâleti ile sabit olmuş olur ve böylece tâbilik vasfı ortadan kalkmış olur. Muktezînin şartlarının uygulanmasını gerektiren tâbilik vasfı ortadan kalkınca da artık muktezînin değil, kendi şartlarına göre sabit olur. Zira onu tâbi hâline getiren ve şartlarının uygulanmasını engelleyen durum onun açıkça değil, zımnî bir şekilde ifade edilmesidir (Serahsî, 1954, I, s. 249). Aynı şekilde muktezîyi de asıl hâline getiren şey onun açıkça kasdî olarak ifade edilmesidir.

İktizanın delâletinde muktezânın değil de asıl olan muktezînin şartlarına göre hüküm verilmesi, muktezânın açıkça zikredilmemesinden kaynaklanmaktadır. Açıkça zikredilmesi, onu kasıtlı bir işlem hâline getirmektedir. Çocuğun köle azad etmeyi emretmesi meselesinde çocuk, bey’i zımnî olarak zikretmiştir. Kasıtlı bir bey’ işlemi olsaydı kabul şartı vs. gibi kendi şartlarına göre hüküm verilir.

Daha ileriye gidecek olursak, köle azadı örneğinde emri alan kişi, “köleni benim adıma bin dirheme azad et” sözüne karşılık olarak “bunu senden bin dirheme aldım ve azad ettim” dese, baştan bir icabta bulunmuş gibi olur. Köleyi kendi adına azad etmiş olur ve emri veren adına azad etme işlemi gerçekleşmez. Çünkü emri veren kişi kasıtlı bir bey’ işleminden bahsetmemiş, azad etmenin zarureti nedeniyle sabit olan bir bey’i emretmiştir. Emri alan kişi satım akdinden açıkça bahsettiği zaman köleyi kendi adına azad etmiş olur. Çünkü önceden emri veren kişi onun bu icabına karşılık kabul şartını yerine getirmedeğinden bey’ gerçekleşmeyip yalnızca azad etme işlemi gerçekleşir. Bu da kendi malında tasarrufta bulunması nedeniyle emri alan kişi adına gerçekleşmiş olur (Sıgnâkî, 2001, III, s. 1077).

Bu anlattıklarımızın ardından şu noktayı da vurgulamak gerekir ki asıl olan bir unsurun zım-nî bir şekilde ifade edilmesi caiz değildir (Râmuşî, 2009, s. 315). Yani muktezânın zikredilmesi esas olduğu gibi muktezânın de zikredilmesi esastır.

Muktezânın Muktezâyı Ortadan Kaldırmaması

Muktezâyı mahzuftan ayıran en önemli özelliklerinden biri, takdir edildiğinde muktezânın istikrarını sağlaması ve hem zahirde hem de manen muktezâyı değiştirmemesidir. Hanefî usûlcülerin çoğunluğu bu şartı yerine getirmeyen takdiri muktezâ olarak görmemişlerdir. Yani muktezânın takdir edilmesi hâlinde onun varlığını belirleyen muktezânın ortadan kalkmaması gerekir. Zira konumu itibarıyla tâbi olan bir unsur, asıl olan bir unsuru ortadan kaldırmamalıdır. Muktezâ da tâbi olduğundan asıl olan muktezâyı geçersiz hâle getirmemelidir. Bunun detaylarını muktezâ-mahzuf meselesinde ele alacağız.

Muktezânın Şer’î olması

Özellikle Abdulaziz Buhârî’nin ısrarla üzerinde durduğu ve usûlcülerin çoğunun aslında iktizânın delâletini, nassın delâleti ve muktezâ dışında sözde takdir edilen unsurlardan ayıran en önemli özelliği, hukukî/şer’î bir gereklilikten kaynaklanmasıdır. Şer’îlik vurgusunu onların, nassın delâletini tanımlarken dil unsurunu ısrarla vurgulayıp şer’î olmadığını ifade etmelerinden açıkça anlıyoruz.

Muktezânın, Muktezânın Sıhhat Şartı Olarak Gelmesi

Muktezâ, muktezî olan sözün sıhhati için sabit olduğuna göre söylenen sözün gerçekleşmesi mümkün olmadığında, muktezânın varlığından veya iktizânın delâletinden bahsedilemez. Mesela bir adam hanımına “evlen” dese bu söz, niyet olmadan boşanma anlamını barındırmaz. Boşanma gerçekleşse bile adamın kadını başkası ile evlendirme yetkisi olmadığından melfuzun (evlenme emrinin) gerçekleşmesi mümkün değildir. Çünkü muktezâ, sözde zikri geçen/melfuz/muktezânın sıhhatini sağlamak için takdir edilir. Takdirden sonra melfuzun gerçekleşmesi imkânsız olduğuna göre burada muktezâdan ve dolayısıyla da iktizânın delâletinden söz edilemez (Buhârî, 1997, II, s. 355). Başka bir deyişle muktezâ, muktezânın iptali için değil istikrarı için sabit olduğuna göre burada muktezânın varlığı düşünülemez (Bâbertî, 2005, III, s. 346).

Örnekler

İktizanın delâletinin Hanefî usûl eserlerinde en yaygın örneği, bir kişinin, başkasına “benim yerime köleni bin dinara azad et” (أعتق عبدك عني بالف) demesidir. İktizanın delâletinin unsurları bakımından bu söz, tek başına şer’î olarak doğru anlaşılması mümkün olmadığından muktezî, kendisiyle sıhhat kazanacağı ziyadeyi gerektirmesi iktizâ, sonradan eklenen bey’ ziyadesi muktezâ, bey’ ile sabit olan mülkiyet, muktezânın hükmünü oluşturur (Buhârî, 1997, I, s. 118). Kısacası:

- أعتق عبدك عني بالف (sözün kendisi) : Muktezî,
- Ziyadeyi gerektirmesi: İktiza
- Ziyade (bey’): Muktezâ
- Mülkiyet: Muktezânın Hükmü

Bu kelâm, azad etme işleminin sıhhat kazanması için bey’ (satış) işlemini içinde zımnî olarak bulundurmaktadır. Zira azad etme işlemi, ancak mülkiyetin varlığı ile mümkündür. Mülkiyet de bir satın alma işlemi ile elde edildiğine göre cümledeki “bin dinar” karinesinden hareketle burada iktizâen bir satım akdi olduğunu varsayabiliriz. Azad etme işlemi satım akdine bağlı olduğundan satım akdi, muktezî olan azad etmenin şartı olarak konumlanmaktadır. Şart olmasına bağlı olarak da bey’ işleminin, azad etme işlemine tâbi olarak vuku bulduğu noktasını vurgulamak gerekir ki asıl olan azad etme işlemi olup, bey’ tâbi olduğuna göre hükmün gerçekleşmesi hususunda asıl olan muktezînin (azad etme işlemi) şartlarına riayet etmek gerekmektedir. Yani satım işlemi tâbi konumunda olduğundan satım akdinin şartlarına riayet edilmemektedir. Zira kural olarak, bir şey başka bir asla tâbi olduğunda tâbilik vasfının ortaya çıkarılması için o şeyin, aslın şartları çerçevesinde cereyan etmesi gerekir (Bâbertî, 2005, III, s. 345). Böylelikle bu cümlemin hüküm ifade etmesinde tâbi olan satım işleminin değil, asıl/muktezî olan azad etme işleminin şartlarına itibar edilir. Bu nedenle daha önce zikrettiğimiz çocuğun azad etme talebi örneğinde de çocuğun azad etme ehliyeti olmadığı için tasarruf izni verilmiş olsa dahi çocuğun bey’ akdi gerçekleşmez ve buna bağlı olarak azad etme işlemi gerçekleşmez. Zira hukuken velisi tarafından hukuki işlem yapılmasına izin verilse bile çocuğun, zararına olan işlemleri yapma ehliyeti yoktur. Daha önce de üzerinde durduğumuz gibi çocuk, asıl olan muktezînin yani azad etmenin şartlarını barındırmadığından, zımnî olarak ifade edilen ve tâbi olan satım akdi zaten gerçekleşmemekte ve onun gerçekleşmemesi neticesinde azad etme de gerçekleşmemektedir. Dolayısıyla da azad etme ile ilgili şartlar cereyan ettiğinden bey’in şartlarından olan *kabul* şart koşulmaz. Yine bey’ akdi ile sabit olan görme muhayyerliği ve ayıp muhayyerliği de sabit olmaz (Bâbertî, 2005, III, s. 346).

Köleyi bin dinara azad etme örneğinde eğer emri alan kişi açıkça satım akdinden bahsederek “bunu senden bin dirheme aldım ve azad ettim” dese emri veren kişi adına azad etme işlemi gerçekleşmez. Çünkü emri veren, bu sözü söylerken asıl kastı satım akdi değildir. Ak-

sine azad etme hükmünün gerçekleşmesi gereği zorunlu olarak bir satım akdi yapmıştır. Açıkça satım akdi kastedildiğinde satımın kabul gibi şartlarının yerine getirilmesi gerekmektedir. Bu nedenle emri alan kişi, köleyi emredenin kabulünden önce azad ettiğinde kendi adına azad etmiş olur. Şöyle ki, bey' açıkça zikredildiğinde kabulün de açıkça yapılması gerekmektedir. Yoksa kabul şartı yerine gelmeden bey' işlemi gerçekleşmemiş olur ve köleyi emri verene satma işlemi gerçekleşmediğinden köleyi onun adına değil, kendi adına azad etmiş olur (Buhârî, 1997, II, s. 354).

İmam Züfer, kıyas metodunu kullanarak köleyi bin dinar karşılığında azad etme örneğinde kölenin emri alan/memur adına azad edildiğini söylese de Hanefî usûlcülerin çoğu istihsan metoduna başvurarak emri veren/amir adına azad edildiğini söylemişlerdir. Züfer, böyle bir durumda emri verenin, bir başkasının malını kendi adına azad etmeye kalkıştığını ve başkasının malında tasarrufun caiz olmadığını düşünerek bu sonuca varmıştır. Hanefîlere göre ise bu emir, köleyi azad etme ehliyeti olan bir kişi tarafından yine ehliyeti olan bir kişiye verilmiştir. Şartın sağlanması ile söz konusu azad etme talebinin yerine getirilmesi imkân dâhilindedir. Emri veren kişinin sözünün hukuki sıhhat kazanması için de bu şartın yerine getirilmesi gerekir (Buhârî, 1997, II, s. 354). Bu durumda emri veren kişi öncelikle köleyi temlik etmeyi, temlik ettikten sonra azad etmeyi talep etmiş olur. Ardından emri alan kişiyle bir bey' akdi yaptıktan sonra köleye malik olup onu azad etme yetkisini de tekrar karşı tarafa vermiş olur. Bu, bir kişinin bir başkasını vekil kılarak kendi malından zekat vermesini istemesine benzemektedir. Bu işlem nasıl geçerli oluyorsa bahsettiğimiz köle örneğinde de azad etme hükmü gerçekleşmiş olur. Böylece aslında âmir başkasının değil, kendi malında tasarrufta bulunmuş olmaktadır (Buhârî, 1997, II, 355).

Namaz adamak önce tahareti, itikâf adağında bulunmak orucu, bir araziye ekip biçmek için kiralamak, sulamayı gerektirir. İşte yukarıda anlattığımız köle örneğinde de bunlara benzer bir şekilde birinden köle azad etme talebinde bulunmak, öncelikle bin dirheme temlik etmeyi sonra köleyi azad etmeyi gerektirir. Emri alan kişinin de karşılık vermesi, köleyi emri verene bin dirheme satıp sonra onun adına vekâleten azad etmesi anlamına gelir. Böylece bin dirheme köleye malik olmak, azad etme işleminin içinde zımnî olarak gerçekleşmiş olur. Sanki taraflar önce kendi aralarında bey' akdi yapmış, sonradan emri veren kişi köleyi azad etmiş gibi olur (Buhârî, 1997, II, s. 354).

Hiz. Peygamberin "Köle olan yakın akrabayı satın almak, onu azad etmektir" hadisinde "azad etme" fiili, muktezâ vasıtasıyla "satın alma"ya bağlanmıştır. Hadisin sahih bir şekilde hüküm ifade etmesini sağlayan muktezâsı mülkiyettir. Yakın akrabayı satın almak, onu azad etmeyi zorunlu kılan bir durum olduğundan "milk" muktezâsı vasıtasıyla "azad etme" eylemi "satın alma" ya izafe edilerek anlam açısından sıhhat kazanmıştır (Buhârî, 1997, I, s. 119; Bâbertî, 2005, III, s. 340). Bu da şu şekilde olmaktadır: "Satın alma" işlemi "mülkiyeti", "mülkiyet" de "azad etme" sonucunu doğurur. Hadisten çıkarılan "yakın akrabaya malik olmak onu

azad etmeyi gerektirir” kuralı, “milk”in burada muktezâ olmasını sağlayarak, satım akdinin de mülkiyet doğurması nedeniyle akrabayı satın almak, doğrudan azad etme hükmü ile neticelenmektedir. Yani burada aslında akrabanın azad olmasını sağlayan satım akdi değil, mülkiyettir. Burada muktezâ yani mülkiyet olmasaydı “azad etmek”, “satın alma”ya bağlanamazdı (Buhârî, 1997, I, s. 119). Zira normal şartlarda bir kölenin satın alınması, onun doğrudan azad edilmesi sonucunu doğurmaz. Yakın akrabayı satın almanın onun azad edilmesi ile neticelenmesi için zorunlu olarak gelen “milk” muktezâsıyla hadisin manası sıhhat kazanmıştır. Yani muktezâ olan “mülkiyet” hükmü, nas olan “azad etme”ye takaddüm ederek, nassın ifade ettiği “yakın akrabayı satın almanın onu azad etmeyle eşdeğer olması” anlamını geçerli hâle getirmektedir. Çünkü nas, “mülkiyet”i (muktezâyı) sahih bir anlam kazanmak için bizzat gerektirmiştir. Burada mülkiyet, satın almanın hükmü olur ve böylelikle muktezâ ile sabit olan hüküm, nazmın bizatihi kendisi ile sabit olmuş olur (Bâbertî, 2005, III, s. 340).

Muktezâ – Mahzuf Meselesi ve Nassın Manasına Yansımaları

İlk dönem Hanefî usûlcüleri, kelimada lafzen bulunmayıp kelamın doğru anlaşılması için gerekli olan tüm takdirleri muktezâ olarak değerlendirmişlerdir. Ancak daha sonra delâletin uygulama alanı olan fûru meselelerine yansımaları düşünüldüğünde bir takım problemlerle karşılaşmışlardır. Bunlardan en önemlisi bu takdirlerin kimi yerde umûmiyet kimi yerde hususiyet ifade etmesiydi. Bunun üzerine Pezdevî, Serahsî ve onların takipçileri umûm ifade edenlerle husus ifade edenleri birbirinden ayırmak için bir takım çabalara girişmişler ve muktekaddimîn âlimlerinin iktizânın delâleti bağlamında verdikleri birçok örneği bu çerçevenin dışına çıkarmışlardır. Pezdevî’nin en önemli şârihlerinden Buhârî, farklı yaklaşım tarzlarından hareketle bahsi geçen takdirlerin üç grupta değerlendirildiğini şu şekilde izah etmeye çalışmıştır:

Hanefî usûl âlimlerinin çoğu Şâfiî ve Mutezile âlimlerinin tamamı, sözün doğruluğu için içeriğinde gizli olan manayı üç kısma ayırmıştır (Buhârî, 1997, I, s. 120). Bu kısımların tamamını muktezâ diye adlandırarak muktezâyı, söylenmiş olan sözün doğruluğu için söylenmemiş sözü söylenmiş gibi kabul etmektir, şeklinde tanımlamışlardır. İktizanın delâletini ilk kez tarif eden Debûsî bu tanımlı yapmıştır (Buhârî, 1997, I, s. 120; Bâbertî, 2005, I, s. 259). Bu üç kısım şöyledir;

- “Ümmetimden hata kaldırılmıştır” hadisinde olduğu gibi sözü söyleyenin sözünün doğruluğu için zorunlu olan mana.
- «واسأل القرية» ayetinde olduğu gibi sözün aklen doğruluk kazanması için zorunlu olan mana.
- اعتق عبدك عني بألف örneğinde olduğu gibi sözün şer’î olarak sahih bir anlam kazanması için zorunlu olan mana.

Şâfiî'nin de aralarında bulunduğu bazı âlimler bu üç türün muktezâ olduğunu söyleyerek bunlarda umûmun caiz olduğunu söylemişlerdir. Debûsî'nin de aralarında bulunduğu bazıları ise hiçbirinde umûmun caiz olmadığını söylemiştir. Pezdevî, Serahsî, Semerkandî, Lâmişî ve Ebu'l-Yüsr Pezdevî, sadece şer'î olarak kelâmın sıhhat kazanmasını sağlayan son kısmı muktezâ olarak tanımlamış ve geriye kalanları tek çatı altında toplayıp mahzûf veya muzmar olarak adlandırmışlardır. Bunun yanı sıra mahzûfun umûmîlik ifade edebileceğini muktezânın umûm ifade etmediğini savunmuşlardır. Ebu'l Yüsr muktezânın umûmî olmadığını söylese de burada onlardan ayrılarak mahzûfun da umûm ifade etmediğini söylemiştir (Buhârî, 1997, I, s. 120; Bâbertî, 2005, I, s. 260).

Kenkûhî ise Şâfiî'nin usûl eserine şerh olarak yazdığı *Umdetu'l-Havâşî* eserinde iktizânın delâletini doğru bir şekilde anlayabilmemiz için üç kavramın sınırlarını bilmemiz gerektiğini belirtmektedir. Bu üç kavram, gayr-ı mantuk olma noktasında benzerlik taşısa da kapsamı açısından farklılık arz etmektedir. Bunların ilki mukadder kavramıdır. Kelâmın şer'an, aklen ve dil bakımından doğru anlaşılması için gereklidir. İkinci kavram olan mahzûf, kelâmın doğru anlaşılması için yalnızca dil bakımından gereklidir. Sonuncusu olan muktezâ ise kelâmın akıl ve şeriat bakımından doğru anlaşılması için gerekli olanıdır. Bu ayırıma göre mukadder, hem mahzûf ve hem de muktezâyı içine alırken, muktezâ ve mahzûf kesin sınırlarla birbirinden ayrılmaktadır (Kenkuhî, 1982, s. 110).

Pezdevî, kendisinden önceki usûlcülerin muktezâ çerçevesinde zikrettikleri fûru örneklerini incelediğinde bazılarında umûmîyet olduğunu bazılarında da olmadığını fark etmiş ve umûm ifade edenleri mahzûf, umûm ifade etmeyenleri muktezâ şeklinde niteleyerek problemi çözmeye çalışmıştır. Bunları birbirinden ayırmak için de bir takım alametler olduğunu belirtmiştir. Mesela ona göre iktizânın delâleti için en çok örnek verilen «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ» ayetindeki «أهل» muktezâ değildir. İzmar/hazif kabilindendir. Aynı şekilde «اخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ» ayetinde «من قومه» şeklindeki takdir muktezâ değil, mahzûfun örneğidir.

Usûlcüler her ne kadar muktezâ ile mahzûfu birbirinden ayırmaya çalışsalar da bunları birbirinden ayırt etmenin dinleyici açısından zor olduğunu farkında olmuşlardır. Hatta Pezdevî, Buhârî, Sığnâkî, Habbâzî gibi bazıları bunu eserlerinde açıkça dile getirmekle beraber yine de bu iki türü birbirinden ayırmanın yöntemlerini belirleme çabalarını sürdürmüşlerdir. Bu bağlamda muktezânın en çok vurguladıkları alameti, zikredilen sözün kendisiyle sahih bir anlam kazanması ve kapsamı dâhilindeki hükmü ifade etmesi, ilga etmemesidir. Yani takdir edildiğinde sözün, kastedilen manaya uygunluk kazanması gerekir. Ayrıca muktezâ, açıkça söylendiğinde kelâmın zâhirinin ve irabının değişmemesi, önceki hâli gibi kalması ve manasında da bir değişiklik olmaması gerekir (Buhârî, 1997, I, s. 121; Bâbertî, 2005, I, s. 261).

Aksine mahzûfun takdir edilmesi durumunda ise kelâmın zâhiri ve irabında değişiklik meydana gelir. «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ» ayetinde olduğu gibi «أهل القرية» şeklinde bir takdir yapıldığında kelâmın irabı değişmektedir (Buhârî, 1997, I, s. 121). Buna göre «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ» ayeti muktezâ-

nın örneği değildir. Burada “ehil/halk” kelimesi cümlede kısa/öz bir anlatım metodu izlenerek hazfedilmiştir. «أهل» açıkça zikredildiğinde köye izafe edilen soru sorulma işi köyden halka geçmiş olur. Bu da kelâmın değişmesi anlamına gelmektedir (Bâbertî, 2005, III, s. 262). Yani “ehil” açıkça zikredildiğinde “köy” kelimesi meful olmaktan çıkıp muzaf-ı ileyh konumuna intikal etmektedir. Böyle olunca kendisine soru sorulma işi izafe edilen köy değil “ehil/halk” olmaktadır (Bâbertî, 2005, III, s. 357).

Muktezâ, açıkça söylendiğinde muktezâ olan söz, muktezânın açıklanmasından önce olduğu gibi mana açısından da önceki niteliğini sürdürmelidir. Mahzuf ise zikredildiğinde söylenmiş olana zahirde izafe edilen hüküm değişmektedir (Sıgnâkî, 2001, I, s. 276). Ayette soru sormak köye izafe edildiği halde köyün kendisini oluşturan dağ, taş, duvarlar vs. unsurlarına soru sorulması mümkün olmadığından bu hüküm gerçekleşmemektedir. Dolayısıyla burada soru sorulmaya kabil bir takdir gerekir ki bunun da köy ehli olduğu açıktır. Böylece “ehil” kelimesi açıkça söylendiğinde köye izafe edilen sual, ehil’e intikal eder. Yani ehil kelimesi açıkça zikredildiğinde kelâmın manası önceki durumundan farklı bir hal almaktadır. Soru sorulanın köyün kendisi olmadığı halkı olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Kelâmın hükmü, önceki zahir durumundan değiştiğine göre bunun muktezâ olması imkânsızlaşmakta ve mahzuf olduğu ortaya çıkmaktadır (Sıgnâkî, 2001, I, s. 277).

Daha önce de zikrettiğimiz gibi Debûsî, muktezâ-mahzuf gibi bir ayırımı gitmediğinden bu örneği muktezâ olarak zikretmiştir. Fakat bu örnek için yaptığı açıklama iktizânın delâleti şeklinde yorumlanmaya elverişli bir örnek olabileceği hususunda zihinde bir takım soru işaretleri oluşturmaktadır. Ona göre dil anlamı açısından sual, tebyîn amacıyla gelmektedir. Bu nedenle ayetin anlam ifade edebilmesi için sual sorulacak olan varlığın beyan ehlinde olması gerekmektedir. Dolayısıyla sorunun sorulabilmesi için köyden önce bir grup insanın varlığı zorunlu hale gelmekte ve bu da iktizânın delâleti ile olmaktadır (Debûsî, 2001, s. 136; Buhârî, 1997, II, s. 361). Onun bu açıklamayı yaparken yürüttüğü mantık Pezdevî ve takipçilerinin iktizânın delâletine verdikleri örneklerdeki açıklamalarla da örtüştüğü gibi onların bu ayeti mahzufa örnek verirken sergiledikleri tavırdan tamamen farklıdır.

Mahzufun takdir edilmesi ile bazen sözün hâli ve irabında bir değişiklik olmasa bile manasının değişmesinden dolayı söz, kastedilene uygunluk taşımayabilir. Bunun bir örneğini de şöyle verebiliriz: Bir köle, efendisinden habersiz evlenir ve efendisi bunu sonradan duyduğunda ona, “onu boşa” derse, bunu demesi, iktizâen evliliğe cevaz verdiği anlamına gelmez. Her ne kadar söylediği doğru olup kelâmın zâhirinde bir değişiklik olmasa da kastedilene uygunluk taşımamaktadır. Çünkü kölenin evlenerek efendisine karşı çıkması durumu, efendisinin asıl amacının akdi tamamen reddetmek olduğunu göstermektedir. Yani efendinin “boşa” kelimesini kullanması nikâhın baştan varlığını kabul edip de sonradan boşanmasını istemesi anlamına gelmemektedir. Zaten köle efendisinin velayeti altında olduğundan akdi kendi başına yapamaz. Bu durumda efendinin “onu boşa” cümlesi her ne kadar sahih bir emir olsa

ve zâhirinde bir değişiklik olmasa da kastedilene tam olarak uygunluk taşımamaktadır. Zira aslı itibariyle bir nikâh gerçekleşmediğinden boşamanın gerçekleşmesi de düşünlülemez. Efendinin evliliğe cevaz verdiği varsayılsaydı bile “onu boşâ” demesi yine kastedilene uygun olmazdı. Bu durumda köleye boşama emri vermiş olurdu ki bu da efendinin velayetinde olan bir şey değildir. Bu şekilde efendinin verdiği emrin hiçbir anlamı kalmaz (Buhârî, 1997, I, s. 121). Zira efendi, nikâha icazet verdikten sonra köleyi boşatma yetkisine sahip değildir. İcazet vermeden önce ayırma hakkına sahip olup bu emri vermesi mümkündür fakat nikâha icazet verdikten sonra bu hak ortadan kalkmaktadır. Bu nedenlerden ötürü burada iktizânın delâletinden bahsetmek mümkün değildir. Bunun aksi olarak şu örnek verilebilir: Fuzulî’nin köleyi evlendirmesi sonucu efendiye haber gelseydi ve efendisi “onu boşâ” deseydi iktizâen izin vermiş gibi olur ve nikâh gerçekleşmiş olurdu. Burada “boşâ” sözü, konuşanın kastına uygun düşmekte, gerçek anlamda bir boşama emri verilmektedir (Buhârî, 1997, I, s. 121).

Muktezânın kelâmı hem dil bakımından hem mana bakımından değiştirmemesine de şu örneği verebiliriz. Allah’ın «و تحرير رقبة» ayeti ile köle azad etmeyi emretmesidir. Ayet, emir manasında “mülkiyetinizde bulunan bir köleyi azad edin” şeklinde takdir edilir. Bu ayette köle azad etmenin muktezâsı bir köleye malik olmaktır. Çünkü hür birini veya başkasının mülkiyetinde bulunan bir köleyi azad etmek mümkün değildir. Dolayısıyla köle azad etmek için önce köleye malik olmak gerekir. Sonuç olarak ayet şöyle takdir edilir: “تحرير رقبة مملوكة له”. Burada mülkiyet muktezâsı zikredildiğinde kelâmın mucibinde herhangi bir değişiklik olmaksızın kastedilen manaya yani kefaretin vücubuna uygunluğu devam etmektedir (Buhârî, 1997, I, s. 122).

Buhârî’ye göre muktezâ ve mahzuf arasındaki en önemli fark, mahzufun dil gerekleri sonucu takdir edilmesi, muktezânın ise şer’in gerektirmesi ile takdir edilmesidir (Buhârî, 1997, II, s. 362). Daha önce de bahsi geçtiği üzere iktizâ ile sabit olan hükmün şer’in bizzat gerektirmesi ve mahzufun ise zikredildiğinde sözün dil bakımından müteallakının ondan koparak takdir edilen şeye intikal etmesi, mahzufun dil ile ilgili olduğunu ve muktezânın şer’î öncül olduğunu ispatlar nitelikte delillerdir.

Buna göre muktezâ, şer’an var sayılırken; mahzuf, dil bakımından var sayıldığı hâlde kelâmı kısaltmak için cümleden düşürülen şeydir. Dil bakımından zikredilmiş olan unsurdan hiçbir farkı yoktur. Serahsî (1954)’ye göre hazif kelimada ihtisar amacıyla yapılır ve kelâmın geriye kalanında hafzedilen unsura işaret eden bir takım deliller bulunur (I, s. 251). Dolayısıyla hazif durumunda dinleyici, yapılması gereken takdir konusunda herhangi bir kafa karışıklığı yaşamadan kolayca bu unsuru bilebilir. Sözden düşürülen takdirin mana bakımından anlaşılmasında şüphe olmayan yerlerde hazif olması caizdir. Bu bağlamda “köye sor” örneği zikredilebilir. Burada da mana bakımından sorunun köye değil de köyün içinde yaşayan insanlara sorulduğunda aklen şüphe olmadığına göre hazif olması mümkündür. Ancak mana bakımından kesinlik taşımayıp şüpheli olan yerlerde bir hazif takdir etmek caiz değildir (Sığnâkî, 2001, III, s. 1082).

Mahzufun dil bakımından aslında kelimada mevcut olanla aynı olmasına şöyle bir örnek verilebilir: Mesela birine “vur” demekle “vurma fiilini yap” demek arasında dil açısından hiçbir fark yoktur. Ya da “falanın bana dokuz yüz lira borcu var” demek ile “bin liradan yüz lira eksik borcu var” demek arasında fark yoktur. Sadece dil açısından birinde kısaltma vardır (Sıġnâkî, 2001, I, s. 273).

Bir başka ayırıcı özellik şudur ki, mahzuf umûmî anlam ifade edebilirken muktezâ umûmî olamaz. İhtisar nasıl dilin özelliği ise umûmilik de dilin özelliğidir. Bu nedenle dil bakımından var sayılan bir unsurun umûmî olmasında herhangi bir beis yoktur. Umûma delâlet eden bir karine olduğu zaman umûm ifade etmeye yatkındır. Mesela bir adam üç talaka niyet ederek hanımına “kendini boşa” derse niyet ettiği yönde hüküm gerçekleşir (Sıġnâkî, 2001, I, s. 273). Çünkü dil bakımından burada masdar sabit sayılır. Emir, istikbal manasına geldiğinden geleceğe yönelik olarak bildirilen talebin sayısı tek olabileceği gibi birden fazla da olabilir. Uzunca ifade edildiğinde “senden kendini boşamanı talep ediyorum” şeklinde olur ve masdar zikredilmiş olur. Bu nedenle muhtasar olan emir cümlesinde de aynı şekilde masdar varmış gibi kabul edilir ve uzun cümlenin amel etmesi gibi amel eder. Masdar dil bakımından zikredilmiş olanla aynı olunca az veya çok herhangi bir miktara delâlet etmesi mümkündür (Sıġnâkî, 2001, III, s. 1088).

Aksine iktizâ, şeriate bağlı olarak zaruret dolayısıyla sabit olmaktadır. Ölü etinin yenmesi gibi şer’î ve zarurî bir hüküm olduğundan zaruret miktarı takdir edilerek zaruret miktarını aşamaz. Zira zaruret hali nadir bir durum olduğundan zaruret miktarınca takdir edilen bir şeyin umûmilik ifade etmesi mümkün değildir (Sıġnâkî, 2001, III, s. 1084; Bâbertî, 2005, III, s. 358). Mesela, bir kişi hanımına üç talaka niyet ederek “seni boşadım” dediğinde bu siga, dil anlamı itibarıyla daha önce olmuş bir şeyi haber verme anlamı taşıdığından yalan yerine geçer. Bu tıpkı bir kişinin vurma eylemini gerçekleştirmediği hâlde “vurdum” demesi gibi yalan olur. Dil açısından böyle olduğu hâlde bu cümlenin şer’an doğruluk kazanması için zarurî olarak talak gerçekleşmiş olur. Bu da tek bir talak ile sağlanarak daha fazla takdire gitmeden yalanın bertaraf edilmesi için zarurî olan miktarda takdir edilir ve niyet yok sayılır. Zira niyete mantuk mahallinde itibar edildiğinden kelâmın sıhhati için zarurî ve zımnî olan hükümlerde niyet dikkate alınmaz. Mantuk mahallinde olmadığı, yani açıkça zikredilmediği için Hanefîler burada üç talak şeklindeki niyeti yok sayıp talakı zaruret miktarında takdir ederek fazlasını kabul etmemektedir (Bâbertî, 2005, III, s. 343).

Diğer bir fark da şudur: Takdir edilen şey, zikredilenin aslı olduğunda iktizânın delâletinden bahsedilemez. Böyle bir şey yapılırsa asıl olan tâbî, tâbî olan da asıl konumuna getirilmiş olur. Bu da kaidelere aykırı olduğundan isabetli değildir (Sıġnâkî, 2001, III, s. 1075). Bu nedenle de «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ» ayetinde «أهل» muktezâ değil, mahzuftur. Eğer muktezâ olsaydı kendisine soru sorulan, “halk” yerine “köy” olurdu. Zira iktizâda muktezânın yani zikredilenin asıl olması ve nassın hükmünün de asla izafe edilmesi gerekir. Halbuki bu ayette kendisine

soru sorulan köy değil köy halkıdır. Köy de kendisine soru sorulmaya elverişli olmadığına göre “ehil” kelimesinin açıkça zikredilmesi veya hafzedilmesi önemli değildir (Sıgnâkî, 2001, I, s. 273). Zikredilmese bile manası açıktır. “Ehil” kelimesi mahzuf olduğundan “soru sormak”, “köy” kelimesine doğrudan izafe edilmiştir. Bu hazif, gramatik olarak muzafın düşürülüp yerine muzaf-ı ileyhin getirilmesiyle yapılmaktadır. İktizanın delâletinde muktezâ ile muktezâ arasından asıl-tâbi ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda “ehil”in köye nispetle asıl olduğu ortada olduğuna göre muktezâ olması düşünülemez. Ehil’i tâbi şeklinde konumlandırmak mümkün olmadığına göre ancak mahzuf olabilir.

Hazif konusunda mahzuf asıl iken iktizânın delâletinde muktezânın tâbi olması nedeniyle iki tür birbirinden tamamen farklıdır. Muktezâ, zikredilenin sıhhati ve kastedilene uygun hâle gelmesi için sabit olur. Yani kastedilen hükme uygun olan şey de takdir edilmiş muktezâ değil, kelâmda zikri geçen muktezâdır. Hazifte ise kastedilen hükmü ifade eden şey, zikredilen değil mahzufur. “وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ” cümlesinde «أهل» mahzuf olup asıl kastedilen hükme (soru sorulmaya) uygun olan unsurdur. Bu ayet muktezânın örneği olsaydı soru sorulan köy halkı değil bilakis köyün kendisi olurdu ki bunun realiteye aykırı olduğu açıktır. Köy halkı ister zikredilsin ister zikredilmesin hükmün ona taalluk ettiği ortadadır. Bu nedenle bunu mahzuf olarak görmek daha uygundur. Ümmetten hata ve unutmanın kaldırılması ile ilgili hadiste de aynı şekilde kastedilen şey yani kaldırılan şey hatanın ve unutmanın kendisi değil, hafzedilmiş olan “hüküm”dür. Aynı şekilde bu hadis de muktezânın örneği olsaydı kelimada zikri geçen hata ve nisyan asıl olur ve kaldırılmış olurdu. Fakat mahzufun örneği olduğundan asıl hükme konu olan şey, kelimada zikri geçmeyen “hüküm”dür (Serahsî, 1954, I, s. 252). Zira iktizânın delâletinde nassın kastına uygun olan zikri geçen muktezâ iken, hazifte nassın kastına uygun olan unsur kelimadan düşürülen mahzufur. Yine bu örnek üzerinden gidecek olursak, nassın kasdı olan soru sorulmaya ve kendisine haber verilmeye elverişli olan şey, zikri geçen köy değil kelimadan düşürülen “ehil”dir (Sıgnâkî, 2001, I, s. 275). Köle azad etme örneği ile karşılaştıracak olursak orada da kelamın kasdının köleyi azad etmek olduğunu ve bunun kelimada zikri geçen unsur/muktezâ olduğunu görürüz. Bu örnekte muktezâ yalnızca muktezânın gerçekleşmesi için zımnî olarak gelmekte ve mahzuftan çok farklıdır. Kısacası hazif meselesinde mahzuf olan unsur kelimada asıl konumunda iken iktizânın delâletinde muktezâ tâbi konumdadır.

Muktezânın Umûmîliği

Debûsî’ye göre aslı itibariyle muktezâ, nassta mevcut olmadığından, sırf kelamın sıhhat kazanması için zaruret gereği sabit olduğundan sadece zarureti giderecek kadar takdir edilir. Kelamın sıhhati sağlandıktan sonra geriye kalan kısım asıl hali olan söylenmemiş/gayr-i mezkur olarak kalır. Çünkü muktezâ, sözü işiten kişinin zikredilmiş olan mukteziyi doğru bir şekilde anlaması için muktezâyâ ihtiyaç duymasından dolayı sabit olmaktadır. Kural gereği

ihtiyaç dolayısıyla sabit olan bir şey o ihtiyaç miktarında takdir edilir. Bu nedenle de umûmîyet ifade etmez (Debûsî, 2001, s. 136). Buhârî, bu hususu; umûm, lafızların zorunlu olarak çıkan manalarında değil, lafızların bizzat kendilerinde cereyan eden bir durum olarak açıklar.

Şâfiî'ye göre ise muktezânın umûm manasında kullanılması caizdir. Çünkü ona göre muktezâ nas hükmünde olduğundan onunla sabit olan hüküm de nasla sabit olan hüküm olur. Nasta hükmün umûmiliği caiz olduğuna göre nassın yerine geçen muktezâda da caiz olur (Buhârî, 1997, II, s. 352; Bâbertî, 2005, III, s. 342).

Hanefî usûlcüler Şâfiî'nin bu görüşünü kabul etmeyerek muktezânın umûmiliğini reddetmişlerdir. Umûmilik ancak nazımda meydana geldiğinden ve muktezâ da hakikati itibarıyla nazım olmadığından burada umûmilik söz konusu olmamaktadır. Bunun dışında muktezânın, ihtiyaç ve zaruret durumunda bir hüküm ifade etmek üzere sabit olması onun umûmî olmasına mani olmaktadır. Zaruretle sabit olan hükümler zaruret miktarınca sabit olduğundan, bu hükümlerin umûmleştirilmesi düşünülemez. Hatta nas, muktezâ olmadan hüküm ifade ediliyorsa hem şeriat hem dil açısından muktezâyı başvurmak gerekmemektedir. Zaruret nedeniyle sabit olan hükmün yalnızca o durum için geçerliliğini ihtiyaç durumunda ölü etinin yenmesinin ancak hayatta kalabilecek miktarda mübah olması meselesinde açıkça görebiliriz (Buhârî, 1997, II, s. 352). Doyana kadar yemek ve depolamak gibi zaruret dışında kalan durumlarda mübah değildir. Dolayısıyla meyte etinin yenmesinin mübah olması hükmünün umûmilik ifade ettiği söylenemez.

Şâfiî'ye göre muktezâ umûmî olduğu için tahsis edilebilir. Bunun örneği, bir kişi hususi bir yiyeceği kastedip "yersem kölem azad olsun" bir içeceği kastedip "içersem kölem azad olsun" derse niyeti sahihtir. Ona göre "yersem" sözü iktizâen bir yiyeceğin varlığını gerektirir. Bu yiyeceğin iktizâen varlığı onu, zikri geçen/mansus aleyh konumuna getirir. Sanki o kişi "yemek yersem..." demiş gibi olur. Zikredilmiş konumunda olan bir unsur umûmilik özelliği taşıdığından, tahsis edilme ihtimali de vardır. Dolayısıyla ona göre muktezâ niyet ile tahsis edilebilir (Sıgnâkî, 2001, III, s. 1081). Ancak bu görüşü karşısında Hanefîlere göre muktezâ umûmî değildir. Umûmî olmayan bir şeyin tahsisi de batıl olduğuna göre burada tahsisten bahsetmek isabetli değildir (Habbâzî, 1983, s. 159).

Hanefî usûlcülere göre muktezâ umûmî olmadığı için bir adam üç talak niyetiyle hanımına "sen boşsun (enti tâlik)" dese niyeti batıldır. Burada "tâlik" lafzı kadının sıfatıdır. Cümle ihbar bildirdiğinden bu sıfatın gerçekleşmesi için öncesinde iktizâen boşanmanın gerçekleşmiş olması gerekir (Sıgnâkî, 2001, III, s. 1084). Aksi takdirde bir insana hasta olmadığı hâlde "sen hastasın" diye nitelendirmek nasıl yalan yerine geçiyorsa "sen boşsun" diyen adamın sözü de dil bakımından yalan olur (Sıgnâkî, 2001, III, s. 1085). Sözü şer'î açıdan geçerlilik kazanması iktizânın delâleti ile mümkün olmaktadır. Boşanma muktezâsı bu söze sıhhat kazandırmak için zaruri olarak sabit olduğuna göre zaruret miktarınca takdir edilir. Bu zaruret de tek bir talak ile giderilir. Bu şekilde üç talak niyeti geçersiz olur (Sıgnâkî, 2001, III, s. 1085).

Bütün bu anlattıklarımızdan sonra şu noktayı vurgulamak gerekir ki, her ne kadar Hanefî usûl-cüler muktezânın umûmî olmadığını ısrarla savunsa da umûma delâlet eden bir karine olduğu zaman umûmiyetin mümkün olduğu hususunda görüş birliğinde bulunmuşlardır. Örneğin, bir kişi bir gruba “kölelerinizi benim yerime bin dirheme azad edin” derse bu âmm bir lafızdır ve sanki “kölelerinizi satın” demiş gibi umûmiyet ifade eder (Bâbertî, 2005, III, s. 343).

Hükmü

Debûsî ve Pezdevî'ye göre muktezânın hükmü nassa izafe edilmelidir. Zira muktezâyı nassın kendisi gerektirdiğinden muktezâ, hükmü ile beraber nassın hükmü olmaktadır. Şöyle ki muktezânın hükmü muktezâyâ, muktezâ da nas olan muktezâyîye tâbi olduğundan hem muktezâ hem de hükmü nassa dayanmaktadır. Babanın satın alınması meselesinde bunu tahlil edecek olursak, babanın satın alınması hükmen onu azad etmektir. Satın almak doğrudan azad etme hükmünü doğurmasa da nassa ziyade olan mülkiyet vasıtasıyla bunu yapmaktadır. Mülkiyet, satın almanın sonucu ve azad etme de mülkiyetin sonucu olduğuna göre hem mülkiyet hem de azad etme, satın almanın hükmünü oluşturmaktadır (Debûsî, 2001, s. 136; Buhârî, 1997, II, s. 351).

Buhârî'ye göre muktezânın hükmü, hakiki manada nassın hükmü olmayıp nassın iktizâsının hükmü olur. Bu hüküm, nassın sahih bir anlam kazanması kendisine bağlı olduğu için de nassın şartıdır (Buhârî, 1997, II, s. 351). Hakiki olarak zikredilmeyip, zikredilmiş olanın sıhhati için sabit olmaktadır (Sıgnâkî, 2001, III, s. 1074). «أعتق عبدك عني بألف» cümlesinden satım akdi, kelâmın iktizâsıyla sabit olmaktadır ve böylece kelâmın hükmü olur. Ancak bu satım hükmü, kelâmın asıl maksadı olan azad etme hükmünün sıhhat kazanması için sabit olduğundan aynı zamanda onun sıhhat şartı olur. Böylece muktezâ ile sabit olan hüküm, kıyasla istinbat edilen manasından farklı olarak nassın bizzat sigası ve ibâresiyle sabit hüküm düzeyinde olur (Buhârî, 1997, II, s. 351).

Mûlahaza ettiğimiz kadarıyla Hanefî usûlcüler, aslında muktezâyı tam olarak nassla aynı düzeyde görmemektedir. Yalnızca kıyastan üstün olması açısından nas düzeyinde görmektedir. Bunu da muktezânın, nassın diğer delâlet türleri ile tearuz etmesi durumunda en son amel edilen delâlet türü olarak belirlemelerinden anlıyoruz. Her ne kadar muktezâ nassın zahiri ile sabit olmasa da kıyas deliline nazaran dolaylı yollarla da olsa nassla sabittir. Şâfiî ise her ne olursa olsun nassla sabit olduğu için bu delâlet türünün zikri geçen nassla tam olarak aynı düzeyde olduğunu ve bu nedenle de mezkurun umûmî olabildiği gibi ona benzeyen muktezânın da umûmî olduğunu düşünmektedir. Hanefiler, iktizânın delâletinde zikredilmemiş olan muktezânın değil de zikri geçen muktezânın şartlarına itibar edilmesi esasına dayanarak, Şâfiî'nin bu görüşünü reddetmişlerdir. Zira onlara göre eğer muktezâ zikredilen nassla tam olarak aynı düzeyde olsaydı kendi şartlarıyla hükmedilirdi. Söz gelimi azad etme örneğinde bey', azad etme ile aynı düzeyde olsaydı icab, kabul ve muhayyerlikler gibi

satım akdinin şartları gerekli olurdu. Bey'in şartlarından olan kabul şartı yerine getirilmediğine göre bey' batıl olurdu ve dolayısıyla köle, amirin mülkiyetine girmediğinden emreden kişinin azad etme işlemi de batıl olmuş olurdu. Ancak tâbîlik vasfı muktezânın şartlarının cereyan etmesini engellemektedir. Usûlcülerin ısrarla üzerinde durduğu gibi burada yalnızca zikredilmiş olan azad etmenin şartları cereyan etmektedir. Bu anlattıklarımızdan açığa çıkmaktadır ki, Hanefîlere göre Şâfiî'nin görüşünün aksine muktezâ, ihtiyaç durumu dışında nasta zikri açıkça geçen/mansus ile aynı değildir.

Kaynakça

- Bâberti, E. (2005). *Takrîrü'l-usûl li-Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye.
- Buhârî, A. (1997). *Keşfu'l-Esrâr an Usûl-i Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Debûsî, U. (2001). *Takvîmü'l-Edille fi Usûli'l*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Ferfur, V. (1999). *el-Müzheb fi Usûli'l-Mezheb ale'l-Müntehab*. Dimaşk: Mektebetu Dâri'l-Ferfur.
- Habbâzî, Ö. (1983). *el-Muğnî fi usûli'l-fikh*. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ.
- Kenkuhî, F. (1982). *Umdetü'l-Havâşî Şerh-u Usûli's-Şâfi*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî.
- Nesefî, H. (t.y.). *Keşfü'l-Esrâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Nesefî, H. (2003). *Şerhu Hafızüddin en-Nesefî li Kitâbi'l-Müntehab fi Usûli'l-Mezheb*. İstanbul: [y.y.].
- Pezdevî, A. (1997). *Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*. *Keşfü'l-Esrâr* içinde. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Râmuşî, A. (2009). *Kitabu'l-Fevâid ala Usûli'l-Pezdevî*. (Yayımlanmamış doktora tezi) Mekke: Ümmü'l-Kura Üniversitesi.
- Semerkindî, E. (1987). *Mizânü'l-Usûl fi Netaici'l-Ukul fi Usûli'l-Fikh*. Bağdad: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'd-Diniyye.
- Serahsî, E. (1954). *Usûlü's-Serahsî*. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî.
- Sıgnâkî, H. (2001). *el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd.

İŞLETME

Sağlık Yönetimi Bölümü Okuyan Öğrencilerin Memnuniyet Düzeylerini Belirlemeye Yönelik Bir Araştırma

Hülya Diğer, * Melek Terzi, ** Bahar Önal***

Öz: Küreselleşen Dünya’da rekabet edilebilirlik, uluslararası boyutta taşıdığı önem kadar ulusal boyutta da ciddi bir yer edinmiştir. Bu durum, ülke içerisindeki kurumlarında birbirleri ile rekabet etmelerini kaçınılmaz kılmıştır. Yükseköğrenim kurumlarında rekabet geliştirme çalışmalarının en önemli göstergelerinden biri ise, eğitim hizmetlerinden yararlanan öğrencilerin memnuniyet düzeylerinin değerlendirilmesidir. Bu çalışma sağlık yönetimi bölümü öğrencilerinin memnuniyet düzeylerini etkileyen faktörleri incelemek amacıyla ileriye dönük araştırmanın birinci basamak verilerine temel oluşturmaktadır. Araştırmanın evrenini, 2015-2016 eğitim-öğretim yılında sağlık yönetimi bölümünde lisans eğitimi alan Afyon Kocatepe Üniversitesi, Hacettepe Üniversitesi, Marmara Üniversitesi ve Bilim Üniversitesi öğrencileri oluşturmaktadır. Araştırmada anket yöntemi kullanılmış olup, 155 öğrenci ile yapılmıştır. Araştırmada öğrencilere uygulanan anket ile Türkiye’de sağlık yönetimi bölümünde lisans eğitimi sürdürmekte olan öğrencilerin, memnuniyet düzeyleri saptanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sağlık Yönetimi Eğitimi, Bölüm Memnuniyeti, Öğrenci

Giriş

Bir eğitim kurumun tercih edilme önceliği, o kurumun kalitesini göstermektedir. Öğrencilerin fakültede okutulan dersler ve mesleki yönelimleri ile ilgili görüşleri eğitimde kalite düzeyinin belirlenmesi açısından önem taşımaktadır. Öğrencilerin büyük bir bölümü üniversiteye başlarken bölüm tercihini bilinçli bir şekilde yapmaktadır. Yani, üniversite eğilimlerine büyük beklentilerle başlamaktadırlar. Dönem sonunda beklentilerinin gerçekleşip gerçekleşmeme durumu ise onların üniversiteden memnuniyetlerini gösterir (Altaş, 2006, 439).

Sağlık yönetimi öğrencilerinin bölüm memnuniyet düzeyleri ile ilgili incelemede, fiziki şartlar, sosyal ortamlar ve bölümdeki öğretim elemanları hakkındaki görüşleri dikkate alınabilir. Fakülte kampüsünün büyüklüğü, kampüs içindeki sosyal imkânların veya bölümle ilgili

* Fırat Üniversitesi, Sağlık Yönetimi Bölümü, Yüksek Lisans Programı, hulyadiger@gmail.com.tr

** Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sağlık Kuruluşları Yöneticiliği Bölümü, Yüksek Lisans Programı, melekterzi8@gmail.com.tr

*** Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sağlık Yönetimi Bölümü, Yüksek Lisans Programı, baharronal.94@gmail.com.tr

imkânların yeterli olması bu fakültede öğrenim gören öğrencilerin iletişimini geliştirerek, öğrencinin hem öğrenim gördüğü alanda, hem de alan dışındaki sosyal faaliyetlerle kendini geliştirmesini sağlar. Ayrıca bölüm memnuniyet düzeyinin belirlenmesinde, öğrencinin aldığı dersler, bölümün sağladığı staj imkânları veya mesleğe yönelik düzenlenen konferanslarda dikkate alınabilir.

Öğrenci memnuniyet düzeyinin incelenmesinde bölümlerdeki öğretim elemanlarının da değerlendirilmesi gerekmektedir. Fakültede görev yapan öğretim elemanlarının bilimsel yetkinliği, öğrencilerle olan ilişkileri de öğrencilerin verimliliklerini ve dolayısıyla da başarısını etkilemektedir. Bu çalışmada, 2015-2016 eğitim-öğretim yılında sağlık yönetimi bölümü lisans eğitimi alan Afyon Kocatepe Üniversitesi, Hacettepe Üniversitesi, Marmara Üniversitesi ve Bilim Üniversitesinde öğrenim gören öğrencilerin bölümlerinden memnuniyetleri ile ilgili olarak düşünceleri istatistiksel yöntemlerle değerlendirilmeye çalışılmıştır. Genel anlamda bu amaçla bölümün memnuniyetine yönelik 28 soru ile memnuniyet düzeyinin oluşumunda etkili olan faktörler değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Teorik Çerçeve ve Literatür Taraması

Yönetim kavramını, insan, sermaye, demirbaş, zaman gibi unsurların birbiriyle eşgüdümlü, verimli ve etkin bir şekilde kullanılabilmesi için kararlar alma ve alınan kararları uygulatma süreci; yöneticilik kavramını ise, yönetim alanındaki tecrübeleri kullanarak başkaları vasıtasıyla iş görme ve böylelikle işletme birimlerini amaçlarına ulaştırma işi olarak tanımlamak mümkündür (Eren, 2011, 3; Koçel, 2011, 63). Öte yandan, hastane yönetimini, hastanede verilen tüm hizmetlerden ve faaliyetlerden yönetime karşı sorumlu olan bir organ; hastane yöneticisini ise, hastanede verilen hizmet ve faaliyetler konusunda toplumu bilgilendiren, çevrede gerçekleşen gelişmelerle ilgili hastane için bilgi toplayan, topladığı bu bilgileri planlayan ve karar verme süreçlerinde kullanan kişi olarak tanımlamak mümkündür (Kavuncubaşı ve Yıldırım, 2010, 170; Sur ve Palteki, 2013, 27).

Sağlık kurumları yönetimi, birey ve toplumların sağlık düzeylerini korumak ve geliştirmek amacıyla sağlık hizmetleri üretimi için maddi ve beşerî kaynakların planlanması, örgütlenmesi, harekete geçirilmesi ve denetlenmesi süreci olarak tanımlanabilir (Tengilimoğlu, Işık & Akbolat, 2012, 539). Başka bir ifade ile sağlık yönetimi; toplum sağlığının korunarak, insan hayatı için problem teşkil edecek, milli ekonomiye ve insan gücüne etkisi olan hastalıkların tedavisi, Sağlık ve Sosyal Yardım Tesis ve Teşekküllerinin kurulması, gerekli mevzuatın hazırlanması sağlık sorunları için plan ve programların düzenlenmesi, hizmet çeşitlerine göre araştırmalar yaparak ihtiyaç nispetinde personel yetiştirilmesi ve dolayısıyla sağlığın elde edilmesi faaliyetlerinin yönetimidir (Çamcı, 2007, 41).

Konu ile ilişkilendirilebilecek kavramlara değindikten sonra bu alanda yapılan çeşitli çalışmalara değinmek, çalışmanın bütünlüğü açısından önem arz etmektedir. Bu anlamda yapılan çeşitli çalışmalar ise aşağıdaki gibi özetlenmiştir.

Altaş (2006), Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Birimler Fakültesi Bahçelievler kampüsündeki ekonometri, iktisat, işletme ve maliye bölümünde öğrenim gören 2300 öğrenciden veriler alınarak, üniversite öğrencilerinin memnuniyeti diskriminant analizi yardımıyla test edilmiştir. Elde edilen sonuçlara göre, kampüsün büyüklüğü ve kütüphane hizmetlerinin memnuniyet üzerinde pozitif bir etki yarattığı, ancak öğretim elemanlarının bilimsel olarak yeterlilik düzeyinin, bilgisayar imkânlarının ve uygulamaya yönelik derslerin yeterli olmasının memnuniyeti negatif yönde etkilediği sonucuna varılmıştır. Dolayısıyla fakültenin fiziki şartlarının iyileştirilmesinin memnuniyeti olumlu yönde etkilediğini, müfredatın, eğitim hizmet imkânlarının ve öğretim elemanlarının yeterlilik düzeyinin memnuniyeti olumsuz yönde etkilediğini belirtmek mümkündür.

Ekinci ve Burgaz (2007), Hacettepe Üniversitesine bağlı dokuz fakültede (Eczacılık, Diş Hekimliği, Edebiyat, Eğitim, Fen, Güzel Sanatlar, İktisadi ve İdari Bilimlerde (Mühendislik ve Tıp) öğrenim gören 1808 öğrenciden veriler alınarak, bazı akademik hizmetlere ilişkin beklenti ve memnuniyet düzeyleri t testi, LSD testi ve varyans analizi yardımıyla test edilmiştir. Elde edilen sonuçlara göre, akademik hizmetler ve ilişkiler boyutunun güzel sanatlar ve mühendislik fakülteleri öğrencilerinin memnuniyet düzeyinde pozitif bir etki yarattığı ancak diğer fakülte öğrencilerini negatif yönde etkilediği sonucuna varılmıştır. Akademik danışmanlık ve rehberlik boyutunda ise, güzel sanatlar ve eczacılık fakülteleri öğrencilerinin memnuniyet düzeyini olumlu yönde etkilediği, diğer fakülte öğrencilerinin memnuniyet düzeyini olumsuz yönde etkilediğini belirtmek mümkündür.

Şahin (2007), Anadolu Üniversitesi'nde lisans eğitimi gören 917 öğrenciden veriler alınarak, eğitim süresi ve öğrenme çevresinde öğrenci memnuniyeti betimleyici istatistik ve korelasyon analizi yardımıyla test edilmiştir. Elde edilen sonuçlara göre, öğrenme çevresinin öğrenci için yalnız geribildirimi değil aynı zamanda başarı tasarımları ve uygulamalarının temininin de memnuniyet düzeyinde pozitif bir etki yarattığı sonucuna varılmıştır. Dolayısıyla öğrenme çevrelerinin özenle dizayn edilmesinin memnuniyeti olumlu yönde etkilediğini belirtmek mümkündür.

Şahin (2009), Kırşehir'de Ahi Evran Üniversitesi Eğitim Fakültesi sınıf öğretmenliği, sosyal bilgiler öğretmenliği, fen bilgisi öğretmenliği ve Türkçe öğretmenliği anabilim dallarında öğrenime devam eden birinci ve dördüncü sınıf öğrencilerinden 397 öğrenciden veriler alınarak, eğitim fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin umutsuzluk düzeyleri t testi ve varyans analizi yardımıyla test edilmiştir. Elde edilen sonuçlara göre, cinsiyet, algılanan gelir düzeyi ve anabilim dalının umutsuzluk düzeyi üzerinde anlamlı bir etki yarattığı, ancak anne babanın eğitim düzeyinin umutsuzluk düzeyi üzerinde anlamlı bir etki yaratmadığı sonucuna varılmıştır.

Dereli ve Kabataş (2009), Muğla sağlık yüksekokulunda bulunan 102 öğrenciden veriler alınarak, öğrencilerin iş bulma endişeleri ve umutsuzluk düzeyleri frekans, one-way anova,

t-testi, kruskalwallis ve mann-whitney-u testi analizi yardımıyla test edilmiştir. Elde edilen sonuçlara göre, öğrencilerin %52'sinin iş bulma endişesinin umutsuzluk düzeyi üzerinde pozitif bir etki yarattığı, ancak %48'inin iş bulma endişesinin umutsuzluk düzeyi üzerinde bir etki yaratmadığı sonucuna varılmıştır.

Şahin (2009), Hacettepe Üniversitesi sınıf öğretmenliği, fen bilgisi öğretmenliği, matematik öğretmenliği ve okul öncesi öğretmenliği ana bilim dallarına devam etmekte olan üçüncü ve dördüncü sınıf öğrencilerden 290 öğrenciden veriler alınarak, eğitim fakültesinde hizmet kalitesinin eğitim fakültesi öğrenci memnuniyet ölçeği (ef-ömö) ile değerlendirilmesi LSD testi ve varyans analizi yardımıyla test edilmiştir. Elde edilen sonuçlara göre, öğretim elemanları, danışmanlık ve ders programlarının memnuniyet düzeyinde orta düzeyde bir etki yarattığı, ancak yönetim, kaynaklar ve bilgisayar olanaklarının memnuniyet düzeyinde negatif bir etki yarattığı sonucuna varılmıştır.

Ulusoy, Arslan, Öztürk & Bekar (2010), Cumhuriyet Üniversitesi hemşirelik yüksekokulunda bulunan 223 öğrenciden veriler alınarak, hemşirelik bölümü öğrencilerinin eğitimleri ile ilgili memnuniyet düzeyleri, betimleyici istatistik analizi yardımıyla test edilmiştir. Elde edilen sonuçlara göre, eğitim-öğretimin niteliğinin birinci ve üçüncü sınıfların memnuniyet düzeyinde pozitif bir etki yarattığı, ancak özellikle dördüncü sınıfların memnuniyet düzeyini negatif yönde etkilediği sonucuna varılmıştır. Dolayısıyla sınıf düzeyindeki artışın memnuniyet düzeyini olumsuz yönde etkilediğini belirtmek mümkündür.

Aras (2011), Hacettepe Üniversitesi Ankara Devlet Konservatuvarı müzik bölümünde lisans eğitimi alan 71 öğrenciden veriler alınarak, öğrencilerin umutsuzluk düzeyleri, bağımsız örneklem t testi analizi yardımıyla test edilmiştir. Elde edilen sonuçlara göre, mezun olunan lisenin umutsuzluk düzeyi üzerinde anlamlı bir farklılık yarattığı, ancak yaş, cinsiyet, sınıf ve ana çalgı türünün umutsuzluk düzeyi üzerinde anlamlı bir farklılık yaratmadığı sonucuna varılmıştır.

Afzaal ve Israr (2011), Pakistan'da International Islamic University'de öğrenim gören 245 öğrenciden veriler alınarak, öğrencilerin öğrenim rotaları süresinde memnuniyeti belirleyen anahtar faktörler betimleyici istatistik testi ile analiz edilmiştir. Elde edilen bulgulara göre kampüs, öğrenci-eğitmen etkileşimi, eğitimcilerin performansları ve rota değerlendirmelerinin öğrenciler üzerinde pozitif bir etki yarattığı sonucuna varılmıştır. Dolayısıyla eğitimcilerin öğrencilerin üzerine titreyerek motive etmesi ve gerekli bilgi ve beceri ile donatmasının öğrencileri olumlu yönde etkilediğini belirtmek mümkündür.

Sökmen (2011), Ankara'da bir meslek yüksekokulunda eğitim gören 103 öğrenciden veriler alınarak, öğrenci memnuniyeti t testi ve anova testi analizi yardımıyla test edilmiştir. Elde edilen bulgulara göre, okul, bölüm ve öğretim elemanlarının memnuniyet düzeyinde pozitif bir etki yarattığı, ancak üniversite genelinde sunulan yiyecek ve içecek hizmetlerinin memnuniyeti negatif yönde etkilediği sonucuna varılmıştır.

Şahin, Zoraloğlu & Fırat (2011), İzmir’de bulunan üniversitelerde eğitim gören 1839 öğrenciden veriler alınarak, öğrencilerin yaşam amaçları, eğitsel hedefleri, üniversite öğreniminden beklentileri ve memnuniyet durumları frekans, yüzde, aritmetik ortalama t testi ve χ^2 testi analizi yardımıyla test edilmiştir. Elde edilen bulgulara göre öğrencilerin yaşam amaçlarının daha çok özel yetenek ve eğilimlerini kullanma, yaratıcı olma, kol gücü yerine kafa gücüyle çalışma ve toplumsal statü ve saygınlık elde etme olduğu, eğitsel hedeflerinin ise birinci sınıf ve son sınıf öğrencilerine göre önemli farklılık gösterdiği lisans ve yüksek lisans eğitiminin son sınıfında bulunan öğrencilerin, doktora eğitimini ise özellikle birinci sınıf öğrencilerinin daha çok amaçladıkları sonucuna varılmıştır. Ayrıca mesleğe hazırlama işlevinin öğrencilerin üniversiteden beklentileri üzerinde pozitif bir etki yarattığı ve öğrencilerin yaklaşık yarısının okudukları bölümdeki yaşantılarından memnun olduklarını belirtmek mümkündür.

Naralan ve Kaleli (2012), Atatürk Üniversitesi’nde öğrenim gören 913 öğrenciden veriler alınarak, üniversitede lisans düzeyinde eğitim gören öğrencilerin farklı konulardaki beklentileri, bölüm ve sınıf bazında beklenti değişimleri frekans analizi yardımıyla test edilmiştir. Elde edilen sonuçlara göre, meslek sahibi olmak, toplumda itibar sahibi olmak, kütüphanenin kaynak açısından zengin olması ve elektronik ortamda ulaşılması, üniversiteden ve bölümden memnuniyetin öğrencilerin beklentileri üzerinde pozitif bir etki yarattığı, ancak üniversitenin bulunduğu il ve okunulan ilin gelişmişlik düzeyinin beklentileri negatif yönde etkilediği sonucuna varılmıştır.

Aydın, Erdoğan, Yurdakul & Eker (2013), Mersin Üniversitesi Sağlık Yüksek Okulu ebelik ve hemşirelik, Mersin sağlık meslek lisesi hemşirelik, diş protez teknikerliği ve acil tıp teknikerliği bölümlerinde öğrenim gören 225 öğrenciden veriler alınarak, öğrencilerin umutsuzluk düzeylerini ve etkileyen etmenleri Mann Whitney U, Kruskal Wallis, Pearson ki-kare testi ve çoklu regresyon analizi yardımıyla test edilmiştir. Elde edilen sonuçlara göre, iş bulma endişesi ve başarı düzeyinin öğrencilerin umutsuzluk düzeyi üzerinde etkili olduğu, ancak cinsiyet ve okul türünün umutsuzluk düzeyi üzerinde etkili olmadığı sonucuna varılmıştır.

Yangın ve Kırca (2013), Antalya’da 2011-2012 eğitim-öğretim yılında Sağlık Yüksekokulunda eğitim gören 455 öğrenciden veriler alınarak, hemşirelik bölümü öğrencilerinin memnuniyet durumları Kruskal- Wallis ve Mann Witney U testi analizi yardımıyla test edilmiştir. Elde edilen sonuçlara göre ekonomik durum ve kalınan yerin memnuniyet durumu üzerinde pozitif bir etki yarattığı, ancak sosyal etkinlikler ve çalışarak öğrenime devam etme durumunun memnuniyet üzerinde anlamlı bir farklılık yaratmadığı sonucuna varılmıştır.

Ulusoy vd. (2014), Türkiye’de 2012-2013 eğitim-öğretim yılında sağlık yönetimi alanında lisans düzeyinde eğitim veren tüm fakülte ve yüksekokullarda eğitim gören 3692 öğrenciden veriler alınarak, sağlık yönetimi alanında lisans eğitimini sürdürmekte olan öğrencilerin genel profili sıklık, yüzdelik ve ki kare analizi yardımıyla test edilmiştir. Elde edilen sonuçlara göre, öğrencilerin anne-babalarının eğitim düzeyi, meslekleri ve gelirleri belirlenmiştir.

Belirlenen bulgulara göre öğrencilerin büyük çoğunluğunun ailelerinin sosyo-ekonomik düzeyinin düşük olduğu sonucuna varılmıştır. Dolayısıyla öğrencilerin üniversite eğitimleri süresince özellikle ekonomik, sosyal, sanatsal alanlarda da desteklenmeleri gerektiği belirtmek mümkündür.

Erden (2015), Hacettepe Üniversitesi, İstanbul Üniversitesi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Pamukkale Üniversitesi ve Dumlupınar Üniversitesi fizyoterapi bölümünde bulunan 348 öğrenci ve 69 öğretim elemanından veriler alınarak, fizyoterapi ile ilgili memnuniyet düzeyleri ki kare testi ve faktör analizi yardımıyla test edilmiştir. Elde edilen bulgulara göre öğrencilerin ve öğretim elemanlarının eğitim programının içeriği ve stajların memnuniyet üzerinde pozitif bir etki yarattığı, özellikle öğretim elemanlarının ders hazırlığı, mesleki bilgilendirme ve konu anlatım becerisinin de öğrencilerin memnuniyet düzeyini yüksek derecede etkilediğini belirtmek mümkündür.

Erdoğan ve Bulut (2015), On dokuz Mayıs Üniversitesi işletme bölümünde eğitim gören 215 öğrenciden veriler alınarak, işletme bölümü öğrencilerinin memnuniyet düzeyleri faktör, t testi, varyans ve sıralı regresyon analizi yardımıyla test edilmiştir. Elde edilen bulgulara göre sınıf düzeyinin memnuniyet üzerinde anlamlı bir etkisi olduğu, cinsiyetin memnuniyet üzerinde anlamlı bir etkisinin olmadığı sonucuna varılmıştır.

Öztürk ve İlman (2015), Gazi ve Ankara üniversitesi sağlık kurumları işletmeciliği bölümünde öğrenim gören 150 öğrenciden veriler alınarak, sağlık yönetimi ve işletmeciliğinde okuyan öğrencilerin bölümü tercih nedenleri ile beklenti ve motivasyon düzeyleri frekans, ki-kare, t testi, anova ve korelasyon analizi yardımıyla test edilmiştir. Elde edilen bulgulara göre mezun olunca iş bulma kolaylığı, alanın toplumsal saygınlığı ve alanı sevmenin bölümü tercih nedenleri üzerinde pozitif bir etki yarattığı, memnuniyet ile motivasyon arasında anlamlı, beklenti ile anlamsız bir ilişki bulunduğu ve öğrencilerin beklenti ve motivasyon ortalamalarının üst sınıflara geçildikçe düştüğü sonucuna varılmıştır.

Bakır, Arslan & Gegez (2016), Marmara Üniversitesi İşletme Fakültesi'nde eğitim gören 748 öğrenciden veriler alınarak, öğrencilerin fakülteden memnuniyet düzeyleri bağımsız t testi, faktör, anova ve regresyon analizi yardımıyla test edilmiştir. Elde edilen sonuçlara göre ders saatleri, derslerin düzenli bir şekilde yürütülmesi ve fakültede bulunan akademik kadronun öğrencilerin memnuniyet düzeyi üzerinde pozitif bir etki yarattığı, ancak fakülte binasının çekiciliği, kütüphane hizmetleri ve fiziksel ekipmanlardan yararlanmanın memnuniyeti negatif yönde etkilediği sonucuna varılmıştır.

Çil Koçyiğit, Doğan & Taş (2016), Ankara ve Gazi Üniversitesi sağlık yönetimi bölümünde öğrenim gören 266 öğrenciden veriler alınarak, sağlık yönetimi bölümü öğrencilerinin muhasebe derslerindeki başarıları Kruskal Wallis H testi ve Mann Whitney U analizi yardımıyla

test edilmiştir. Elde edilen bulgulara göre öğretim elemanlarının dersi anlatış biçimi, öğretim üyesinin niteliği, alanında uzman olması ve ders materyallerini öğrencilerle paylaşmasının öğrencilerin muhasebe derslerindeki başarılarında pozitif bir etki yarattığı, ancak aynı günde iki sınavın yapılıyor olmasının başarıyı negatif yönde etkilediği sonucuna varılmıştır.

Metodoloji

Bu çalışmanın amacı, sağlık yönetimi bölümünde lisans eğitimini sürdürmekte olan öğrencilerin memnuniyet düzeylerini analiz etmektir. Söz konusu amaç kapsamında yapılmış anket araştırmasının evrenini 2015-2016 eğitim-öğretim yılında sağlık yönetimi bölümünde lisans eğitimi alan Afyon Kocatepe Üniversitesi, Hacettepe Üniversitesi, Marmara Üniversitesi ve Bilim Üniversitesi öğrencileri oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemi ise, evrende bulunan üniversitelerde eğitim gören 155 sağlık yönetimi öğrencisinden ibarettir. Çalışma için veriler 2015-2016 eğitim-öğretim yılı sonunda toplanmıştır Anket formu öğrencilerin cinsiyet, sınıf, medeni durum gibi demografik bilgilerinin olduğu ve memnuniyete etki eden faktörlere ait ifadelerin yer aldığı kısımlardan oluşmaktadır. Memnuniyeti etkileyen ifadeler 5'li likert ölçek kullanılarak elde edilmiştir. Araştırma sürecinde öğrenciler arasından rassal olarak belirlenen 155 öğrencinin katılımıyla gerçekleştirilen anket uygulaması sonucunda elde edilen veriler SPSS 22.0for Windows paket programı ile araştırma amaçları doğrultusunda çeşitli istatistiksel analizlere tabi tutulmuştur.

Araştırma kapsamında deneklerin “yaş, cinsiyet, medeni durum” gibi demografik özelliklerinin belirlenmesi için frekans (f) ve yüzde (%) dağılımları yapılmıştır.

		Yaş			
		Frequency	Percent	ValidPercent	CumulativePercent
Valid	18	6	3,9	3,9	3,9
	19	7	4,5	4,5	8,4
	20	6	3,9	3,9	12,3
	21	24	15,5	15,5	27,7
	22	58	37,4	37,4	65,2
	23	37	23,9	23,9	89
	24	9	5,8	5,8	94,8
	25	5	3,2	3,2	98,1
	26	1	0,6	0,6	98,7
	27	1	0,6	0,6	99,4
	29	1	0,6	0,6	100
	Total	155	100	100	

Medeni Durum					
		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Bekar	149	96,1	96,1	96,1
	Evli	6	3,9	3,9	100
	Total	155	100	100	

Cinsiyet					
		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Erkek	40	25,8	25,8	25,8
	Kadın	115	74,2	74,2	100
	Total	155	100	100	

Güvenilirlik Analizi

Güvenilirlik analizi, araştırmada kullanılan bir ölçek türüne göre hazırlanmış ankete verilen yanıtların tutarlılığını ölçmektedir. Araştırmada kullanılan “Memnuniyet Düzeyi Ölçeği” güvenilirlik testi uygulanmış ve ölçeğin Cronbach’s Alpha (α) katsayıları sırasıyla 0,891 olduğu tespit edilmiştir.

Reliability Statistics

Cronbach’s Alpha	Cronbach’s Alpha Based on Standardized Items	N of Items
0,891	0,899	28

Faktör Analizi

Sağlık yönetimi öğrencilerinin bölüm memnuniyet düzeyini ölçmeye yönelik ölçekten elde edilen verilere ilk olarak faktör analizi uygulanmıştır. Uygulanan faktör analizi sonucunda ölçeğe ait faktörler bulunmuştur.

Faktör analizi öncesinde 28 alt bileşenden oluşan ölçeğin öncelikle faktör analizine uygunluğu kontrol edilmiştir. Kaiser-Meyer-Olkin örneklem yeterliliği 0,874 ($p < .000$) olarak bulunmuştur. Bu değer istatistiksel olarak % anlam düzeyinde bir bütün olarak ölçeğin faktör analizine uygun olduğunu göstermektedir. Toplanan verilere temel bileşenler yöntemi ile Varimax dönüştürmesine göre faktör analizi yapılmıştır.

Tablo 1’den sağlık yönetimi bölümü öğrencilerinin bölüm memnuniyet düzeyi sürecinde etkili olan ifadelerin yer aldığı ölçekteki 28 maddenin “dört faktör” altında toplandığı görülmektedir. İfadelere yönelik yapılan faktör analizi sonucunda elde edilen faktörler; sosyal ve kültürel aktiviteler, motivasyon, arkadaş çevresi ve aile olarak tanımlanmıştır.

Tablo 1.
Faktör Analizi Sonuçları

	Faktör Yükleri	Açıklanan Varyans
Sosyal ve kültürel aktiviteler		32,75
Okuduğum şehirde bulunan insanların öğrencilere bakış açıları beni etkiler.	0,772	
Okuduğum şehirde hayatın ucuz olması beni olumlu etkiler.	0,771	
Hocalarımla iletişimi beni olumlu etkiler.	0,764	
Okulda düzenlenen şenlikler beni olumlu etkiler.	0,751	
Okulda bulunan teknik şartlar beni olumlu etkiler.	0,735	
Okulumun bulunduğu şehrin gelişmişlik düzeyi beni olumlu etkiler.	0,714	
Okuduğum şehirde bulunan sosyal ortamlar beni olumlu etkiler.	0,711	
Okulda yapılan bilimsel konferanslar beni olumlu etkiler.	0,705	
Sahip olduğum arkadaş çevresi başarı düzeyimi olumlu etkiler.	0,679	
Okul kampüsü beni olumlu etkiler.	0,663	
Okuduğum şehirde bulunan alışveriş merkezleri beni olumlu etkiler.	0,649	
Okulda bulunan Wi-Fi beni olumlu etkiler.	0,645	
Okuduğum şehirde bulunan kafeterya ve sinemalar beni olumlu etkiler.	0,641	
Düzenlenen kurslar beni olumlu etkiler.	0,637	
Okulun kütüphanesi beni olumlu etkiler.	0,634	
Okulda bulunan kulüpler beni olumlu etkiler.	0,613	
Okulda çalışan personelin eğitim durumu beni etkiler.	0,59	
Okulun fiziki şartları beni etkiler.	0,526	
Okulda yapılan İntörn/staj uygulaması beni olumlu etkiler.	0,456	
Motivasyon		8,437
Okulda yapılan sosyal aktiviteler beni olumlu etkiler.	0,72	
Okuduğum bölümün atama durumu beni etkiler.	0,699	
Öğretim elemanlarının yetkinlik dereceleri beni etkiler.	0,648	
Okulumla ulaşım kolaylığı beni olumlu etkiler.	0,572	
Çevremdeki insanların bölümüme bakış açılarından etkilenirim.	0,496	
Arkadaş Çevresi		5,643
Bulunduğum sınıfın yaş ortalaması beni etkiler.	0,598	
Sınıf arkadaşlarımla aynı zamanda çalışıyor olması beni etkiler.	0,556	
Aile		4,114
Ailemin onayladığı bir bölümde okuyor olmak beni olumlu etkiler.	0,545	

Sonuç ve Öneriler

Sağlık yönetimi bölümünde lisans eğitimini sürdürmekte olan öğrencilerin memnuniyet düzeylerinin analiz edilmesi amaçlayan bu çalışmada, İstanbul, Afyon ve Ankara ilinde eğitim alan 155 öğrencinin katılımıyla oluşturulan veri seti çeşitli istatistiksel metotlar ile analiz edilmiştir. Araştırma neticesinde “sosyal ve kültürel aktiviteler”, “motivasyon”, “arkadaş çevresi” ve “aile” başlıklarında dört faktör elde edilmiştir. Yapılan faktör analizi sonuçlarına göre, özellikle “sosyal ve kültürel aktiviteler” faktörünün istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık arz ettiğini göstermektedir. Buna göre sağlık yönetimi bölümü öğrencilerinin memnuniyet farklılıkları “sosyal ve kültürel aktiviteler” faktöründe yer alan değerlendirmelere verilen yanıtlarda da anlamlı bir farklılığın oluşmasına sebebiyet vermektedir. Zira gerek fiziksel yapı düzeyinde ve gerekse gelir seviyesinde artış yaşandıkça “sosyal ve kültürel aktiviteler” faktöründe yer alan tercihlere verilen yanıtların ortalamalarında artış gözlemlenmektedir. Bunun yanında analiz sonuçlarında çevresel olanaklar ile “motivasyon” faktörü arasında da istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişkinin varlığı gözlemlenmektedir. Analiz sonucunda elde edilen bulgulara göre çevresel olanakları daha iyi olan sağlık yönetimi bölümü öğrencilerinin “motivasyon” faktöründe yer alan tercihlere daha olumlu yanıtlar verdikleri söylenebilmektedir.

Sonuç olarak sağlık yönetimi bölümü öğrencilerinin memnuniyet düzeylerinin araştırıldığı bu çalışmada, üniversitenin bulunduğu şehirde bulunan insanların öğrencilere bakış açılarının sağlık yönetimi bölümü öğrencilerinin memnuniyet düzeylerinin oluşumunda önemli roller üstlendiği görülmektedir. Elde edilen bulgulara göre memnuniyet açısından üniversitenin bulunduğu şehirde bulunan insanlar ile öğrencilerin arasındaki ikili görüşmelerin önemli olduğu, şehirde bulunan insanların, öğrencilerin bölüm memnuniyetini etkileyerek bu konuda daha rasyonel davranmalarını sağladıkları görülmüştür. Aynı zamanda şehirde bulunan insanların öğrencilerin okuduğu bölüme bakış açılarının da memnuniyet düzeyini olumlu etkilediği sonucuna varılmıştır. Gelecek kaygısı açısından düşünüldüğünde ise alınan genel sonuçlara göre bölümün atama durumunun memnuniyet düzeyi lehine sonuçlar doğurduğu tespit edilmiştir. Nihayetinde öğretim elemanları ile bölüm öğrencileri arasında çok yönlü ilişkilerin olduğu, eğitim sürecinde bu çok yönlü ilişkilerin memnuniyet düzeylerinin oluşumuna olumlu yönde etki ettiği anlaşılmaktadır. Kısacası sağlık yönetimi bölümü öğrencilerinin, bölüm memnuniyetine karşı eğilimlerinin, çevrelerinde bulunan kişilerin özelliklerine göre oluştuğu görülmektedir. Bu anlamda konunun ayrıntılı analizi için EK-A'ya bakılabilir.

Sağlık yönetimi bölümünü tercih edecek olan öğrencilerin öncelikle bölüm hakkında araştırma yapmaları ve bu bölümün kişisel özelliklerine uygun olup olmadığı konusunda kararlı olmaları gerekmektedir. Öte yandan tercih edilecek üniversitenin de bölüm memnuniyeti konusunda büyük önem arz edecek olduğu öngörülmektedir. Tercih edilecek üniversitenin bulunduğu şehrin gelişmişlik düzeyi ve mevcut akademik personelin bu alanda uzmanlaş-

miş olup, bölüm öğrencileriyle bilgi birikimini paylaşabilecek yetkinlikte olması memnuniyet düzeyini olumlu yönde etkileyecektir. Ayrıca üniversitelerin kampüsle ilgili fizibilite çalışması yapmış olup, eğitim verilen alanın fiziki şartlarının yeterli olması gerekmektedir.

Öğrencilerin ilgili eğitim kurumlarında bulunan wi-fi imkânı ve kütüphane imkânlarının da memnuniyet düzeyini etkileyen etmenler arasında yer aldığı öngörülmektedir. Üniversite yönetiminin, öğrencilere wi-fi ve kütüphane imkanını sağlamaları ve bu konu hakkında gerekli düzenlemeleri yapmaları gerekmektedir. Ayrıca yönetimin kütüphane hakkında yapacağı düzenlemelerin, özenle yapılması, güncel kitapların kütüphaneye dahil edilmesi, verimli çalışma ortamının öğrencilere sunulması ve kütüphane veri tabanına e-kitapları eklemesi memnuniyet açısından önem arz edecektir.

Öğrencilerin ilgili eğitim kurumlarına sorunsuz bir şekilde ulaşım sağlamaları da memnuniyet düzeyini etkileyen faktörler arasında olduğu gözlemlenmiştir. Bu konu hakkında yerel yönetimlerin ve üniversite yönetiminin gerekli düzenlemeleri yapmaları, öğrencilerin gerek kampüse, gerekse kampüs içindeki ulaşimleri konusunda güvenliğini ve ulaşım kolaylığını sağlamaları gerekmektedir.

Öğrencilere ilgili eğitim süresince verimli ve etkili eğitimin yanı sıra, sunulacak staj hizmeti de memnuniyet düzeyini artıracak olup, öğrencilerin mesleklerinde deneyim konusunda ilerlemelerini sağlayacaktır. Üniversite yönetimin öğrencilerin müfredatları, ders içerikleri, derslerin sağlık yönetimi alanında uzman kişilerce verilmesi ve öğrencilerine sunduğu staj imkânı ile deneyimlerinin oluşmasını sağlamaları öğrenciler açısından önem arz edeceği ve memnuniyet düzeyinin artmasına katkı sağlayacağı varsayılmaktadır.

Kaynakça

- Afzal, A., Israr, A. (2011). Key Factors for Determining Students' Satisfaction in Distance Learning Courses: A Study of Allama Iqbal Open University. *Contemporary Educational Technology*, 2, 130.
- Altaş, D. (2006). Üniversite Öğrencileri Memnuniyet Araştırması. *Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Birimler Fakültesi Dergisi*, 21, 1, 439- 447.
- Aras, A. (2011). Müzik Bölümü Lisans Öğrencilerinin Umutsuzluk Düzeylerinin Belirlenmesi: Hacettepe Üniversitesi Ankara Devlet Konservatuvarı Örneği. *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 31, 2, 516- 519.
- Aydın, M., Erdoğan, S., Yurdakul, M., & Eker, A. (2013). Sağlık Yüksekokulu ve Sağlık Meslek Lisesi Öğrencilerinin Umutsuzluk Düzeyleri. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi*, 4, 1, 3.
- Bakır, O. N., Arslan, M. F., & Gegez, E. A., (2016). Üniversite Öğrencilerinde Memnuniyet Oluşturan Unsurların Saptanması: Marmara Üniversitesi İşletme Fakültesi Öğrencileri ile Bir Araştırma. *Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 38, 1, 104.
- Çamcı, M. (2007). *Sağlık Yönetimi*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Mersin Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mersin.
- Çil Koçyiğit, S., Doğan, E., & Taş, E. (2016). Sağlık Yönetimi Bölümü Öğrencilerinin Muhasebe Derslerindeki Başarılarını Etkileyen Faktörlerle İlgili Görüşlerini Belirlemeye Yönelik Bir Araştırma (Ankara Üniversitesi ve Gazi Üniversitesi Örneği). *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8, 16, 241.
- Dereli, F., & Kabataş, S. (2009). Sağlık Yüksekokulu Son Sınıf Öğrencilerinin İş Bulma Endişeleri ve Umutsuzluk Düzeylerinin Belirlenmesi. *Muğla Sağlık Yüksekokulu Yeni Tıp Dergisi*, 26, 33.
- Eren, E. (2011). *Yönetim ve Organizasyon*. İstanbul: Beta Yayıncılık.

- Erden, A. (2015). *Türkiye'deki Fizyoterapi Öğretim Elemanlarının ve Son Sınıf Öğrencilerinin Fizyoterapi Eğitimi ile İlgili Memnuniyet Düzeylerinin İncelenmesi*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Pamukkale Üniversitesi/ Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Denizli.
- Erdoğan, E., & Bulut, E. (2015). İşletme Bölümü Öğrencilerinin Memnuniyet Düzeylerini Etkileyen Faktörlerin Araştırılması. *Uluslararası Yönetim İktisat ve İşletme Dergisi*, 11, 26, 166.
- Ekinçi, E. C., & Burgaz, B. (2007). Hacettepe Üniversitesi Öğrencilerinin Bazı Akademik Hizmetlere İlişkin Beklenti ve Memnuniyet Düzeyleri. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 33, 132.
- Kavuncubaşı, Ş., & Yıldırım, S. (2010). *Hastane ve Sağlık Kurumları Yönetimi*. Ankara: Siyasal Yayıncılık.
- Koçel, T. (2011). *İşletme Yöneticiliği*. İstanbul: Beta Yayıncılık.
- Naralan, A., & Kaleli, S. S. (2012). Üniversite Öğrencilerinin Üniversiteden Beklentileri ve Bölüm Memnuniyeti Araştırması: Atatürk Üniversitesi Örneği. *Organizasyon Ve Yönetim Bilimleri Dergisi*, 4, 1, 7-10.
- Öztürk Z., & İlman E. (2015). Sağlık Yönetimi ve İşletmeciliği Bölümünde Okuyan Öğrencilerin Bölümü Tercih Nedenleri ile Beklenti ve Motivasyon Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1, 87-90.
- Sökmen, A. (2011). Öğrenci Memnuniyetine Yönelik Ankara'daki Bir Meslek Yüksekokulunda Araştırma. *İşletme Araştırmaları Dergisi*, 3, 4, 74.
- Sur, H., & Palteki, T. (2013). *Hastane Yönetimi*. İstanbul: Nobel Tıp Kitapevleri.
- Şahin, İ. (2007). Predicting Student Satisfaction in Distance Education and Learning Environments. *Turkish Online Journal of Distance Education*, 8, 2, 116-118.
- Şahin, A. E. (2009). Eğitim Fakültesinde Hizmet Kalitesinin Eğitim Fakültesi Öğrenci Memnuniyet Ölçeği (ef-ömö) ile Değerlendirilmesi. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 37, 277-282.
- Şahin, C. (2009). Eğitim Fakültesinde Öğrenim Gören Öğrencilerin Umutsuzluk Düzeyleri. *Selçuk Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Dergisi*, 27, 119.
- Şahin, İ., Zoraloğlu, Y. R., & Fırat, N. Ş. (2011). Üniversite Öğrencilerinin Yaşam Amaçları, Eğitsel Hedefleri, Üniversite Öğreniminden Beklentileri ve Memnuniyet Durumları. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 17, 3, 446-449.
- Tengilimoğlu, D., Işık, O., & Akbolat, M. (2012). *Sağlık İşletmeleri Yönetimi*. Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Ulusoy, H., Arslan, Ç., Öztürk, N., & Bekar, M. (2010). Hemşirelik Öğrencilerinin Eğitimleriyle İlgili Memnuniyet Düzeylerinin Saptanması. *Maltepe Üniversitesi Hemşirelik Bilim ve Sanatı Dergisi*, 3, 2, 21.
- Ulusoy, H., Tosun, N., & Aydın, C. (2013). Türkiye'de Sağlık Yönetimi Alanında Lisans Eğitimini Sürdürmekte Olan Öğrencilerin Genel Profiliinin Belirlenmesine Yönelik Bir Çalışma. *Sağlık Bilimleri ve Meslekleri Dergisi*. 1, 2, 21.
- Yangın, H., & Kırca, N. (2013). Antalya Sağlık Yüksekokulu Hemşirelik Öğrencilerinin Memnuniyet Düzeylerini Etkileyen Faktörler. *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi*, 2, 1, 84.

EK- A. Araştırmanın Bulguları

Tablo A.1.
İfadelerin Frekans, Yüzde, Ortalama ve Standart Sapmaları

1.Kesinlikle Katılmıyorum	1	2	3	4	5	Std. Sapma	Ortalama
2.Katılmıyorum							
3.Fikrim Yok							
4.Katılıyorum							
5.Kesinlikle Katılıyorum							
Okuduğum bölüm kişisel özelliklerime uygundur.	11	18,1	5,8	47,7	17,4	1,2	3,4
Okulda yapılan sosyal aktiviteler beni olumlu etkiler.	29	25,2	12,3	21,3	12,3	1,4	2,6
Okulumla ulaşım kolaylığı beni olumlu etkiler.	14,2	21,9	8,4	38,1	17,4	1,3	3,2
Öğretim elemanlarının yetkinlik dereceleri beni etkiler.	12,3	21,9	17,4	31,6	16,8	1,2	3,1
Çevremdeki insanların bölümüme bakış açılarından etkilendirim.	20,6	23,9	15,5	27,1	12,9	1,3	2,8
Okuduğum bölümün atama durumu beni etkiler.	40,6	13,5	12,3	14,2	19,4	1,5	2,5
Ailemin onayladığı bir bölümde okuyor olmak beni olumlu etkiler.	13,5	16,1	17,4	34,2	18,7	1,3	3,2
Bulunduğum sınıfın yaş ortalaması beni etkiler.	6,5	23,9	20,6	34,8	14,2	1,1	3,2
Sınıf arkadaşlarımla aynı zamanda çalışıyor olması beni etkiler.	14,2	23,9	18,1	29,7	14,2	1,2	3
Okulun fiziki şartları beni etkiler.	11,6	6,5	8,4	35,5	38,1	1,3	3,8
Okulumun bulunduğu şehrin gelişmişlik düzeyi beni olumlu etkiler.	7,7	11	5,8	36,1	39,4	1,2	3,8
Sahip olduğum arkadaş çevresi başarı düzeyimi olumlu etkiler.	7,7	6,5	11	35,5	39,4	1,2	3,9
Okuduğum şehirde bulunan insanların öğrencilere bakış açıları beni etkiler.	7,7	11,6	6,5	38,7	35,5	1,2	3,8
Okulda çalışan personelin eğitim durumu beni etkiler.	8,4	12,9	11	34,2	33,5	1,2	3,7
Okuduğum şehirde hayatın ucuz olması beni olumlu etkiler.	11	8,4	7,7	31,6	41,3	1,3	3,8
Okuduğum şehirde bulunan kafeterya ve sinemalar beni olumlu etkiler.	8,4	9,7	16,1	33,5	32,3	1,2	3,7

Okulda bulunan kulüpler beni olumlu etkiler.	10,3	11,6	15,5	42,6	20	1,2	3,5
Okulda bulunan teknik şartlar beni olumlu etkiler.	5,2	9,7	12,3	47,7	25,2	1	3,7
Okulda bulunan Wi-Fi beni olumlu etkiler.	9	7,7	7,7	40,6	34,8	1,2	3,8
Okulun kütüphanesi beni olumlu etkiler.	4,5	9,7	11,6	41,9	32,3	1,1	3,8
Hocalarımla iletişimi beni olumlu etkiler.	7,1	3,2	4,5	43,2	41,9	1,1	4
Okulda yapılan bilimsel konferanslar beni olumlu etkiler.	5,2	7,7	13,5	38,1	35,5	1,1	3,9
Okulda düzenlenen şenlikler beni olumlu etkiler.	7,1	5,2	14,8	32,9	40	1,1	3,9
Okulda yapılan İntörn/staj uygulaması beni olumlu etkiler.	18,7	10,3	9	32,9	29	1,4	3,4
Okul kampüsü beni olumlu etkiler.	11,6	8,4	6,5	39,4	34,2	1,3	3,7
Düzenlenen kurslar beni olumlu etkiler.	7,1	8,4	13,5	36,8	34,2	1,1	3,8
Okuduğum şehirde bulunan alışveriş merkezleri beni olumlu etkiler.	6,5	7,7	12,9	41,3	31,6	1,1	3,8
Okuduğum şehirde bulunan sosyal ortamlar beni olumlu etkiler.	3,9	7,1	7,1	44,5	37,4	1	4

Üniversite Öğrencilerinin Yeşil Pazarlama ve Çevre Bilinci Düzeylerinin Belirlenmesi: Fırat Üniversitesi Örneği

Ayşe Oktay,* Bahar Görgün**

Öz: Teknolojinin gelişmesiyle beraber küçük bir köy haline gelen dünyamızda insanlar birbirleriyle daha fazla iletişim ve etkileşim içine girmişlerdir. Bu da daha fazla araştıran daha fazla sorgulayan çevre bilinci yüksek olan tüketicileri beraberinde getirmektedir. Tüketiciler artık insan ve hayvan sağlığına zarar vermeyen, enerji ve kaynak israfını önleyen çevreyi koruyan doğa dostu ürünleri tercih etmektedir. Çevre problemlerindeki artışlara tepki olarak yeşil tüketici olarak adlandırılan tüketiciler, insan, hayvan ve bitkilerin sağlığına ve çevreye zarar veren ürünlerden satın alma gücünü kullanarak sakınan tüketicilerdir. Çevreye verdiği tahribatı fark edip; yaşam tarzını değiştiren bireyler artık satın alma davranışlarında çevreye daha az zarar veren ürünleri tercih etmeye başlamışlardır. Bu durumu fark eden işletmeler de bunu bir rekabet avantajı olarak görüp; üretim ve pazarlama faaliyetlerinde kullanmaya başlamışlardır. Üretim aşamasında çevreyi daha az kirletmekle işe başlayarak pazarlama faaliyetlerinde de tüketicilere fark ettirmişlerdir. Kimi işletmeler bunu kendi isteğiyle yaparken; kimileri de rekabet baskısı gibi nedenlerden dolayı tüketicilerin değişen isteklerine cevap verebilmek ve iş dünyasında ayakta kalabilmek için yapmışlardır. Tüm bu gelişmeler sonucunda “çevresel işletme”, “yeşil pazarlama”, “yeşil tüketim”, “yeşil tüketici” ve “yeşil ürün” gibi kavramlar ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada; üniversite öğrencilerinin yeşil pazarlama ve çevre duyarlılık düzeyleri belirlenmeye çalışılmıştır. Başlangıç kısmında konuyla ilgili kavramlar açıklanmış, sonraki kısımda konuyla ilgili hazırlanan bir anket Elazığ, Fırat Üniversitesinin çeşitli fakültelerinde öğrenim görmekte olan öğrencilerle uygulaması yapılmıştır. Üniversite öğrencilerine uygulanan anketlerden elde edilen veriler bilgisayar ortamına aktarılmış ve SPSS paket programıyla istatistiksel değerlendirmeleri yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yeşil Pazarlama, Yeşil Ürün, Yeşil Satın Alma, Tüketici Davranışları

Giriş

Yeşil pazarlama ilk kez 1975 yılında Amerikan Pazarlama Birliği’nin düzenlemiş olduğu ekolojik pazarlama konulu seminerde tartışılmış ve tanımlanmıştır. Bu tanıma göre ekolojik(yeşil) pazarlama, pazarlama faaliyetlerinin çevre kirliliği, enerji tüketimi ve diğer kaynakların tüketimi üzerinde olumlu veya olumsuz etkileri ile ilgili çalışmalarır.

* Fırat Üniversitesi, Sağlık Yönetimi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Programı, ayseoktay@gmail.com

** Fırat Üniversitesi, Sağlık Yönetimi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Programı, bahar_gorgun@outlook.com

Farklı iletişim kanallarından doğa hakkında edindiğimiz bilgiler ve sivil toplum örgütlerinin gerçekleştirdiği gönüllü hareketler, insanların doğa bilinci kazanmasına ve bu konu hakkında duyarlılık kazanmalarına yardımcı olmaktadır. Artan ürün ve hizmet çeşitliliği sebebiyle işletmeler, çevre bilinci giderek artan tüketicilerin ihtiyaçlarına etkin bir şekilde hitap edebilme konusunda yetersiz kalmıştır. Bu sebeple işletmeler artan ihtiyaçları karşılamak ve sürdürülebilirliklerini sağlamak üzere yeşil pazarlama faaliyetlerine girişmişlerdir

Çevre bilincine sahip tüketiciler, ürün ya da hizmet satın alırken ekolojik değerleri göz önünde bulundurmaktadırlar. Bu durum, rekabet avantajı elde etmek isteyen işletmeleri, yeşil pazarlama uygulamalarını gerçekleştirme ve çevre bilincini tüketicilere aşılama konusunda güdülemektedir.

Küresel pazarda sık sık karşımıza çıkan yeşil pazarlama uygulamaları Türkiye’de de son zamanlarda ürün ve hizmet pazarında yaygınlaşmaya başlamıştır. Özellikle küresel pazarda tutunmak isteyen işletmeler çevre bilincinin korunmasına önem vermekte üretimlerini bu doğrultuda gerçekleştirmektedir.

Çalışmanın araştırma kısmında üniversite öğrencilerinin yeşil pazarlamaya bakış açısıyla doğa dostu ürün tercihlerine ilişkin bulgular sunulmaya çalışılmaktadır.

Çalışmanın amacı, yeşil ürünler olarak tabir edilen çevreye duyarlı ürünlerin satın alma kararlarındaki yerinin ve çevre bilinci düzeyinin belirlenmesidir.

Çevre Bilinci

Çevre koruma konusunda 1970’lerde başlayan çözüm arayışları daha çok kirliliğin önlenmesi temeline dayanıyordu. Bu ilkeye dayanarak geliştirilen teknolojiler, kirleticilerin havaya, suya ya da toprağa salınmadan önce üretimin tamamlanmasından sonra başvuru teknolojilerdir. Bu nedenle de yüksek enerji ve malzemeye gereksinim duyulan ve daha düşük verimli teknolojilerdir. Ayrıca, üretim sistemlerinin değiştirilmesinde ve iyileştirilmesinde pek etkili olamamışlardır.

1980’lerin başında” çevre yönetimi” yaklaşımı birçok firma tarafından benimsenmiştir. Bu firmalar, etkilerini çevre ve enerji performanslarını artıracak biçimde yeniden tasarlamışlardır. 1980’lerin ortalarına geldiğindeyse bir başka yaklaşım gündeme gelmiştir: Endüstriyel ekoloji. Bu yaklaşım, endüstriyel sistemlerdeki madde ve enerji akışını, akışın çevre üzerindeki etkilerini, teknoloji ve uygulamaların bu akış üzerindeki etkilerini anlamaya çalışır. Bunun yanı sıra endüstriyel ekoloji üretim aşamalarını inceleyerek atıkların girdi olarak geri döndürülmesini, ürünün çevresel etkileri de düşünülerek yeniden tasarlanmasını kapsar.

1990’ların başında bu yaklaşımlara toplam kalite yaklaşımı da eklendi. Çevre eğitimi, ölçümleri ve yönetim stratejilerinin belirlenmesinde firmaların ve tüketicilerin ortak tavır

takınmaları bu yaklaşımda temeldir. Toplam kalite yaklaşımı, atıkların azaltılması, enerji verimliliği ve malzemelerin yeniden kullanılması ve bunların geri kazanımı alanlarında yeni olanaklar yaratmayı içerir. Şimdilerdeyse bu yaklaşımlara bir yenisi 'temiz üretim' eklendi.

Bilindiği gibi işletmelerin asıl amacı çevresel duyarlılık değil, üretim süreci sonucu oluşacak artı değerini maksimize edilmesidir. Buna dayanarak ürettikleri atıkların arıtım ve depolama masraflarını en aza indirebilmek amacıyla, daha az atık üreterek işlevişlerini sürdürebilmenin yollarını aramaya başlamışlardır. Buna ek olarak, son 20–30 yılda artan çevre duyarlılığı tüketicilerin artan bir şekilde üretim, kullanım ve kullanım sonrası süreçlerinde çevreye daha az zarar veren ürünleri tercih etmelerine sebep olmuştur. Çevreye daha az zarar veren ürünlerin talep görmeye başlaması pek çok endüstriyel sektör için yeni bir rekabet alanı ortaya çıkarmıştır. Bu yeni yönelim sonrası yapılmaya başlanılan çalışmalar sonucu alınacak basit önlemlerle bile üretim sürecinden faydalı bir ürüne dönüşmeden geçerek atık haline gelen hammaddelerin daha etkin kullanımı sonucu bu kayıpların önlenilebileceği ve aynı zamanda atık üretiminin azalabileceği ortaya çıkmıştır. Bunu ürünlerin içeriklerinin azaltılması, üretim için kullanılan maddelerin çevreye daha az zararlı olan maddeler ile değiştirilmesi, üretim ve kullanım esnasında gerekli olan su ve enerji ihtiyaçlarının düşürülmesi gibi yaklaşımlar izledi. Sonuçta atık azaltılması, kirlilik önleme, geri dönüştürme, yeniden kullanım, ürünün çevreye daha duyarlı tasarımı, vb. konular üzerinde yapılan araştırmalar hızla artmış; ürün ve hizmetlerin ardında daha az atık ve atıklar bırakarak üretilmesi fikri örnek uygulamalarıyla beraber iş dünyasına Temiz Üretim adı altında girmeye başlamıştır (Yücel ve Ekmekçiler, 2008).

Günümüzde artmakta olan dünya nüfusu, plansız endüstrileşme ve insanlığın etkisi ile çevre, kendini tüketmeye başlamıştır. Küresel ısınma, ekolojik dengedeki bozulma, canlı neslinin tükenmesi ve su sıkıntısı gibi çevre sorunları, insanlığa zarar vermeye başladıkça önem kazanmıştır. Çevre ile ilgili sorunların temelinde ise, çevre konusuna ilişkin ilginin, tutumun ve farkındalığın düşük olması yer almaktadır. Aynı zamanda çevreye yönelik bütün sorunlar, bu konulara önem vermeyen insan davranışından kaynaklanmaktadır. İnsanlar kendilerini doğrudan etkilemediğini düşündükleri olaylara karşı duyarsız kalmakta ve bu da sorunların devamına yol açmaktadır. Bunun yanı sıra bireylerin tutumları da yaşamlarına yön vermede, ilgilerini ve ihtiyaçlarını belirlemede kuşkusuz önemli yer tutmaktadır. Buna göre, çevreye karşı olumsuz tutuma sahip bireyler, çevre sorunlarına duyarsız kalmakta ve çevreye yönelik sorun yaratmaya devam etmektedir. Literatürde, bireylerin çevre ve çevre sorunlarına yönelik farkındalık düzeylerinin belirlenmesinin, çevre sorunları ile başa çıkmanın ön şartlarından biri olduğu belirtilmektedir. Bu açıdan bireylerin, çevre sorunlarına yönelik farkındalık düzeylerinin belirlenmesinin, çevreye yönelik olumlu tutum ve davranışların geliştirilmesi bakımından önem taşıdığı düşünülmektedir (Ünver, Avcıbaşı ve Özkan, 2015).

Bir süreç olarak bakıldığında çevreyi koruma bilincinin önce insanlarda düşünce olarak kabul görmesi, duygusal olarak olumlu duyguların geliştirilmesi ve bu duyguların davranışa

dönüşmesine ihtiyaç vardır. Çevreyi koruma bilincine sahip bireyler günlük hayatla ilgili işlerde, satın alma ve tüketim esnasında bu bilinci davranışlarına yansıtacaklardır. Tüketicinin bilgilendirilmesinde ve eğitiminde devlete, üniversitelere, özel kuruluşlara ve tüketici örgütlerine ve sivil toplum kuruluşlarına önemli görevler düşmektedir. Çalışmaların verimli olması ve olumlu geri bildirimler alınabilmesi için bu birimler arasında uyumlu bir iş birliğinin oluşturulmasına ihtiyaç vardır. Sürdürülebilirlik için gerekli olan çevre eğitimi, her ne kadar toplumun bütün üyeleri için vazgeçilmez olsa da çevre sorunlarından en çok etkilenecek kesim olması nedeniyle çevre eğitiminin öncelikli hedef kitlesi olarak genç nesli gösterilmektedir. Bu nedenle, genç neslin küresel ölçekte karşılaşılan çevre sorunlarına dair farkındalık ve duyarlılık sahibi olması, çevresel değerleri korumaya aktif olarak katılmak için motivasyon ve istek sahibi olması daha da önemlidir. Özellikle, üniversite öğrencilerinin eğitimleri sırasında edindikleri çevre ile ilgili bilgi, beceri, tutum ve değerleri profesyonel meslek hayatlarına başlamalarıyla birlikte kişisel ve sosyal yaşamlarında uygulamaları, üniversite öğrencilerinden beklenen bir sorumluluk olarak görülmektedir. Bu nedenle, yükseköğretim programlarında yer alacak çevre eğitimi ile ilgili derslerle üniversite öğrencilerinin, çevre meselelerinin altında yatan nedenleri, gerçekleri anlayabilmesi ve ekonomik, yasal, politik mekanizmaların çevre sorunları ile ilişkilendirebilmesi sağlanmalıdır (Taştepe ve Aral, 2014, s. 142).

Yeşil Pazarlama

Çağdaş anlamda yeşil pazarlama, tüketici istek ve gereksinimlerini karşılamaya yönelik her türlü çevre ve doğa dostu pazarlama faaliyetlerini içerir. Bu istek ve gereksinimleri karşılanırken doğal çevreye minimum zarar verilmesine dikkat edilmelidir. Geçmişte tüketiciler sadece satın alma ve tüketimle ilgilenirken, günümüzde kıt kaynakları tüketen üretim sürecinin ayrıntılarıyla ve atıkların bertaraf edilmesiyle de ilgilenen bilinçli yeşil tüketiciler olmuştur. Toplumsal yapı içerisinde karşılıklı etkileşimin artması ve işletmelerin toplumsal kaynakları kullandıklarının bilincine daha fazla varmış olmaları işletmelerin topluma karşı ekonomik sorumluluklarının yanında sosyal sorumluluklarının da artmasına yol açmıştır. Sosyal sorumluluklarının artmış olması ise, işletmelerin ekonomik faaliyetlerini, birtakım sınırlamalar içerisinde yerine getirmelerini gerekli kılmıştır. Sosyal sorumluluk anlayışının temelinde toplumun refah ve mutluluğu için güvenilir ürün, gerçeği yansıtan reklâm, çevreyi koruyacak faaliyetler, çalışanların güvenliği ve istihdam sağlama çabaları bulunmaktadır (Yücel ve Ekmekçiler, 2008).

İşletmelerin toplumda kabul görmelerinin önem kazanması, toplumsal pazarlama ve yeşil pazarlama gibi kavramların gelişmesine zemin hazırlamıştır. Uzun vadede işletmeler dahil tüm ilgililerin çıkarına olan toplumsal pazarlama ya da diğer adıyla sosyal pazarlama anlayışında, işletmeler bir yandan tüketicileri diğer yandan toplumsal öncelikleri desteklemek

ve öte yandan da kar sağlamak durumundadırlar. Yeşil pazarlama ise, toplumun istek ve ihtiyaçlarını tatmin etmek üzere birtakım değişimlerin meydana getirilmesi ve kolayca uygulanması amacıyla doğal çevreye en az zarar vermek üzere uygulanan faaliyetlerdir. Yeşil pazarlama, çevreyi koruma ilkelerine uygun olarak ürün üretimiyle ilgilenir. Çevresel sorumlulukla üretime odaklanmıştır. Yeşil pazarlama anlayışında çevreyi koruma bilinci hâkimdir (Yücel ve Ekmekçiler, 2008).

Yeşil pazarlama, çevre koruma prensiplerine uygun ürün üretimiyle ilgilenmektedir. Ürünlere ihtiyaç olup olmadığından ziyade, çevresel sorumlulukla üretime odaklanmıştır. Yeşilin ne anlama geldiği önemli bir konudur. Bu kelime, ekolojik sorunlar, gezegenin ve hayvanların korunması, sosyal sorumluluk, insancıl kaygılar, haksız rekabet, hayvan hakları, eşitlik ve sürdürülebilirlik gibi pek çok konuyla ilişkilendirilebilir. Yeşil pazarlamayı kısaca, işletmelerin tüketicilerin istek ve ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik faaliyetleri çevreye duyarlı bir şekilde yerine getirilmesi şeklinde ifade etmek mümkündür. Yeşil, kavramı farklı meslekteki kişiler için farklı anlamlar ifade edebilmektedir. Örneğin, sağlık ve ilaç sektöründe bu kavram, insan sağlığına olan zararların azaltılması; ticaretle ilgili uygulamalarının uyumlaştırılması anlamına gelebilmektedir. Ticari hayatta da yeşil kavramı büyük farklılıklar göstermektedir. Bir işletme için yeşil olan diğer işletme ya da birey için olmayabilmektedir. Bu durum özellikle ürünleri yeşil olarak tanımlarken ortaya çıkmakta, aynı olan ürünler bile farklı yönlerden yeşil olabilmektedir (Aytekin, 2007, s. 20).

Yeşil Pazarlama terimi mevcut ürün ve üretim sistemlerinden kaynaklanan sosyal ve çevresel etkileri azaltmaya çalışan ve daha az zararlı mal ve hizmetleri tanıtan pazarlama aktivitelerini tanımlamada kullanılmaktadır. Yeşil pazarlama, pazarlama çabalarında yeşil, yani çevre konularını anlamayı, bu konulara karşı hassas olmayı, dengesiz kaynak dağılımını dengeleme noktasında katkı sağlamayı ve tüm pazarlama karar ve uygulamalarında bu konularda toplumsal zarar verici davranışlardan kaçınmayı ifade eder. Başka bir ifadeyle, yeşil pazarlamadan söz edilebilmesi için pazarlamacıların yeşil konuların farkına varması, anlamaya çalışması ve önemsemesi gerekir (Gök ve Türk, 2011, s. 125).

Yeşil pazarlama, 1980'lerin sonunda ve 1990'ların başında göze çarpmasına rağmen, çok önceden tartışılmaya başlanmıştır. Amerikan Pazarlama Derneği halkı, işletmeleri ve politikacıları bir araya getirecek şekilde bir yeşil pazarlama tanımı yapmıştır. Bu tanıma göre yeşil pazarlama; kirlilik üzerine yapılan pazarlama çalışmalarını, enerji tüketimiyle ilgili konuları ve yenilenemeyen kaynakların tüketiminin olumlu ve olumsuz yanlarını inceleyen bilim dalıdır. Tanımdan da anlaşılacağı üzere yeşil pazarlama; üç temel kaynak içermektedir. Birincisi, bütün pazarlama faaliyetlerinin alt kümesi olduğu, ikincisi hem olumlu hem de olumsuz çalışmaları kapsadığı, üçüncüsü ise, çok geniş çaplı çevre olgusunu incelediğidir. Yeşil hareket olarak adlandırılan çevreyi koruma bilinci, "yeşil ürün" (green product), "yeşil tüketici" (green consumer) gibi kavramlarla da pazarlamaya yansımaktadır. Ürün; ambalajı,

tasarımı, markası, satış sonrası hizmetler gibi çeşitli unsurlardan oluşmaktadır. Bu unsurların hepsinde yeşil yaklaşımın ön planda tutulması gerekmektedir. Yeşil ürün; çevreyi kirliletmeyen, doğal kaynakları daha az tüketen, geri dönüştürülebilen veya korunabilen ürün olarak tanımlanabilir (Hussein ve Cankül, 2010, s. 50).

Yeşil tüketici ise yeşil harekete katılan doğayı koruyan ve geri dönüşümü olan, çevreye minimum zarar veren, yaptığı sosyal sorumluluk projesiyle doğadan aldığını gene doğaya vermeye çalışan bilinçli, çevreci tüketici olarak tanımlanabilir.

Araştırmanın Amacı

Çalışmanın amacı, üniversite öğrencilerinin yeşil pazarlama ve çevre bilinciyle ilgili farkındalıklarının ve bilgi düzeylerinin belirlenmesidir. Bu çalışma ile yeşil pazarlama ve çevre duyarlılığı kavramları detaylı bir şekilde açıklanmaya çalışılmıştır. Araştırmaya bilgi sağlamak amacıyla hazırlanan yeşil pazarlama ve çevre duyarlılığı düzeyini ölçmeye yönelik bir anket ile Fırat Üniversitesi öğrencilerinin farkındalık düzeyleri belirlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca konuyla ilgili karşılaşılan sorunlar, eksiklikler ve yapılması gerekenler de belirlenmeye çalışılmıştır.

Araştırmanın Evreni ve Örneklemi

Araştırmanın evreni 2016-2017 eğitim ve öğretim yılında Fırat Üniversitesinde öğrenim görmekte olan öğrenciler olup bu evrenden örneklem grubu olarak 8 Fakülteden 221 öğrenci alınmıştır. Örneklem alınan fakülteler; Mühendislik Fakültesi, Tıp Fakültesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Eğitim Fakültesi, İletişim Fakültesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Teknoloji Fakültesi ve İnsani Bilimler Fakültesidir. Örnekler rastgele örnekleme yöntemiyle seçilmiş ve bu öğrencilerin Fırat Üniversitesinde öğrenim görmekte olan tüm öğrencileri temsil ettiği varsayılmıştır.

Veri Toplama Aracı

Araştırmada veri toplama aracı olarak yüz yüze anket yöntemi seçilmiştir. Anketin hazırlanmasında öncelikle ilgili yazın taranmış, daha önceki araştırmalarda kullanılan anketler incelenmiştir (Kuduz, 2011; Çabuk, 2008). Bu bilgiler ışığında "Öğrencilerin Yeşil pazarlama ve Çevre Bilinci Düzeylerini Belirleme Anketi" isimli yeni bir anket formu geliştirilmiştir.

Hazırlanan bu anket iki bölümden oluşmakta olup bunlar; birinci bölüm demografik özellikleri ikinci bölüm ise yeşil pazarlama ve çevre bilinci düzeyini ölçme bölümleridir. Soruların değerlendirilmesinde öğrencilere beşli likert tipi (1.Kesinlikle Katılmıyorum, 2.Katılmıyorum, 3.Kararsızım, 4.Katılıyorum, 5.Kesinlikle Katılıyorum) seçenekler sunulmuş ve öğrencilerin verdikleri cevaplar gerekli hesaplamalar yapılarak puana dönüştürülmüştür.

Ankette toplam 34 soru yer almakta olup, bunlardan 10 tanesi öğrencilerin demografik bilgilerine ait, 24 tanesi öğrencilerin yeşil pazarlama ve çevre bilinci düzeyini ölçmeye yönelik sorulardır. Ankette bulunan 34 madde üzerinde yapılan Alfa güvenirlik katsayısı 0.83 olarak bulunmuştur. Bu sonuca göre ölçeğin çok güvenilir olduğu söylenebilir. Anket uygulaması sonunda, öğrencilerden elde edilen veriler bilgisayar ortamına aktarılmış ve SPSS 18 paket programıyla istatistiksel değerlendirmeleri yapılmıştır.

Araştırmanın Bulguları ve Değerlendirme

Araştırmaya katılan öğrencilerden toplanan veriler SPSS paket programında analiz edilerek elde edilen sonuçlar iki başlık halinde yorumlanarak aşağıda; öğrencilerin demografik özellikler ve üniversite öğrencilerinin yeşil pazarlama ve çevre bilinci düzeyleri başlıkları altında ayrıntılı olarak yorumlanmıştır.

Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Demografik Özellikleri

Araştırmaya katılan 221 üniversite öğrencisinin yeşil pazarlama ve çevre duyarlılığı düzeyi on tam puan üzerinden, ortalama 3,78 puan olarak hesaplanmıştır. Bu ortalama öğrencilerin konuyla ilgili farkındalık düzeylerinin iyi bir durumda olduğu söylenebilir.

Aşağıda araştırmaya katılan öğrencilerin demografik bilgileri Tablo1’de gösterilmiştir.

Tablo 1.

Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Demografik Bilgileri

		F	%
Yaş	19 ve altı	02	01
	25-20	201	91
	29-26	14	06
	35-30	01	01
	39-36	03	01
	40 ve üstü	-	-
Cinsiyet	Bayan	129	58
	Bay	92	42
Fakülte	İİBF	115	52
	Tıp Fakültesi	03	01
	Mühendislik F.	04	02
	Eğitim Fakültesi	38	17
	İletişim Fakültesi	24	11
	Sağlık Bilimleri	13	06
	Teknoloji fakültesi	14	06
	İnsani Bilimler F.	10	05

	1	17	08
	2	05	02
	3	50	23
Sınıf	4	139	63
	Uzatmalı	10	04
	İl merkezi	162	73
Ailenin	İlçe	40	18
Yaşadığı Yer	Kasaba	06	03
	Köy	13	06
	500 TL ve altı	32	14
	1000-500	64	29
Aylık Ortalama Gelir	1500-1001	30	14
	2000-1501	34	15
	2001 TL ve üstü	61	28
	Hiç katılmadım	133	60
Toplantı, Konferans gibi Faaliyetlere	Birkaç faaliyet	54	24
Katılım	Mümkün olduğunca	26	12
	Hiç kaçırmam	08	04
	Evet	25	11
Sivil Toplum Kuruluş Üyeliği	Hayır	196	89
	Evet	49	22
İlgili Ders ya da Eğitim Alma	Hayır	172	78
Durumu	Toplam	221	100

Araştırmaya katılan üniversite öğrencilerin büyük çoğunluğu %91(201)'i 20-25 yaş grubunda, öğrencilerin %58(129) kadın, %42(92) erkek öğrencidir. Üniversite öğrencilerinin öğrenim gördükleri fakültelere göre dağılımı ise %52(115) İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, %17(38) Mühendislik Fakültesi, %11(24) Eğitim Fakültesi, %6(14) Tıp Fakültesi, %6(13) Sağlık Bilimleri Fakültesi, %5(10) İletişim Fakültesi, %6(14) Teknoloji Fakültesi, %5(10) İnsani Bilimler Fakültesinde öğrenim görmektedir. Üniversite öğrencilerinin öğrenim gördükleri sınıflara göre dağılımı ise %63(139) kişi dördüncü sınıfta, %23(50) kişi üçüncü sınıf, %8(17) birinci sınıf, %4(10) uzatmalı ve %2(5) kişi ikinci sınıf öğrencisidir. Öğrencilerin ailelerinin yaşadığı yerler ise %73(162) il merkezi, %18(40) ilçe, %6(13) köy ve %3(6) kasabadır.

Araştırmaya katılan öğrencilerin aylık ortalama gelirleri; %29(64) 500-1000TL, %28(61) 2001TL ve üstü, %15(34) 1501-2000TL, %14(32) 500 TL ve altı ve %14(30) 1001-1500TL gelire sahiptir. Araştırmaya katılan öğrencilerin toplantı, konferans gibi faaliyetlere katılım durumları; %60(133) hiç katılmamış, %24(54) birkaç faaliyet, %12(26) mümkün olduğunca, %4(8) hiç kaçırmadığını ifade etmişlerdir. Araştırmaya katılan öğrencilerin sivil toplum kuruluşlarına üyelikleri ile ilgili; %89(196) öğrenci hayır, %11(25) evet cevabını vermişlerdir. Araştırmaya katılan öğrencilerin konuyla ilgili ders ya da eğitim alıp almama sorusuna; %78(172) hayır, %22(49) evet cevabı vermişlerdir.

Üniversite Öğrencilerin Yeşil Pazarlama ve Çevre Duyarlılık Düzeyleri

Araştırmaya katılan üniversite öğrencilerinin yeşil pazarlama ve çevre duyarlılığı düzeylerini belirlemek üzere yapılan anket çalışması sonucunda, “insanların hayatta kalabilmek için doğayla uyum içinde yaşamaları gerektiği” düşüncesine katılım durumlarıyla ilgili, elde edilen bilgiler aşağıda Tablo 2’de gösterilmiştir.

Tablo 2.

Doğayla Uyum İçerisinde Yaşama İsteği

Seçenekler	Frekans (f)	Yüzde (%)
1. Kesinlikle Katılmıyorum	19	8,6
2. Katılmıyorum	8	3,6
3. Kararsızım	4	1,8
4. Katılıyorum	39	17,6
5. Kesinlikle Katılıyorum	151	68,3
Toplam	221	100,0

Yukarıda Tablo 2’de araştırmaya katılan öğrencilerin, “hayatta kalabilmek için doğayla uyum içerisinde yaşamaları gerektiği” düşüncesine katılım durumlarıyla ilgili %68(151)’i Kesinlikle Katılmakta, %18(39)’i Katılıyorum, %9(19)’i Kesinlikle Katılmıyorum, %4(8)’i Katılmıyorum, %2(4)’ü Kararsızım cevabını vermişlerdir. Bu sonuçlara göre, araştırmaya katılan ve Fırat Üniversitesinde öğrenim görmekte olan öğrencilerin büyük çoğunluğu hayatta kalabilmek için doğayla uyum içerisinde yaşamak gerektiği düşüncesine sahiptir.

Araştırmaya katılan üniversite öğrencilerinin yeşil pazarlama ve çevre duyarlılığı düzeylerini belirlemek üzere yapılan anket çalışması sonucunda, “doğal kaynakları tasarruflu kullanma ve kirletmeme gerektiği” düşüncesine katılım durumlarıyla ilgili, elde edilen bilgiler aşağıda Tablo 3’de gösterilmiştir.

Tablo 3.

Doğal Kaynakları Tasarruflu Kullanma ve Kirletme

Seçenekler	Frekans (f)	Yüzde (%)
1. Kesinlikle Katılmıyorum	13	5,9
2. Katılmıyorum	10	4,5
3. Kararsızım	18	8,1
4. Katılıyorum	79	35,7
5. Kesinlikle Katılıyorum	101	45,7
Toplam	221	100,0

Yukarıda Tablo 3’de araştırmaya katılan öğrencilerin, “doğal kaynakların tasarruflu kullanılması ve kirletilmemesi gerektiği” düşüncesine katılım durumlarıyla ilgili %46(101)’i Kesin-

likle Katılmakta, %36(79)'i Katılıyorum, %8(18)'i Kararsız, %6(13)'i Kesinlikle Katılmıyorum, %4(10)'ü Katılmıyorum cevabını vermişlerdir. Bu sonuçlara göre, araştırmaya katılan ve Fırat Üniversitesinde öğrenim görmekte olan öğrencilerin çoğunluğu doğal kaynakların tasarruflu kullanılması ve kirlenmemesi gerektiğini düşünmektedir.

Araştırmaya katılan üniversite öğrencilerinin yeşil pazarlama ve çevre duyarlılığı düzeylerini belirlemek üzere yapılan anket çalışması sonucunda, "bilinçsizce satın alınan zararlı ürünlerin küresel ısınmaya sebep olduğu" düşüncesine katılım durumlarıyla ilgili bilgiler aşağıda Tablo 4'de gösterilmiştir.

Tablo 4.

Bilinçsiz Satın Alınan Zararlı Ürünlerin Küresel Isınmaya Sebep Olma Durumu

Seçenekler	Frekans (f)	Yüzde (%)
1. Kesinlikle Katılmıyorum	12	5,4
2. Katılmıyorum	11	5,0
3. Kararsızım	20	9,0
4. Katılıyorum	45	20,4
5. Kesinlikle Katılıyorum	133	60,2
Toplam	221	100,0

Yukarıda Tablo 4'te araştırmaya katılan öğrencilerin, "bilinçsizce satın alınan zararlı ürünlerin küresel ısınmaya sebep olduğu" düşüncesine katılım durumlarıyla ilgili %60(133)'i Kesinlikle Katılmakta, %20(45)'i Katılıyorum, %9(20)'i Kararsız, %6(12)'i Kesinlikle Katılmamakta, %5(11)'i Katılmıyorum cevabını vermişlerdir. Bu sonuçlara göre, araştırmaya katılan ve Fırat Üniversitesinde öğrenim görmekte olan öğrencilerin yarısından çoğu bilinçsizce satın alınan zararlı ürünlerin küresel ısınmaya sebep olduğunu düşünmektedir.

Araştırmaya katılan üniversite öğrencilerinin yeşil pazarlama ve çevre duyarlılığı düzeylerini belirlemek üzere yapılan anket çalışması sonucunda, "ülkemizdeki çevre kirliliğini önleyici tedbirlerin yeterli olmadığı" düşüncesine katılım durumlarıyla ilgili, elde edilen bilgiler aşağıda Tablo 5'de gösterilmiştir.

Tablo 5.

Ülkemizdeki Çevre Kirliliğini Önleyici Tedbirler Yeterli Değildir.

Seçenekler	Frekans (f)	Yüzde (%)
1. Kesinlikle Katılmıyorum	9	4,1
2. Katılmıyorum	15	6,8
3. Kararsızım	28	12,7
4. Katılıyorum	61	27,6
5. Kesinlikle Katılıyorum	108	48,9
Toplam	221	100,0

Yukarıda Tablo 5’de araştırmaya katılan öğrencilerin, “ülkemizdeki çevre kirliliğini önleyici tedbirlerin yeterli olmadığı” düşüncesine katılım durumlarıyla ilgili %49(108)’i Kesinlikle Katılmakta, %28(61)’i Katılıyorum, %13(28)’i Kararsız, %7(15)’i Katılmıyorum, %4(9)’ü kesinlikle katılmıyorum cevabını vermişlerdir. Bu sonuçlara göre, araştırmaya katılan ve Fırat Üniversitesinde öğrenim görmekte olan öğrencilerin çoğunluğu ülkemizdeki çevre kirliliğini önleyici tedbirlerin yeterli olmadığını düşünmektedir. Araştırmaya katılan üniversite öğrencilerinin yeşil pazarlama ve çevre duyarlılığı düzeylerini belirlemek üzere yapılan anket çalışması sonucunda, “dünyadaki çevresel problemlerden endişelenme durumları” düşüncesine katılım durumlarıyla ilgili, elde edilen bilgiler aşağıda Tablo 6’de gösterilmiştir.

Tablo 6.
Dünyadaki Çevresel Problemlerden Endişelenme Durumları

Seçenekler	Frekans (f)	Yüzde (%)
1. Kesinlikle Katılmıyorum	18	8,1
2. Katılmıyorum	11	5,0
3. Kararsızım	29	13,1
4. Katılıyorum	84	38,0
5. Kesinlikle Katılıyorum	79	35,7
Toplam	221	100,0

Yukarıda Tablo 6’de araştırmaya katılan öğrencilerin, “dünyadaki çevresel problemlerin kendilerini çok endişelendirdiği düşüncesine” katılım durumlarıyla ilgili %38(84)’i Katılmakta, %36(79)’i kesinlikle katılıyorum, %13(29)’i Kararsız, %8(18)’i Kesinlikle Katılmıyorum, %5(11)’i katılmıyorum cevabını vermişlerdir. Bu sonuçlara göre, araştırmaya katılan ve Fırat üniversitesinde öğrenim görmekte olan öğrencilerin çoğunluğunu Dünyadaki çevresel problemlerin çok endişelendirdiği söylenebilir.

Araştırmaya katılan üniversite öğrencilerinin yeşil pazarlama ve çevre duyarlılığı düzeylerini belirlemek üzere yapılan anket çalışması sonucunda, “geri dönüşümlü ambalajların belediyelerin toplama noktalarına bırakılması” düşüncesine katılım durumlarıyla ilgili, elde edilen bilgiler aşağıda Tablo 7’de gösterilmiştir.

Tablo 7.
Geri Dönüşümlü Ambalajların Belediyelerin Toplama Noktalarına Bırakma Durumu

Seçenekler	Frekans (f)	Yüzde (%)
1. Kesinlikle Katılmıyorum	17	7,7
2. Katılmıyorum	24	10,9
3. Kararsızım	52	23,5
4. Katılıyorum	72	32,6
5. Kesinlikle Katılıyorum	56	25,3
Toplam	221	100,0

Yukarıda Tablo 7’de araştırmaya katılan öğrencilerin, “geri dönüşümlü ambalajların belediyelerin toplama noktalarına bırakılması” düşüncesine %33(72)’i katılıyorum, %25(56)’i Kesinlikle Katılmakta, %23(52)’i Kararsız, %11(24)’i katılmıyorum, %8(17)’i kesinlikle katılmıyorum cevabını vermişlerdir. Bu sonuçlara göre, araştırmaya katılan ve Fırat Üniversitesinde öğrenim görmekte olan öğrencilerin çoğunluğu geri dönüşümlü ambalajların belediyelerin toplama noktalarına bırakması gerektiğini düşünmektedir.

Araştırmaya katılan üniversite öğrencilerinin yeşil pazarlama ve çevre duyarlılığı düzeylerini belirlemek üzere yapılan anket çalışması sonucunda, “ürün kaplarının kullanıldıktan sonra tekrar değerlendirilmesi” düşüncesine katılım durumlarıyla ilgili, elde edilen bilgiler aşağıda Tablo 8’de gösterilmiştir.

Tablo 8.

Ürün Kaplarının Kullanıldıktan Sonra Tekrar Değerlendirilmesi Durumu

Seçenekler	Frekans (f)	Yüzde (%)
1. Kesinlikle Katılmıyorum	31	14,0
2. Katılmıyorum	22	10,0
3. Kararsızım	26	11,8
4. Katılıyorum	76	34,4
5. Kesinlikle Katılıyorum	66	29,9
Toplam	221	100,0

Yukarıda Tablo 8’de araştırmaya katılan öğrencilerin, “ürün kaplarının kullanıldıktan sonra tekrar değerlendirilmesi gerektiği” düşüncesine %34(76)’i katılmakta, %30(66)’i kesinlikle katılıyorum, %14(31)’i kesinlikle katılmıyorum, %12(26)’i kararsız, %10(22)’ü katılmıyorum cevabını vermişlerdir. Bu sonuçlara göre, araştırmaya katılan ve Fırat Üniversitesinde öğrenim görmekte olan öğrencilerin çoğunluğu ürün kaplarının kullanıldıktan sonra tekrar değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir.

Araştırmaya katılan üniversite öğrencilerinin yeşil pazarlama ve çevre duyarlılığı düzeylerini belirlemek üzere yapılan anket çalışması sonucunda, “ambalajlarda doğada çözünebilir malzemelerin kullanılmasını tercih etmek gerektiği” düşüncesine katılım durumlarıyla ilgili, elde edilen bilgiler aşağıda Tablo 9’de gösterilmiştir.

Tablo 9.*Ambalajlarda doğada çözünebilir malzemelerin kullanılmasını tercih etme*

Seçenekler	Frekans (f)	Yüzde (%)
1. Kesinlikle Katılmıyorum	32	14,5
2. Katılmıyorum	16	7,2
3. Kararsızım	53	24,0
4. Katılıyorum	70	31,7
5. Kesinlikle Katılıyorum	50	22,6
Toplam	221	100,0

Yukarıda Tablo 9’de araştırmaya katılan öğrencilerin, “ambalajlarda doğada çözünebilir malzemelerin kullanılmasını tercih etmek gerektiği” düşüncesine katılım durumlarıyla ilgili %32(70)’i katılmakta, %24(53)’i kararsız, %23(50)’i kesinlikle katılmamakta, %14(32)’i Kesinlikle Katılmıyorum, %7(16)’ü Katılmıyorum cevabını vermişlerdir. Bu sonuçlara göre, araştırmaya katılan ve Fırat Üniversitesinde öğrenim görmekte olan öğrencilerin çoğunluğu ambalajlarda doğada çözünebilir malzemelerin kullanılmasını tercih etmek gerektiğini düşünmektedir.

Araştırmaya katılan üniversite öğrencilerinin yeşil pazarlama ve çevre duyarlılığı düzeylerini belirlemek üzere yapılan anket çalışması sonucunda, “ürün seçerken çevre dostu olanı tercih etmek” gerektiği düşüncesine katılıma durumlarıyla ilgili, elde edilen bilgiler aşağıda Tablo 10’da gösterilmiştir.

Tablo 10.*Ürün Seçerken Çevre Dostu Olanı Tercih Etme Durumu*

Seçenekler	Frekans (f)	Yüzde (%)
1. Kesinlikle Katılmıyorum	11	5,0
2. Katılmıyorum	14	6,3
3. Kararsızım	36	16,3
4. Katılıyorum	65	29,4
5. Kesinlikle Katılıyorum	95	43,0
Toplam	221	100,0

Yukarıda Tablo 10’da araştırmaya katılan öğrenciler, “ürün seçerken çevre dostu olanı tercih etmek gerektiği” düşüncesine katılım durumlarıyla ilgili %43(95)’i Kesinlikle Katılmakta, %29(65)’i Katılıyorum, %16(36)’i Kararsız, %6(14)’i katılmıyorum, %5(11)’i kesinlikle katılmıyorum cevabını vermişlerdir. Bu sonuçlara göre, araştırmaya katılan ve Fırat Üniversitesinde öğrenim görmekte olan öğrencilerin çoğunluğu ürün seçerken çevre dostu olanı tercih etmek gerektiğini düşünmektedir.

Araştırmaya katılan üniversite öğrencilerinin yeşil pazarlama ve çevre duyarlılığı düzeylerini belirlemek üzere yapılan anket çalışması sonucunda, “yakınlarını çevreye zarar veren ürünler konusunda uyarmak gerektiği” düşüncesine katılım durumlarıyla ilgili, elde edilen bilgiler aşağıda Tablo 11’de gösterilmiştir.

Tablo 11.

Yakınlarını Çevreye Zarar Veren Ürünler Konusunda Uyarma Durumu

Seçenekler	Frekans (f)	Yüzde (%)
1. Kesinlikle Katılmıyorum	16	7,2
2. Katılmıyorum	17	7,7
3. Kararsızım	56	25,3
4. Katılıyorum	68	30,8
5. Kesinlikle Katılıyorum	64	29,0
Toplam	221	100,0

Yukarıda Tablo 11’de araştırmaya katılan öğrencilerin, “yakınlarını çevreye zarar veren ürünler konusunda uyarmak gerektiği” düşüncesine katılım durumlarıyla ilgili %31(68)’i Katılmakta, %29(64)’i kesinlikle katılıyorum, %25(56)’i Kararsız, %8(17)’i katılmıyorum, %7(16)’ü kesinlikle katılmıyorum cevabını vermişlerdir. Bu sonuçlara göre, araştırmaya katılan ve Fırat Üniversitesinde öğrenim görmekte olan öğrencilerin çoğunluğu Yakınlarını çevreye zarar veren ürünler konusunda uyarmak gerektiğini düşünmektedir.

Araştırmaya katılan üniversite öğrencilerinin yeşil pazarlama ve çevre duyarlılığı düzeylerini belirlemek üzere yapılan anket çalışması sonucunda, “ çevreye duyarlı işaret, logo ve amblemleri tanıma ve alışveriş yaparken bunlara dikkat etmek gerektiği” düşüncesine katılım durumlarıyla ilgili, elde edilen bilgiler aşağıda Tablo 12’de gösterilmiştir.

Tablo 12.

Çevreye Duyarlı İşaret, Logo ve Ambalemleri Tanıma ve Alışveriş Yaparken Bunlara Dikkat Etme Durumu

Seçenekler	Frekans (f)	Yüzde (%)
1. Kesinlikle Katılmıyorum	17	7,7
2. Katılmıyorum	17	7,7
3. Kararsızım	37	16,7
4. Katılıyorum	88	39,8
5. Kesinlikle Katılıyorum	62	28,1
Toplam	221	100,0

Yukarıda Tablo 12’de araştırmaya katılan öğrencilerin, “ alışveriş yaparken çevreye duyarlı işaret, logo ve amblemlere dikkat etmek gerektiği” düşüncesine katılım durumuyla ilgili %40(88)’i katılmakta, %28(62)’i kesinlikle katılıyorum, %17(37)’i kararsız, %8(17)’i Kesinlikle

Katılmıyorum, %8(70)'ü Katılmıyorum cevabını vermişlerdir. Bu sonuçlara göre, araştırmaya katılan ve Fırat Üniversitesinde öğrenim görmekte olan öğrencilerin çoğunluğu alışveriş yaparken çevreye duyarlı işaret, logo ve amblemlere dikkat etmek gerektiğini düşünmektedir.

Araştırmaya katılan üniversite öğrencilerinin yeşil pazarlama ve çevre duyarlılığı düzeylerini belirlemek üzere yapılan anket çalışması sonucunda, “çevre dostu ürün satın almak için daha fazla para ödemeye razı olma” düşüncesine katılım durumlarıyla ilgili, elde edilen bilgiler aşağıda Tablo 13’de gösterilmiştir.

Tablo 13.

Çevre Dostu Ürün Satın Almak İçin Daha Fazla Para Ödemeye Razı Olma Durumu

Seçenekler	Frekans (f)	Yüzde (%)
1. Kesinlikle Katılmıyorum	48	21,7
2. Katılmıyorum	21	9,5
3. Kararsızım	70	31,7
4. Katılıyorum	41	18,6
5. Kesinlikle Katılıyorum	41	18,6
Toplam	221	100,0

Yukarıda Tablo 13’de araştırmaya katılan öğrencilerin, “çevre dostu ürün satın almak için daha fazla para ödemeye razı olmak gerektiği” düşüncesine katılım durumuyla ilgili %32(70)’i kararsız, %22(48)’i kesinlikle katılmıyor, %19(41)’i katılıyor, %18(40)’i Kesinlikle Katılıyorum, %9(21)’ü Katılmıyorum cevabını vermişlerdir. Bu sonuçlara göre, araştırmaya katılan ve Fırat Üniversitesinde öğrenim görmekte olan öğrencilerin çoğunluğu çevre dostu ürün satın almak için daha fazla para ödemeye razı olmak gerektiğini düşünmektedir.

Sonuç ve Öneriler

Araştırmadan elde edilen sonuçlara göre; araştırmaya katılan ve Fırat üniversitesinde öğrenim görmekte olan öğrencilerin büyük çoğunluğu hayatta kalabilmek için doğayla uyum içerisinde yaşamak gerektiğini, doğal kaynakların tasarruflu kullanılması ve kirletilmemesi gerektiğini düşünmektedir. Yine öğrencilerin yarısından çoğu bilinçsizce satın alınan zararlı ürünlerin küresel ısınmaya sebep olduğunu, öğrencilerin çoğunluğu ülkemizdeki çevre kirliliğini önleyici tedbirlerin yeterli olmadığını ve Dünyadaki çevresel problemlerin kendilerini çok endişelendirdiğini ifade etmişlerdir.

Araştırmadan elde edilen sonuçlara göre, araştırmaya katılan ve Fırat üniversitesinde öğrenim görmekte olan öğrencilerin çoğunluğu geri dönüşümlü ambalajların belediyelerin toplama noktalarına bırakılması gerektiğini, ürün kaplarının kullanıldıktan sonra tekrar değerlendirilmesi gerektiğini, ambalajlarda doğada çözünebilir malzemelerin kullanılmasını tercih etmek gerektiğini ürün seçerken çevre dostu olan ürünleri tercih etmek gerektiğini

düşünmektedirler. Yine öğrencilerin çoğunluğu, yakınlarını çevreye zarar veren ürünler konusunda uyarmak gerektiğini, alışveriş yaparken çevreye duyarlı işaret, logo ve amblemlere dikkat etmek gerektiğini, çevre dostu ürün satın almak için daha fazla para ödemeye razı olmak gerektiğini düşünmektedir.

Araştırmaya katılan öğrencilerin büyük çoğunluğu çevre bilinci ile ilgili herhangi bir sivil toplum kuruluşuna üye olmadıklarını belirtmişlerdir. Öğrenciler bu konuda bilinçlendirilmeli ve yönlendirilmelilerdir. Aktif olan sivil toplum kuruluşlarıyla irtibata geçilerek öğrenciler için bir konferans vermeleri sağlanabilir.

Araştırmaya katılanların çoğunluğu ülkemizdeki çevre kirliliğini önleyici faaliyetlerin yetersiz olduğu görüşündedir. Bu anlamda da üniversite çevre koruma hareketleri başlatarak organize bir şekilde etkinlik düzenleyerek hem çevrenin korunmasına katkı sağlar hem de bu etkinlikler daha cazip ve eğlenceli hale getirilerek duysız öğrencilerin de katılım göstermesi sağlanabilir.

Öğrencilerin yarısına yakın çoğunluğu ürün satın alırken ürün üzerinde çevreye duyarlı amblem ya da logo olmasına dikkat etmedikleri araştırma sonuçlarından elde edilmiştir. Bu kişilerin aslında logo ya da amblemleri tanımadıkları saptanmıştır. Üniversiteler amblem ve logoların tanınırlığını arttırmak için üniversitenin stratejik noktalarında afiş ya da poster sergileyebilirler.

Araştırma sonucunda üniversite öğrencilerinin çevre bilinci konusunda yeteri kadar duyarlı olmadığı verilerden elde edilmiştir. Üniversite öğrencilerinin daha duyarlı davranmalarını sağlamak için tüm fakültelerde zorunlu bir ders okutulması ya da çevre bilinci ve doğayı korumayla ilgili eğitim almalarının üniversite tarafından sağlanması gerektiği düşünülmektedir.

Kaynakça

- Aytekin, P. (2007). Yeşil Pazarlama Stratejileri. *Celal Bayar Üniversitesi, SBE, Sosyal Bilimler* 2, 5, 1-20. Manisa.
- Çabuk, S., Keleş, C., Nakıboğlu, B. (2008). Tüketicilerin Yeşil (Ürün) Satın Alma Davranışları. *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1, 17, 85-102.
- Etiklerinin Belirlenmesine Yönelik Bir Araştırma. (Yüksek lisans tezi). Selçuk Üniversitesi, 2011.
- Gök, A., Türk, M. (2011). Perakendeci İşletmelerde Çevreyi Koruma Bilinci Üzerine Bir Araştırma. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 2, 16, 125-152.
- Hussein, A. T., Cankül, D. (2010). Üniversite Öğrencilerinin Yeşil Pazarlama Faaliyetleri Kapsamında Çevreye İlişkin Davranışlarını Belirlemeye Yönelik Bir Araştırma. *Ticaret ve Turizm Eğitim Fakültesi Dergisi* 1, 50-67.
- Kuduz, N. Yeşil Pazarlama Faaliyetlerinin Tüketicilerin Satın Alma Davranışlarına
- Taştepe, T. Aral, N. (2014). Üniversite Öğrencilerinin Çevresel Bilgi Ve Tutumlarının İncelenmesi. *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, 4, 3, 142-153.
- Ünver, S., Avcıbaşı, İ. V., Özkan, Z. K. (2015). Üniversite Hastanesinde Çalışan Hemşirelerin Çevre Tutumu Ve Farkındalık Düzeylerinin Belirlenmesi. *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi* 18, 4.
- Yücel, M., Ekmekçiler, Ü. S. (2008). Çevre Dostu Ürün Kavramına Bütünsel Yaklaşım: Temiz Üretim Sistemi. *Eko-Etiket, Yeşil Pazarlama, Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 26, 7, 320-333.

Yeni Yöneticilerde Ast İletişimi Bağlamında İşleri Delege Etme ve Geribildirim Sorunsalı; Yenidoğu Eğitim Kurumları Örnek Olayı

Tuğba Orak*

Öz: Çalışanlar kariyer basamaklarını tırmanmak üzere gösterdikleri başarılar doğrultusunda yöneticilik terfi ile göreve başladıklarında; tam olarak işlerinin ne olduğunu bilmedikleri ve ekibini doğru yönlendiremedikleri görülmektedir. Bu geçiş sürecinde yeni yöneticiler, mesleki yeterlilikleri ile aldıkları terfiinin gerekliliklerini yerine getirebilecek bilgi ve donanımına sahip olmamaları sebebiyle, astları ile kurdukları iletişim süreçlerinde deneme yanılmaya dayalı yaklaşımlar göstermektedir. Ayrıca, sahadan gelen bir yönetici olarak, astlarının yaşadığı ufak bir sıkıntıda, gelişimlerini desteklemek yerine süreci devralmaya ve sahaya inmeye devam etmektedirler. Astlarına karşı duydukları güvensizlik sebebiyle, işleri delege etmek yerine, üzerlerine daha fazla iş alarak yoğun stres altında çalışmaktadırlar. Bu durum, astlarını gerektiği gibi yönlendiremeyen, geribildirimleri doğru yapamayan başarısız bir yönetici ve motivasyonu düşük, kendisini geliştirmeyen başarısız bir ekip ortaya çıkarmaktadır. Yöneticilik bu çerçevede değerlendirildiğinde, ayrı bir disiplin olarak incelenmesi ve yeni yöneticilerin bu anlamda yeterli bilgi ve donanımına sahip olabilmesi için eğitimler alması ya da kendilerini yetiştirmesi gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmada; Yenidoğu Eğitim Kurumları, Veli İletişim departmanında yeni yönetici olarak görev alan Takım Lideri'nin ast iletişimi bağlamında işleri delege etme ve geribildirim sorunsalı, astlara yönelik düzenlenen anket ve takım liderinin üstlerine yönelik yapılan röportaj yöntemlerinin kullanılması ile kurumsal bir yöneticilik yaklaşımının belirlenmesi amacıyla incelenecektir.

Anahtar Kelimeler:

Giriş: Yeni Yöneticilerde Ast İletişim

Yöneticiliğe geçiş sürecinde yeni yöneticilerin önde gelen sorumluluğunun doğrudan teknik işlevler yürütmekten ziyade diğerlerini denetlemek olduğunu keşfetmeleri zaman almaktadır. Birinci kademe yöneticileri çoğu zaman teknik görevler de üstlendiği için, çalışanlarla birinci kademe yöneticileri arasındaki ayrım sıklıkla bulanıklaşmaktadır (Hill, 2010).

* Marmara Üniversitesi, Halkla İlişkiler Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Programı, tugbayurukoglu@gmail.com

Yeni yöneticiler aldıkları terfilerde teknik görevlere olan hakimiyeti ve başarısının etkili olmasından hareketle astlarının bir eksikliklerini ya da hatalarını gördüğünde veya astlarından yardım talebi geldiğinde yardımcı olma sınırını aşarak iş süreçlerine müdahale etmektedirler. Özellikle, tam olarak ne yapacaklarını bilemedikleri yöneticiliğe geçiş döneminde olan yeni yöneticiler, en iyi bildikleri işleri devam ettirmek amacıyla müdahale etmenin de üzerine çıkarak astlarının zorlandığını düşündükleri işleri kendi üzerine alma eğilimi göstermektedirler. Böylelikle, ellerinde biriken işleri zamanla yetiştiremeyerek yoğun stres altına girerler ve astları ile çatışma yaşamaya başlarlar. Kendi yaklaşımlarının doğru olduğu düşüncesiyle astlarına güvensizlik duyarak, farklılıklarını kabullenmemeye devam etmeleri çatışmaların artmasına yol açar. Ortak hareket etme bilincinden uzak motivasyonu düşük bir ekibin ortaya çıkması kaçınılmaz hale gelmektedir.

Yeni yöneticilerin astları ile güvene dayalı bir iletişim süreci oluşturarak başarılı bir yönetici olabilmeleri için öncelikle sorumluluklarına odaklanmaları gerekmektedir (Hill, 2010):

- Yöneticiliğin ne demek olduğunu öğrenmek
- İnsan ilişkilerinde hüküm yeteneğini geliştirmek
- Kendini tanımak
- Stresle ve duygularla başa çıkmak

Zamanla günlük ilişkiler ve problemlerle başa çıkmayı öğrenmeye başlayan yeni yöneticiler, başarılı bir ekip oluşturmak için ast iletişime vermesi gereken önemi anlamaya başlarlar. Astları ile çatışma temelli ilişkilerine kendilerinin oluşturduğu güvensiz iş ortamının sebebiyet verdiğinin farkına vararak, astlarını daha yakından tanıma çabası içerisine girerler. Astlarının bireysel yeteneklerine odaklanarak güçlü ve zayıf yanlarını tespit etmeye; güçlü oldukları alanlarda onları destekleme, zayıf yönlerini de geliştirmeleri için olanaklar sağlama yöntemiyle hareket etmeye odaklanırlar. Böylece, bireysel yetenekleri çerçevesinde takıma katkı sağlayan yüksek performans gösteren astlar ortaya çıkmaya başlayacaktır. "Başarıdan, başarısızlıktan, görevlerden, kitaplardan, derslerden, insanlardan ve yaşamın ta kendisinden daima bir şeyler öğrenme" düsturu ile hareket eden yöneticiler, kendilerini geliştirdikleri gibi astlarına da örnek olacaklardır (Dave Ulrich, 2010).

Bir ekip yöneticisi olarak kendilerini ve astlarını değerlendirmeye başladıklarında, performanslarının her bir astın yaptığı katkıya bağlı olarak artmakta ve düşmekte olduğunu fark edeceklerdir. Ekip içerisindeki katılımcı olmayan ya da takımın ortak fikirlerine uyum sağlamayarak kendi bildiğini okuyan astların varlığı aktif ve motivasyonu yüksek diğer astları olumsuz etkileyecektir (Harvard Business Essentials , 2015). Bu doğrultuda, yeni yöneticiler astlarını ortak bir amaç etrafında bir araya getirmeleri gerektiğini anlayacaklardır.

Ast iletişiminin önemini fark eden yeni yöneticiler kendilerini dört alanda geliştirmeye özen göstermektedirler. Bunlar: "Astlar arasındaki farklılıkları kabullenme, bu farklılıklara uygun davranma, problem olan bir astı yönetme ve görevlendirme, kontrol" (Hill, 2010).

Astların Farklılıklarına Göre Davranmak

Astları yeteneklerine göre desteklemeye çalışırken deneyimsiz ve deneyimli olmalarına göre de iletişim süreçlerini düzenleme gereklilikleri ortaya çıkmaktadır. Deneyimsiz asttın iş süreçlerini geliştirmek amacıyla verilen yakın destek motivasyonunu artırırken, deneyimli ast için iş süreçlerinde özgürlüğünün kısıtlanması olarak algılanabilmektedir. Ayrıca, problem olan astı da farklılıkları doğrultusunda yönetebilmek gerekmektedir. Bu sebeple, astların farklılıklarına göre iletişim dili yakalayarak yönlendirmek doğru olacaktır.

Deneyimsiz ast ile kurulan iletişim süreçlerinde yöneticilerin işi öğretme süreçlerindeki isteklilikleri doğrultusunda çok daha anlayışlı ve öğretici bir yaklaşımla destek verdikleri görülmektedir. Hata ve yanlışlarını düzeltme durumlarından daha çok üstlenici bir tavır göstermeleri, zamanla deneyimsiz astlarda her işi yöneticilerine yıkma durumunun ortaya çıkmasına sebep olduğunu fark etmeleri üzerine önlemler almaya başlayacaklardır. Bu durumla karşılaşan yeni yöneticiler, astların gelişmesi ve ilerlemesi için onları kendi hatalarıyla baş başa bırakmaya başlayacaklardır. İlk yıllarında olan yeni yöneticilerin *Deneyimli ast* ile iletişimleri üzerine yapılan çalışmalarda, kilit konumdaki bu astlara çok az saygı gösterdikleri ve çok az özerklik tanımalarından şikayetçi oldukları görülmüştür. Ayrıca, onlara çok az ilgi gösterdikleri yönünde yakınmalarda bulundukları görülmektedir (Hill, 2010).

Problemli olan astlar ile yeni yöneticilerin kurdukları iletişimde çatışmadan uzak durmak amacıyla kendileriyle ilgilenme ve bilgilendirme yapmamayı tercih etmektedirler. Yoğun iş temposu içerisinde problem olan ast ile çalışmanın bunaltıcı ve şevk kırıcı olması; zihinsel ve duygusal zamanlarını ve enerjilerini onlara ayrılmaktan kaçındıkları görülmektedir. Yetersizlikten kaynaklanan problemlerle, motivasyon eksikliğinden kaynaklanan problemleri birbirinden ayırmamaya devam etmektedirler (Hill, 2010). Yeni yöneticilerin astlarının performans yönetimlerindeki kaçınmalarının ve yaptıkları hataların zamanla astlar arasındaki iletişim süreçlerini de olumsuz yönde etkileyerek çatışmalara sebebiyet verdiklerini anlamaya başlayacaklardır. Ekibin motivasyonunu düşürmeye devam eden problemli astların doğru yönlendirilememesi, deneyimli astların adaletsiz bir yönetime tabii oldukları düşüncelerini ortaya çıkaracaktır.

İşleri Delege Etme ve Geribildirim

Yeni yöneticilerin ast iletişim süreçlerinde yaptığı deneyimler; deneyimli, deneyimsiz ve problemli olan astlarına farklı yaklaşımlar geliştirmesi gerektiğini göstermektedir. Deneyimli ve problemli astlar ile kurduğu iletişim sıklıklarını ve yöntemlerinde değişikliğe gitmek amacıyla işleri delege etme ve geribildirim konularında kendilerini geliştirmeleri gerektiğini farkına varmaya başlayacaklardır.

Yeni yöneticilerin iş süreçlerini doğru yönetebilmesi, rutin işleri günü gününe başarıyla tamamlamak için astlarına yardımcı olarak hareket etmesiyle doğru orantılıdır. Heyecanlı

ya da çekici bir iş gibi gözükmese de ekibe liderlik yapabilmek için astların gelişimi öncelik göstermektedir. Yeni yöneticiler büyük vizyonlara erişebilmek için astlarını doğru yöne çekmenin yanında, ait olma duygusu, kabul görme, özsaygı ve kendi yaşamını kontrol edebilme duygusu ile kendi ideallerine uygun yaşama yeteneği gibi temel insani ihtiyaçları karşılayabilmeleri için liderlik yapmaları gereklidir. Astlarına koçluk yaparak, işleri delege ederek, geribildirim sağlayarak insanların profesyonel olarak yetişmesine ve özsaygılarını artırmasına yardımcı olunacaktır. Böylece iyi bir lider olarak astlarına kendilerini önemseyen bir takıma ait olma duygusu kazandıracaklardır (Harvard Business Review, 2016).

İşleri Delege Etme / Görev Devretme

“İnsanlar elçi olarak Allah tarafından seçilmiş bile olsalar; sorun çözme, karar verme ve yönetme güçlerini paylaşmak zorundadırlar. Paylaşmayan, yönetemez!”

Mustafa Özel

Yeni yöneticiler astları ile arasında çatışmalara sebebiyet veren asıl sorun, onlara karşı duyduğu güvensizlik sebebiyle astlarının yapamayacağını düşündükleri her işi kendilerinin yapmaya çalışmasından kaynaklanmaktadır. Astlarına karşı duydukları güvensizliğin ortadan kalkmaya başlamasıyla, yeni yöneticiler ellerinde bulunan işleri astlarının yetenekleri doğrultusunda delege etmeye başlayacaklardır. Ancak, yeni yöneticilerin işleri delege etme sürecine hızlıca geçiş yapamadıkları, işlerini devretmekten kaçındıkları uzun bir dönem olduğu görülmektedir. Bu duruma sebebiyet veren gerekçeler ise şunlardır (Keenan, 1997):

- “Bu işi yapabilecek tek kişi benim.”
- “Başkasına nasıl yapılacağını anlatana kadar kendim yaparım, daha iyi.”
- “Sonunda yine her şeyi baştan yapmak zorunda kalacağım.”

Yeni yöneticiler; *Bu işi yapabilecek en iyi kişi benim* yaklaşımı ile gündelik ayrıntılarla ilgilenmeye devam ederek asıl işlerine zaman ayırmakta zorlanacaklardır. *Başkasına nasıl yapılacağını anlatana kadar kendim yaparım, daha iyi* yaklaşımı ile insanlara iş öğretmekle geçecek zamanı kaybedilmiş zaman olarak görmeleri, bütün zamanlarının çalışarak geçirip verimlerinin düşmesine sebep olacaktır. *Sonunda yine her şeyi baştan yapmak zorunda kalacağım* yaklaşımı ise organize olamamalarından kaynaklanmaktadır. Yeni yöneticiler, uğraştıkları işleri kategorilere ayırıp, öncelik sırasına göre belirlediğinde işleri delege etmesi çok daha kolaylaşacaktır. Bu alanda kendisini geliştiren yeni yöneticiler, zamanla delege ettiği işlerin dışında bizzat kendi sorumluluğunda olan işleri de kendi kendisine delege etme yeteneği gelişecektir. Bu süreçte yeni yöneticilerin endişe ettiği bir diğer önemli husus, kendi sorumluluklarında olan işi astına devretme riskidir. İşin tüm sonuçlarının yöneticinin sorumluluğunda olması sebebiyle astlarının, kendilerinin asla yapmayacakları yanlışları yapmalarından çekinirler ve kontrolü elden kaçırmaktan da korkarlar. Bu durum içerisinde olan yeni yöneticilerin kendilerine sürekli şunları hatırlatmaları gerekmektedir (Keenan, 1997):

- Yaptığınız işleri başatabilecek kapasitedeki tek kişi siz değilsiniz.
- İş, standartlara uygun yapıldığı surece sizin yöntemlerinizle yapılmış olup olmadığı önemsizdir.
- İşin bir bölümünü de siz üstlenirseniz, kontrolü elden bırakmamış olursunuz.

Yeni yöneticilerin işleri delege etmeyi öğrenmesi, astlarının performansını yönetirken karşılaştıkları en zor iş olarak görülmektedir. Görev devretme ile yönetsel kontrol arasındaki o hassas dengenin nasıl kurulacağı, deneyimli, deneyimsiz ve problemlili olan tüm astlarıyla ilişkileri süresince gündemden düşmeyen bir konu olarak yer almaktadır. Yeni yöneticiler astlarına devrettiği görevler sonrasında takip sürecinde kontrol sınırını belirlemekte zorlanmaktadırlar. Yakın takipte olmaları durumunda astların kendilerini aşırı kontrol altında hissetmelerini ortaya çıkarabilecek, uzak takipte olmaları durumunda da ihmal edildiklerini ve destek görmediklerini düşünebilecekleri sebebiyle yeni yöneticiler işleri delege etme sürecini yavaş yavaş öğrenmektedirler (Hill, 2010).

İşleri delege etmenin iki yönlü bir süreç olması sebebiyle, öncelikle yöneticilerin işi devretmeye hazır olması, astlarına güvenmesi ve onları her koşulda desteklemesi gerekmektedir. Astlar yöneticileri tarafından kendilerine duyulan güveni ve verilen desteği fark ettiklerinde, kendilerini işe adayıp, yapabileceklerinin en iyisini yapmaya çalışacaklardır (Keenan, 1997).

İşleri Delege Etmenin Yararları

İşleri delege etmeyi etkin bir biçimde gerçekleştiren yöneticiler “iş yapmaya” daha az zaman harcarken, planlama, iş analizi, operasyonların denetimi, organize etme ve yardıma ihtiyaç duyan astlarına koçluk yapma ve sorunlarla ilgilenmeye daha fazla zaman ayıracabileceklerdir. Ayrıca, astların güvenini kazanmak ve onlara duyulan güvenin gösterilmesi için en doğru yöntemlerden biridir. Astların gelişimini sağlamak için de büyük önem taşımaktadır. Astların sorumluluk alma, iş planlama ve ekip arkadaşları ile işbirliği yapmayı öğrenmeleri için fırsatlar oluşturacaktır (Harvard Business Essentials , 2015). Astlardan birine bazı görevler devredilmesi durumunda kısa süre içerisinde bu kişinin güçlü ve zayıf yönlerinin de öğrenilmesini sağlayacaktır. Bununla birlikte astları bekleyen terfi öncesinde yeteneklerini sınamanın etkili bir yolu olacaktır (Harvard Business School Press, 2009).

Tablo 1.

Görev Devretmenin Yararları (Harvard Business School Press, 2009)

Görev Devretmenin Yararları	
Kime yarar	Görev devretmek nasıl yarar sağlar
Size	*Sizinle çalışanlarınız arasındaki güven ve iletişim seviyesini yükseltir. *Ortak grup çabası gerektiren hedeflere ulaştırır.
Astlarınıza	*Sizinle çalışanlarınız arasındaki güven ve iletişim seviyesini yükseltir. *Ortak grup çabası gerektiren hedeflere ulaştırır.
Kuruluşunuza	*Görevlerin doğru düzeydeki doğru kişilere verilmesini sağlayarak para kazandırır. *Kurumsal kaynakların en iyi şekilde kullanılmasını sağlayarak genel üretkenliği ve verimliliği artırır.

Delege edilecek işlerin belirlenmesinin ardından o işlerin kime ya da kimlere delege edileceğinin kararının verilmesi gerekir. Önemli işlerde yetenekli ve tecrübeli astlara işlerin delege edildiği görülür. Ancak, henüz becerilerini ortaya koymak için fırsat bulamamış astların olabileceğinden dolayı sürekli tecrübeli ve yeteneklerinden emin olunan astlara işler delege edilmemelidir. Bazı astların yetenek gelişiminin uzun sürebilmesi durumunun olabileceği için onları cesaretlendirecek işler delege edilmeye çalışılmalıdır. İşlerin delege edilmesinde ilk olarak yapılması gereken şey, astları analiz ederek yetenekleri ve kendilerini geliştirmeleri gereken hususlar belirlenmelidir. Böylece, delege edilecek işin kazanımına en çok hangi astın ihtiyacı olduğuna göre tercih yapılabilir (Keenan, 1997).

Yeteneklerin geliştirilmesi için çok önemli bir yöntem olan iş delegasyonu yanlış yapıldığında astlarda motivasyon kaybına sebebiyet verebilecektir. Yetiştirilme aciliyeti olan önemli bir işin deneyimsiz bir asta verilmesi yapılabilecek en büyük delegasyon hatalarındandır. İşi yetiştirmek için yaşayacağı gerilimle birlikte deneyimsizliği işin başarısızlıkla sonuçlanmasına sebep olacaktır. Hem işin delege edildiği ast motivasyon ve kendine güven kaybı yaşayacak, hem de işi delege eden yönetici zor durumda kalacaktır.

Yöneticilerin işleri delege etme sürecinde, insanların yetenekleri açısından ayrıldığı üç kategoriden yararlanması faydalı olacaktır:

Aslar. Bunlar tecrübeli olanlardır. Yardıma ihtiyaç duymadıkları sürece, bu insanların, görevi üstlendikten sonra kendi bildikleri gibi çalışmaya bırakılmaları çok önemlidir. Eğer yardım istiyorlarsa, bu isteklerini çok ciddiye almanız gerekir. Başarılı birisinin, size şu sözleri söylemek zorunda kalmış olması, isteyeceğiniz son şeydir: “Ne yapmam gerektiğini bilseydim, yardım istemek için size gelmezdim.” **Rualar ve Damlar.** Bunlar da oldukça tecrübeli elemanlardır; ancak zaman zaman desteğe ihtiyaç duyarlar. Bu kişilerin gelişimlerini ara sıra kontrol etmek ve onları cesaretlendirirken, bir yandan da fark ettirmeden izlemek gerekir. **Valeler.** Bu insanların iş hakkında daha öğrenecek çok şeyleri vardır. Bu yüzden onları ilk başta dikkate almamış olabilirsiniz; Ancak tecrübe yoksunluğu, yetenek yoksunluğu anlamına gelmez. Onun için bu kişilere görev hakkında bilgi vermeli ve sorularını yanıtsız bırakmamalısınız. Eğer bu şekilde kendilerine güvenmelerini sağlarsanız öğrenme süreleri de hızlanacaktır” (Keenan, 1997).

İşleri Delege Etme Hususunda Bilgilendirme ve Takip Süreci

İşin delege edileceği kişi ya da kişilerin belirlenmesinin ardından iş hakkında bilgilendirme yapılması kadar büyük önem taşıyan bir diğer nokta da, o işin ayrıntılarıyla birlikte arka planının açıklanmasıdır. İşin yürütülmesi için gerekli olan şartlarla birlikte tam olarak ne istendiğinin de anlatılması gereklidir. Böylece, işe dair tüm detaylar verilerek işin delege edildiği astın kendisini hazırlıksız hissetmesinin önüne geçilmiş olunacaktır (Keenan, 1997).

Pratik becerilerin kazandırılmasını gerektiren iş delegasyonlarında, her zaman örnek vermeye dayalı bir yöntemle yaklaşarak öğretilmelidir. Böyle çalışmalarda dört aşamaya dikkat edilmelidir (Keenan, 1997).

1. İşin normal yoldan nasıl yapıldığını gösterin.
2. Ne yaptığınızı açıklayarak yavaş ve anlaşılır biçimde tekrar edin.
3. Her bireyin, kendisine yöntem anlatılırken işi yapmaya başlamasını sağlayın.
4. Onları, öğrettiğiniz işi kendi başlarına yapmaları için yalnız bırakın.

İşin delege edilmesinden sonra, işin sorumluluğunu üstlenen astı işiyle baş başa bırakmak ve kullandıkları yöntemlere güvenilmelidir. İşin delege edilmesinin ast için önemini unutmadan yöntemler hususunda sağlanacak özgürlük, becerileri geliştirmesine, cesaret kazanmasına ve yaptığı işten doyum elde etmesinde yararlı olacaktır. İş delege eden olarak işin gelişmelerini müdahale etmeden izlemek gerekmektedir. Sürekli iş hakkında sorular sormak o kişinin işe karşı olan hevesini kıracaktır. Astların karakter özellikleri ve işin durumuna göre işin sonuçlanmasında kontrol edilmesi yeterli olacaktır. Bazı durumlarda da sık aralıklarla sürecin izlenmesi gerekmektedir. Böyle durumlarda işin sahibinin motivasyonunu düşürmeden yapılanla, yapılması gereken arasındaki farka bakılarak yönlendirilmelidir. İşin yolunda gitmediği durumlarda, durumu üstlenerek sorunu çözme sürecinde destek verilmesi büyük önem taşır. Deneyim kazanmalarına yardımcı olunarak deneyim edinmiş olacaklardır. Sorun ortadan kalktıktan sonra iş delegeesi yapılan asta bir kez daha deneme fırsatı verilmelidir (Keenan, 1997).

İşin delege edildiği ast tarafından sahiplenilerek tamamlanması için bazı hususlarda ikna olmaları gerekir (Keenan, 1997):

- Gerçekten yapılması gereken bir iş yapıyor oldukları. (İşin insanların gözünde değer kazanmasını sağlar ve onlar da, ne kadar küçük olursa olsun, önemli bir iş yaptıklarını düşünürler.)
- Amaca uygun olduğu sürece, istedikleri yöntemle çalışabilecekleri. (Bu, insanlara, işleri kendi yöntemleriyle yapıyor olmanın verdiği doyumunu yaşamaları ve kendilerini kanıtlamaları için bir fırsat vermek demektir.)
- İş için olan yeterliliklerinden dolayı kendilerine güven duyulduğunu bilmeleri. (Bunu bilmek insanların yeteneklerinin gelişmesine yardım edip, kendilerine duydukları saygı ve güvenin artmasını sağlar.)

İşin delege edildikten sonra izlemeye alınması, her yöneticinin kilit sorumluluklarından bir diğeri olan koçluk sunmak ve geribildirim vermek konularında da fırsat sağlamaktadır (Harvard Business School Press, 2009).

Geribildirim

“Benim deneyimime göre, çalışanların gelişmesi geribildirime bağlıdır; geribildirim yetiştirme, motivasyon ve sonuçta, moral için kilometre taşları oluşturur. Yapıcı ve bire bir iletişim ve geribildirim olmanın yanı sıra, çalışanların çoğu kendilerini yarırsız, hayal kırıklığına uğramış ve hoşnutsuz hissederler.”

Peter Baskette

Yeni yöneticilerin ast iletişiminde zorladıkları işleri delege etme süreciyle birbirine bağlı olan bir diğer konu geribildirimdir. Geribildirim vermenin temel hedefi, ilgili astın bir şeyler öğrenmesi, yetişmesi ve değişmesiyle beraber ilerlemeye teşvik etmektir. Geribildirimde bulunulurken ya iyi yapılan işi takdir etme ya da yapılan işi daha da iyileştirmeye yönelik bir öneri olarak, hem bir davranışa hem de sonuçlarına ilişkin nesnel bir mesaj verebilmek asıl amaçtır (Harvard Business School Press, 2016). Yeni yöneticiler geribildirim hedefini ve amacını yerine getirme anlayışına sahip olsalar da olumlu geribildirimden daha çok olumsuz geribildirimini tercih ettikleri görülmektedir. Zamanla işleri delege etmenin kendisi ve astları için ne kadar büyük bir fayda taşıdığını gördükçe yaşadıkları stres azalarak, olumlu geribildirimini tercih etme ve bu doğrultuda astlarını geliştirmeye çalışmaktadırlar. Yeni yöneticiler kendilerini geliştirebilmelerinin ekibini geliştirmekle doğru orantılı olduğunu fark etmeleriyle birlikte işleri delege etme ve geribildirimde önem vermeye başlamaktadırlar. Ayrıca, insanları tanıma, etkileşimde bulunma ve onların söylediklerini duyma olanağı sağlayacaktır.

Yöneticilerin geribildirim etkili hâle getirebilmesi için, zamanlamasını doğru seçmesi ve geribildirim verilen astı destekleyici bir şekilde yaklaşarak; ayrıntılı, durumu betimleyici, bilgi verici, açık ve anlaşılır olmasına dikkat edilmesi gerekmektedir. Astları savunucu iletişime yönlendirecek karmaşık, anlaşılabilir bilgi vermek, kişiyi zorda bırakıcı ifadeler kullanmak, zamanında vermemek gibi durumlardan kaçınılmalıdır (Kantarci, 2014).

Geribildirim yönetici tarafından anlamlı, kullanışlı ve istenilen şekliyle verildiği takdirde, astların işte karşılaştığı problemleri çözme sürecinde yardımcı olurken, motivasyonlarının yükselmesi ve öğrenmeyi teşvik etmesinde etkili sonuçlar olduğu yönünde görüş birliği bulunmaktadır (Kaymaz, 2008).

Geribildirim hangi durumlarda ve ne zaman verileceğine özen gösterilmelidir. Takdir edilmesinde, bir kişinin becerilerini iyileştirmede ve kişinin davranışlarının ekip ya da kuruluş üzerinde olumsuz sonuçları olduğunda geribildirim verilmelidir (Harvard Business School Press, 2016).

Geribildirim almayan bir ast gösterdiği performans hakkında bilgi olamayacağı gibi kendisini gerçekte gösterdiği performansın altında ya da üstünde konumlandırabilecektir. Geribildirim, astın kendi kendisini yönetmek için içinde bulunduğu ekipteki durumunu görmesi, güçlü ve zayıf yönlerinin farkına varması, başarılarıyla birlikte eksikliklerini görmesini de sağlayacaktır (Benligiray, 2013).

Astların genel olarak aldıkları geribildirim doğrultusunda harekete geçmeden önce, üç tür davranış sergiledikleri görülmektedir (Harvard Business Essentials , 2015):

- Geribildirim mesajını kabul ederek, davranışların, teknik bilgi ve becerilerin yeniden düzenlenmesinde kullanabilir,
- Geribildirim mesajını görmezden gelerek, süregelen davranışları devam ettirebilir,
- Belirli davranış kalıpları içinde olmaya devam ederken, ek geribildirim bilgisi arayabilir.

Olumlu Geribildirim

Geribildirim türlerinden biri olan olumlu geribildirim, yöneticinin astından beklediği performansın beklentiyi ne düzeyde karşıladığını göstermekle birlikte iletilen kişiye karşı takdir, övgü ve yüceltmeyi de içinde barındırmaktadır. İş motivasyonunu artırarak astların başarı düzeyini yukarıya çekmektedir (Oktuğ, 2011). Sık sık verilen olumlu geribildirim ekip içerisindeki bağı kuvvetlendirerek çalışma ortamını iyileştireceği gibi astların kuruma aidiyetini de arttıracaktır.

Yapıcı Geribildirim

Olumsuz geribildirim olarak nitelendirilse de istenilen düzeyde olmayan davranışları değiştirmek ya da iyileştirmek amacıyla kişiye dönük eleştirel ancak yapıcı olarak verilen bilgilendirme niteliğinde olması sebebiyle yapıcı geribildirim olarak kullanılabilir. Yapıcı geribildirim en önemli özelliği kişisel zayıflıkları değil, problemleri davranışlar üzerinden yetersiz performansın iyileşmesi için ilgili kişiye destekte bulunulmasıdır (Kantarıcı, 2014).

Astlara yapıcı geribildirim verildiğinde, şunlar yapılmaktadır:

- Etkin bir çalışma tarzını pekiştirmekte ya da özendirmektesinizdir.
- Bir davranışa yeni bir yön vermekte ya da daha üretken bir hareket tarzına işaret etmektedir.
- Daha iyi bir performansın zeminini hazırlamaktasınız.
- Alan tarafın öğrenmesine ya da gelişmesine katkıda bulunmaktasınız.

Eğer başkaları size dürüst geribildirimler veriyorsa:

- İnsanlarla ne kadar iyi etkileşimde bulunduğunuzu göstererek onlarla olan ilişkilerinizi iyileştirebilirsiniz.
- İş yaptırma tarzınızı değiştirerek kendi çalışma sürecinizi iyileştirebilirsiniz.
- Ölçülebilir iş üzeri başarılarla elde ettiğiniz sonuçları iyileştirebilirsiniz.
- Kendi davranış ve hareketlerinizin başkaları üzerindeki etkisine ilişkin öz farkındalığınızı iyileştirebilirsiniz (Harvard Business School Press, 2016).

Yıkıcı Geribildirim

Olumsuz geribildirim kaba, iğneleyici ve saldırgan bir biçimde verilmesine yıkıcı geribildirim tanımlaması yapılmaktadır. Yapıcı geribildirimden farkı yapılan işle ilgili davranışlardan çok, çalışanın kişisel özelliklerine yöneltiliyor olmasıdır. Astların kötü performans ile başa çıkabilmek için bahaneler üretmek ve sıkıntılı olan davranış değişimini reddetmek gibi teknikler kullanma eğilimleri artmaktadır. Ayrıca yıkıcı geribildirim, yönetici ile ast arasında-

ki çatışmaları da yoğunlaştırmaktadır. Yıkıcı geribildirim yolu izlenirse astların savunmaya geçmesi, bahaneler üretmesi, durumdan kaçmaya çalışması ve başkalarını suçlamaya çalışmasına neden olacaktır. Böylelikle, yönetici ile astları arasındaki iletişimi olumsuz yönde etkileyerek güven zedelenmesini ortaya çıkaracaktır (Kantarıcı, 2014).

Geribildirim genel itibariyle yapıcı bir içerik ve yaklaşımla yapılarak; kişilik yapısını, onunun zedeleyecek, iş motivasyonunu düşürecek biçimde bilgi paylaşımından kaçınılması gerekmektedir. Suçlama amacıyla değil mevcut durumu iyileştirecek ve geliştirecek biçimde aktarılması son derece önem taşımaktadır (Kaymaz, 2008). Yöneticilerin başka insanlarla çalışabilmek için geliştirdikleri temel bir beceri olarak kabul edilen geribildirim, sadece gündelik iş süreçlerinde değil koçluk görüşmeleri, iş delegasyonu ve performans değerlendirmeleri sırasında da rol oynamaktadır (Harvard Business School Press, 2016).

Tablo 2.

Geribildirim (Harvard Business School Press, 2016)

	GERİBİLDİRİM	KOÇLUK	PERFORMANS DEĞERLENDİRMESİ
Amaç	Davranışı pekiştirme ya da değiştirmek	Becerileri iyileştirmek	Geçmiş çalışmayı değerlendirmek
Katılımcılar	Herhangi iki (ya da daha fazla) insan	Genellikle yöneticiden çalışanına; ama çok yönlü de olabilir	Yöneticiden çalışana
Mekan	Özel ve sessiz bir yer	Öğrenilecek beceriye bağlı	Genellikle yöneticinin bürosu
Ortam	Genellikle gelişmiş, ama daha resmi de olabilir	Bir miktar resmi, ama daha sonları muhtemelen gevşek	Çok resmi; genellikle stresli
Zamanlama	İhtiyaca göre doğaçlama ya da resmi toplantılar sırasında	Olağan toplantılar	Her altı ayda bir ya da yıllık
İzleme	Sürekli	Sürekli	Eylem planına göre

Bir iş sürecinde çıkabilecek her problemi yönetici çözemeyeceği için onları teşvik etmek ve kendi işlerini kendilerinin görmelerine yardımcı olmalıdırlar. Bu süreçte de, işi nasıl yapacaklarını kendi başlarına öğrenmeye hevesli olanlara karşı aşırı müdahaleci davranmamaya özen gösterilmelidir (Harvard Business Essentials , 2015). Yapılması gereken ilk şey ilgili astı ve sahip olduğu becerileri anlamaktır. Ardından kendisi hakkındaki düşüncelerini ve becerilerini iyileştirmek için birlikte bir şeyler yapılabilir (Harvard Business School Press, 2006). Problemleri tanımlama ve çözme konusunda astların sorumluluk üstlenmesini sağlamak amacıyla yöneticilerin astları kontrol etmekten çok koçluk yapmayı öğrenmesi gerekmektedir (Harvard Business Review, 2016). Koçluk becerilerini geliştirerek gerektiğinde devreye alabileceği bir yetenek hâline getirmeleri yöneticileri başarıya ulaştırarak ekibini de aynı doğrultuda geliştirecektir.

Yöneticilerin çoğu zaman koç gibi davranmaları gerekse de, yöneticilik ile koçluk tamamen farklı faaliyetlerdir ve aralarındaki bu farklılık koçluğu pek çok yönetici için zorlaştırır. Yöneticiler anlatmaya, yönlendirmeye, otorite göstermeye, acil gereksinimlere, somut sonuçlara odaklanırken; koçlar araştırmaya yöneltme, kolaylaştırma, ortaklık kurma, uzun erimli iyileştirme sürecine ve çok sayıda olası sonuçlara odaklanmaktadır (Harvard Business Essentials , 2015).

Yöneticilerin olabildiğince etkin bir koç haline gelebilmeleri için bazı becerilerde ustalaşmaları gerekmektedir. Bunlar (Harvard Business School Press, 2006):

- Can kulağıyla dinlemek
- Doğru soruları sormak
- Kanaatlerinizi savunmak
- Koç olarak geribildirimde bulunmak
- Koç olarak geribildirim almak
- Anlayış birliği sağlamak

Yönetici olarak geribildirim vermenin önemi, koçluk yaparken çok daha fazla artmaktadır. Geribildirimler ile üzerinde çalışılması gereken meseleler tespit edilerek çıkarılan eylem planı doğrultusunda yapılan değerlendirmeler koçluk süresince devam etmektedir. Bu süreçte geribildirimde bulunmanın yanında geribildirim almaya da açık olunmalıdır.

Örnek Olay: Yenidoğu Eğitim Kurumları

Kendi Yöneticisini Yetiştiren Kurumlar

"İyi koçların da koçları vardır. Zamanında ve nazik koçluk aldığım bir dönemi anımsıyorum. Patronum, sahip olduğum ve kendi amacına zarar veren bir iletişim alışkanlığım konusunda geribildirimde bulundu. Müşfik ve özenli olduğu ve çok net konuştuğu için, neden söz ettiğini tamamiyle anladım ve nasıl olup da böyle bir kabilin içine sıkışıp kaldığımı sorgulayabildim. O sayede, tarzını değiştirip amaçladığım sonuçlara ulaşabildim."

Patty McManus, Danışman

Günümüzde birçok kurum kendi yöneticilerini, liderlerini yetiştirme ve geliştirmeye ihtiyaç duymaktadır. Başarılı kurumlar liderlerinin ortaya çıkmasını beklemeden, liderlik potansiyeline sahip kişileri ciddi şekilde arayarak onların potansiyellerini geliştirmek için tasarlanmış deneyimlere sokmaktadır. Bazı kişiler mükemmel bir yönetici olma kapasitesine sahipken, güçlü bir lider olma potansiyeli taşımamaktadır. Büyük bir liderlik kapasitesi olanların da güçlü yöneticiler olmalarının zor olduğu durumlar söz konusudur. Başarılı kurumlar bu iki türe de değer vererek onları yetiştirmek ve takımın bir parçası yapmak için büyük çaba göstermektedirler. Liderlik ile yöneticilik arasındaki temel farkı anladıktan sonra üst düzey kişileri her iki özelliği de sağlayacak şekilde yetiştirmeye dikkat etmektedirler (Harvard Business Review, 2016).

Hay Group Türkiye'nin PERYÖN işbirliği ile hazırladığı ve *Fortune* dergisinde yayınlanan "Liderler için En İyi Şirketler" (TCFL) araştırmasında; lider geliştirmede en başarılı olan kurumların, yüksek potansiyele sahip kişileri diğer şirketlerden daha iyi belirleyip, bu kişilere "kurumsal merkeze ait" etiketini yapıştırdıkları bilgisi yer almaktadır. Kurumsal merkeze ait olmanın, lider olarak geliştirilmeleri hedeflenen bu kişilerin artık tek bir iş biriminin "kontrolü" altında olmamaları anlamına gelmektedir. Kuruma en fazla katkısı sağlayacak ve en fazla tecrübe kazanacakları görevlere atanmaktadır. Böylece, yüksek potansiyelli liderleri şirketin farklı alanlarında çalıştırıp sınavarak, etkin birer üst düzey lider olmak için ihtiyaç duyacakları tecrübeleri edinmeleri amaçlanmaktadır (Dave Ulrich, 2010).

Dünyanın en iyi kurumlarının çalışanlarına özel olarak uyguladığı liderlik gelişim programlarını Hay Group Türkiye Genel Müdürü Gökhan Toğrul, şöyle değerlendirmektedir:

Mevcut uygulamalarda, liderlerin sahip oldukları becerilere göre sorumluluk almaları ve ekip yönetmeleri bekleniyor. Ancak geleceğin ihtiyaç duyduğu liderleri yetiştirmek için şirketlerin daha proaktif ve uzun vadeli uygulamaları hayata geçirmesi gerekiyor. Liderlik İçin En İyi Şirketler, ihtiyaç duyacakları kritik rolleri belirlemek için daha disiplinli ve net bir yaklaşım gösteriyor ve liderlerinin gelişimlerini planlıyor. Böylece, sadece gelecekte liderlerinin farklı yeteneklere ihtiyaçları olacağını öngörmüyor, çalışanlarını ihtiyaç duydukları liderlere dönüştürecek kariyer yollarını ve öğrenme fırsatlarını da planlıyor. Yani lider aramak yerine bir ölçüde lider geliştirmeye odaklanıyorlar (Hay Group, 2017).

Yenidoğu Eğitim Kurumları Örnek Olay

2013 yılında araştırma ve geliştirme süreci ile yola çıkan Yenidoğu Eğitim Kurumları geliştirdiği Bütünsel Eğitim Çerçevesinde Yenidoğu Program Geliştirme, Yenidoğu Materyal Geliştirme, Yenidoğu Akademi ve Yenidoğu Okulları olarak hizmet vermeye başlamıştır. Bir çatı kuruluş olarak çalışmalarını devam ettiren Yenidoğu Eğitim Kurumları kendi eğitimcilerini yetiştirmenin yanında çalışanlarının da gelişimleri için destek vererek büyüme planlaması çerçevesinde yöneticilerini de yetiştiriyor. Yenidoğu Eğitim Kurumları'nı Türkiye'de kendi yönetici ve liderlerini yetiştiren bir kurum olarak, Pazarlama ve İletişim Müdürlüğü'ne bağlı olan Veli İletişim Departmanını ve üst düzey yöneticileri bağlamında, kurumun kendi yönetici ve liderlerini yetiştirme bakış açısı incelenmektedir. Bu çerçevede, kurumsal bir yöneticilik yaklaşımı ortaya koymak amacıyla Operasyonel Genel Müdür Yardımcısı Yunus Emre Gedikli ve Pazarlama ve İletişim Müdürü Yunus Elmas ile söyleşi, Veli İletişim Uzmanlarıyla da nitel bir anket uygulaması yapılmıştır.

Röportaj Değerlendirmesi: Operasyonel Genel Müdür Yardımcısı Yunus Emre Gedikli

Yenidoğu Eğitim Kurumları Operasyonel Genel Müdür Yardımcısı Yunus Emre Gedikli ile yapılan röportajda, üst düzey yönetici olarak kendi yöneticilerini geliştirmek üzere uyguladığı yöntemlere, kurum kültürüne, ast kavramına ve başarılı yöneticilerin taşıması gereken özelliklere değinerek kurumun kendi yöneticilerini yetiştirme bakış açısını şöyle değerlendirmiştir:

Hedefteki eksiklikleri çok iyi tahlil edebiliyor olman lazım. Bir üst yönetici olarak her yöneticiye aynı şekilde davranamazsın. Herkesin karakter özelliğine göre yaklaşmak gerekir. Herkese aynı standartta davranmaya başlarsan, bu yöneticilerde ekipleriyle birlikte sana tepki verebilirler. Özellikle, yeni bir kurumdaysan ve yeni bir kültür oluşturmak istiyorsan yaptığın her eylemle beraber aslında sen yöneticiyi, yönetici de ekibi geliştirmektedir.”

...

“Durumsal Liderlik Modelinde çok önemli olan T1, T2, T3, T4 diye bir eğri var. Şöyle düşün senin tanıdığın biraz daha yönetmeyi isteyen birini düşün. Onunla konuşurken onun tandansına inip yani onun anlama düzeyine inip biraz yönetim alanını ona bırakıp arka tarafta kurum politikasından vazgeçmeden kendin yaptırıyor olman lazım. Ez cümle, herkesi aynı standartta yönetemeyeceğin gibi motivasyon unsuru da aynı değil. Mesela, Pazarlama ekibi bir eğitim programından motive olurken, mali işler ekibi belki böyle bir organizasyonla değil başka bir organizasyonla motive olabilir. Bunun en kritik noktası ne? Ekibini çok iyi tanıman lazım. Ekibi tanıdığın zamanda ekibin gelişim alanlarını çok iyi bilmen lazım. Bam teli dediğimiz noktaları çok iyi bilmen lazım. Ekibinin üzerinden bütün organizasyonu geliştiriyor olman lazım. Burada en kritik nokta, bu soruya bakacak olursak ekibini en iyi şekilde anlıyor olman lazım. Bunun içinde benim uygulamadığım model Durumsal Liderlik Modeli.”

...

“Ekibi iyi tanıyacaksın. Tanıdığın ve açtığın hedefler doğrultusunda kariyer hedeflerini onlara yaptıracaksın. Sen yapmayacaksın. Altını tekrar çiziyorum. Sakın ve sakın kuruma kariyer hedefi yaptırmayacaksın karşındakine yaptıracağını. Sadece kurum kariyer hedefini destekliyor olacak. Çünkü kurum kariyer hedefini yaparsa kişi de bir beklenti oluşturur ve o kişi beklentiyle beraber bir yere geleceğini varsayar. Çünkü belki kendinde potansiyel yoktur. Belki kendisi de istemiyordur. Kişi önce istekli olmalıdır. Kurum bu istek karşısında destek olmalıdır. Dolayısıyla bu ikisinin birleştiği noktada kişinin yol haritasını uygulamaya geçirmekte kurumun elindedir. Buraya baktığınız zaman dün 3 kişilik olan veli iletişim uzmanı kadrosu bugün 17-18 kişi olacak daha da artacak. Ama bunlar olurken kendi içerisinde bölünerek istekli olan, ihtiyacı olan, gelişimi talep eden kişilerde kurumun çizdiği kariyer hayatı da onları bir yerlere getiriyor olması lazım. O zaman da tekrar söylüyorum bir liderlik modelinin olması lazım.”

...

“Eğer kurumların yapılandırılmış bir liderlik modeli olmazsa bu sefer ortaya koyduğun nüve hayata geçmez. Yani Kadim Kültür ve Yenilikçi Eğitimi hayata geçirecek olan sen, biz, onlar yani bizim kurum içerisindeki herkes. Eğer onlar bunu hayata geçirecekse bir liderlik modelinin olması lazım. Bunun da altını şöyle çiziyorum. Liderlik modeli herkes lider olacak anlamına gelmez. Herkesin yapabileceği bir model vardır mutlaka yani bunları seviyelere ayırabilirsin. Belki üst düzey yöneticilik diyebilirsin, Orta düzey yöneticilik diyebilirsin, alt düzey diyebilirsin, çalışan düzeyde diyebilirsin. Bunu yapabilirse eğer kurumlar kendi yöneticisini geliştirmiş olabilir. Eğer start-up bir kurum isen mutlaka dışarıdan yönetici almak zorundasın. Ama belli bir süre sonra kurum olarak kendi yöneticileriyle bir yere gelir ise Kadim Kültür ve Yenilikçi Eğitimin hayata geçmesi bir o kadar sürprizden uzak olur.

Röportajdan yola çıkılarak Yenidoğu Eğitim Kurumları'nın yöneticilerini ve çalışanlarını geliştirmeye aynı zamanda yetiştirmeye yönelik çalışmalar sürdürdüğü söylenebilir. Ayrıca, kurumsal bir liderlik modeli oluşturulduğu görülmektedir.

Röportaj Değerlendirmesi: Pazarlama ve İletişim Müdürü Yunus Elmas

Yenidoğu Eğitim Kurumları Pazarlama ve İletişim Müdürü Yunus Elmas ile yapılan röportajda, astların motivasyonları, gelişimi, yönetici olarak yetiştirilmesi ve taşıması gereken özelliklere değinerek kurumun kendi yöneticilerini yetiştirme bakış açısını şöyle değerlendirmiştir:

Astlarımızın hepsine yönetici potansiyeli gözüyle bakıyoruz. Bazıları daha tabii potansiyel olarak ona aday olur, ön plana çıkar. Çünkü içindeki o dokuyu yakalayabilmek lazım. Hiç o gözle görülmeyen birileri o cevheri taşıyor olabilir. Yöneticilik, liderlik vasfını taşıyor olabilir. Onun için ona uygun ortam hazırlayıp onun kendini gösterebilmesine imkan sağlıyoruz. Dolayısıyla herkese bu potansiyeli taşıdığı gözüyle bakıyoruz. Yönetici olabilecek şekilde. Tespit ettiklerimize de daha çok sorumluluk yükleyip oradaki işlerde neyi iyi yapabiliyor ne yapamıyor onları tespit ediyoruz. İyi yaptığı şeylerden bu alanda öne açık burada değerlendirmek lazım diye kenara not ediyoruz. Eksikleri noktasında da yine ikinci deneme yönlendirme şunu da yaparsan şöyle olur böyle gelişebilirsin diye yönlendirmeye çalışıyoruz. Tabi her zaman herkes her şeyi başarabilir diye bir şey yok. Ben ona inananlardanam. Taş yerinde ağırdır diye bir şey var. Her yapıya her mizaca yönelik uygun işler var. Başarılı olabileceği alanlar var. Bazı hususlarını geliştirebilirse daha başarılı olur denilecek geliştirilebilir eksikliklerde olabilir. Ama ne yapsa olmayacak yönler varsa onu bu alana kanallandırmak lazımdır. Mesela, bazı şeylerde çok kreatif düşünmek gerekir. Ya da çok edebi konuşuyor olmak gerekir. Metin yazabiliyor olmak gerekir. Onu yapamayacaksa çok fazla zorlamanın manası yok. O alana yönetici olarak yönlendirmeyebiliriz. Departmanlar olarak düşünürsek muhasebedeki yatkinlığı farklı olabilir bir insanın onu alıp ben satışçı diye atayım bunun önüne ikna etsin görüşün bilmem ne noktasını çok zorlamamak gerekir. Dolayısıyla ona yönelik sorumluluklar verip yapamadığı noktalarda da eksikliklerini tamamlamak için yönlendirmede bulunmak gerekir.”

...

“Fayda ekseninden baktığımızda kurum içerisinde yöneticinin yetişmesi daha doğru. Kurum içerisinden o potansiyeli keşfettiğimizde ona yatırım yapıp mümkün olduğunca kurum içerisinde halletmek lazım. Ama zaman zamanda dışarıdan bakış açıları kuruma yansısın o da bir zenginlik olsun katkı sağlasın diye monteler olabilir. Ama birinci önceliğimiz kurum içerisindeki arkadaşların dışarıdaki arkadaşlardan bir adım önde değerlendirilmesi eşit şartlardaysa kurum içerisindeki arkadaşların orada değerlendirilmesi bizim önceliğimiz.

Röportajdan yola çıkılarak Yenidoğu Eğitim Kurumları Pazarlama ve İletişim Müdürlüğü altında çalışanlar için geliştirmeye ve yetiştirmeye yönelik çalışmaların desteklendiği görülmektedir. Öncelikle kurum içi çalışanların yönetici olarak yetiştirmeye önem verildiği vurgulanmaktadır. Bu doğrultusunda, Yenidoğu Eğitim Kurumları'nın çalışanlarını geliştirerek yeteneklerine göre yönetici olarak yetişmesi desteklenmektedir.

Anket Değerlendirmesi

Veli İletişim Departmanında farklı kampüslerde görev alan 9 Veli İletişim Uzmanının Takım Liderlerinden beklentilerini tespit etmek amacıyla açık uçlu soruların yer aldığı anket çalışmasının değerlendirmesi aşağıdaki gibidir:

Soru 1: Takım lideriniz size ve ekip arkadaşlarınıza işleri delege ederken nelere dikkat etmelidir?

“Bir işi delege ederken arkadaşlarının tecrübe durumlarını göz önünde bulundurmalıdır. Delege edeceği iş ile ilgili bilgileri öncesinde vermelidir. Bu çalışmalara kendisi de ilgili olmalı ve arkadaşlarını da bu şekilde yönlendirmelidir.”

“Takım liderimiz işleri; beni ve ekip arkadaşlarımı geliştirebilecek, olumlu katkıları olacak, performansımızı arttıracak, objektif ve adil olacak şekilde delege etmelidir. Takım liderimizin de bu şekilde yaptığını düşünüyorum.”

“Açık ve sade bir dil kullanarak, iş akışlarını özellikle işe yeni başlayan ekip arkadaşlarının anlayabileceği tarzda aktarmalıdır. Ekip içerisinde motivasyonu yüksek tutarak, ekip arkadaşlarının birbirleri ile olan uyumları konusunda hassasiyetle davranmalıdır.”

Soru 2: Takım lideriniz size ve ekip arkadaşlarınıza geribildirimi nasıl yapmalı ve nelere dikkat etmelidir?

“Yapılan çalışmadan sorumlu Veli İletişim Uzmanına vakit ayırarak sonuç hakkında istişare edebilir. Bir sonraki çalışmaların daha iyi olması açısından.”

“Her zaman için iletişimde etkili iletişim eğer olumsuz iş bildirimi olacaksa bunun kişiye özel yapılması ya da o işin sanki tüm arkadaşlar tarafından yapılabilme ihtimaline karşı genel bir konuşma yapılarak bilgilendirilmesi gerek diye düşünüyorum. Bunu son zamanlarda birim içerisinde birebir görüşmelerde kazanıldığını da söyleyebilirim. Motivasyon ne kadar önemliyse iş sürecinde ki disiplinin ve takibinde o kadar önemli olduğudur.”

“Doğru bir yaklaşım sergilediğini düşünüyorum. Kıyaslama yapmadan, yapıcı eleştirilerde bulunmalı.”

“Geri bildirimlerinde objektif olup astlarını doğru yaptığında motive ettiği gibi yanlış yaptığında da astının, hatasını açıkça ifade edip doğruyu yapması konusunda destek sağlamalı”

“Objektif bir şekilde doğruyu da yanlış da söylemelidir. Hatalar belirlenmeli ve konuşarak çözüme ulaştırılmalıdır.”

“Takım liderimizin geribildirimleri kısa sürede yapmasının daha faydalı olacağını düşünüyorum. Tecrübe durumuna da dikkat ederek motive edici olmalıdır.”

“Şahsi fikrim; geribildirimler, konunun karmaşıklığı baz alınarak gerektiğinde mail değil de telefon görüşmesi şeklinde yapıldığında daha sağlıklı olmaktadır. Olumlu ya da olumsuz geribildirimler yapılmalı, özellikle olumsuz geribildirimlerde hatalara karşı anlayışlı olunmalıdır.”

Soru 3: Takım lideriniz performansınızı artırması için nasıl destek vermelidir?

“Kendi içimizde minik eğitimler tarzında bilgi paylaşımında bulunulması.”

“Birebir görüşmelerin performansımıza katkı sağladığını düşünüyorum. Ayrıca eğitim sürecini ekip olarak öncülük etmesi ilişkilerimizi daha da güçlenmesine faydası olacağını düşünüyorum. Birebir görüşmelerin ve ekip içi birlikte paylaşımlarının devamı ile performans artar diye inanıyorum.”

“Performansımızı arttırmak adına hem kendimize hem de ekibe faydalı olması açısından bize vereceği destek ve kendi tecrübelerinden yola çıkarak bize vereceği görevler, ekip için yapılacak eğitimler ve takım ruhu içerisinde çalışıp ortak bir amaç etrafında toplanmak hepimizin performansını arttırabileceği düşüncesindeyim.”

“Hatalara karşı tolerans göstermeli ya da hataya hakkı olan tepkiyi vermelidir. İyimserliğini koruyarak ekibin moralini yüksek tutmalıdır. Motive edici cümleler ile ekip arkadaşlarının çalışmalarını sağlamalıdır.”

“Belli bir plan çerçevesinde performansı arttırmak için destek verilmesi gerektiğini düşünüyorum. Genel olarak görev tanımı paylaşımı yapıldıktan sonra buna bağlı olarak gelişmelerin yapılmasının iyi olacağını düşünüyorum.”

Soru 4: Takım liderinizden genel olarak beklentileriniz nelerdir?

“Planlı ve organize olan spontane olmayan çalışmalar, fakat bu çalışmaların alt yapının tam olarak oturmamasından ve liderin iş yoğunluğundan da kaynaklandığının farkındayım.”

“Takım lideri her zaman kendinin görevinin zorluğunu bilir. Bu konuda yapılan gelişmeler de kendisini yetiştirme konusunda sabrının her daim olması gerektiğini bilmektir. Bunun için de güzel ahlaklı olmak elbet iyi bir takım lideri olacağını gösterir ki güzel ahlaklı olan doğru yolu bulur. Takım liderimin güzel ahlakından emin olduğum için çalışmalarının çabasını önümüzde ki süreçlerde hep beraber göreceğimize inanıyorum. Yeter ki sabırlı olup her daim birbirimizi dinleyelim.”

“Bütün ekip arkadaşlarının takibini eşit ölçülerde yapmalıdır. Arkadaşların güvenini sağlayarak adaletli bir şekilde iş takibini ve yönlendirmesini yapmalıdır. Belirli amaçlarla arkadaşlarını bir araya getirmeli ve bu amaçları harekete geçirebilmek için gerekli bilgileri sağlamalıdır.”

“Takım liderimiz genel olarak gerekli desteği bizlere veriyor. Sıcakkanlı ve samimi olması bizleri motive ediyor. Beklentilerim, görevimizi ayrıntılarıyla bileceğimiz şekilde gelişmek ve bilgi sahibi olmak. İnşallah gün geçtikçe her şey daha da iyi olur. Teşekkür ederiz.”

“Eksik olduğum noktalarda yardımcı olması, iş hayatındaki gelişimimi desteklemesi, ekip içerisinde devrettiği görevlerin organize edilmesi ve düzenli takibi.”

Veli İletişim Departmanı çalışanlarına yapılan anket sonuçları değerlendirdiğinde, verilen cevaplarda Takım Liderinin aldığı koçluk desteği sayesinde kendisini geliştirmeye çalıştığı ve bu doğrultuda ast iletişimini daha sağlıklı hâle getirmek adına adımlar attığı söylenilebilir. Kurumun çalışanlarının gelişimine verdiği destek doğrultusunda yönetici ve liderlerinden beklentileriyle, astların kendi üstlerinden beklentileri birbirini desteklemektedir. Bu durum sonucunda da Yenidoğu Eğitim Kurumlarının, kurumun gelişimi doğrultusunda çalışanlarının kariyer hedeflerine destek verdiği, aynı zamanda kendi yönetici ve liderlerini yetiştirmek amacıyla kurum içerisinde işleyen bir koçluk yaklaşımının oluşturulduğu ifade edilebilir.

Sonuç

Genel Değerlendirme

Günümüzde başarı gösteren kurumların çalışanlarını geliştirerek kurum içerisinde kariyer fırsatları sundukları görülmektedir. Bu durumun farkına varmaya başlayan kurumlar çalışanlarını özenle seçerek yeteneklerini geliştirme yönünde eğilimler göstermeye başlamışlardır. Yetenekli ve gelecek vaat eden çalışanlarını keşfederek gelişimini destekleyen kurumların sürdürülebilir bir büyüme sürecine girebilmeleri için büyük önem taşıdığı söylenebilir. Büyüme sürecinde ihtiyaç duyduğu yöneticileri kurum kendi içerisinde yetiştirerek kurum kültürünün merkez yapılanmadan uzak yerlerde de doğru bir şekilde var olmasını ve uygulanmasını sağlamaktadır. Kurumların bu amaçla hareket edebilmesi için de mevcut yöneticilerinin astların gelişime destek verebilmesi üzere kendilerini geliştiriyor olması gerekmektedir. Yöneticilerini bu doğrultuda yönlendiren kurumlar, zamanla ekiplerini geliştirecek ve dışarıdan kuruma yöneticiler almak yerine kendi yöneticilerini ortaya çıkaracaktır. Bu amaçla çalışma boyunca kurumların mevcut ve yeni yöneticilerinin ast iletişim süreçleri ve astlarının gelişimlerinde büyük rol oynayan işleri delege etme ve geribildirim sorunsalı irdelenmiştir.

Çalışma örnek olay olarak incelenen Yenidoğu Eğitim Kurumları'nın Pazarlama ve İletişim departmanı seçilerek sınırlandırılmış olup, kurumların kendi yöneticilerini yetiştirmek üzere üst yöneticilerin yaklaşımlarıyla birlikte astların yeni yöneticilerinin gelişim süreçlerini değerlendirilmiştir. Ayrıca, kendi yöneticilerini yetiştiren kurumlar bağlamında yeni yöneticilerin ast iletişimleri üzerine yapılacak çalışmalara sınırlılıkları ile ışık tutmaktadır. İlerleyen çalışmalarda örnek olay seçiminde kendi yöneticilerini yetiştiren kurumların bir departmanı yerine tüm departmanları ele alınarak; yeni yönetici yetiştirme yaklaşım ve yöntemleri, insan kaynakları politikalarıyla uyumu, departmanların kendilerine özel olarak uyguladığı yetiştirme ve gelişim evreleri ile Türkiye'de kendi yöneticilerini yetiştirmek amacıyla çalışmalar sürdüren kurumların uyguladığı yönetici yetiştirme programları incelenebilir.

Kaynakça

Benligiray, D. D. (2013). *Yönetmel Bir Araç Olarak Çok Kaynaklı Geribildirim*. Ankara: Nobel.

Dave Ulrich, N. S. (2010). *Liderlik Kodu*. İstanbul: Hümanist Kitap.

Harvard Business Essentials . (2015). *Yöneticinin El Kitabı*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.

Harvard Business Review. (2016). *Liderlik*. İstanbul: Optimist.

Harvard Business School Press. (2006). *Koçluk*. İstanbul: Optimist.

Harvard Business School Press. (2009). *Görev Devretmek*. İstanbul: Optimist.

Harvard Business School Press. (2016). *Geribildirim*. İstanbul: Optimist.

Hay Group. (2017, Şubat 20). *Hay Group*, www.haygroup.com: <https://www.haygroup.com/downloads/tr/liderlikicineniyi-sirketler.pdf> adresinden alındı

Hill, L. A. (2010). *Yöneticiliğe Giden Yol*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.

Kantarç, S. (2014). *Çalışma Ortamında Geribildirim ve Sonuçları*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul.

Kaymaz, K. (2008). *Geribildirim Sisteminin Çalışan Performansı Üzerine Etkileri ve Bir Uygulama*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Keenan, K. (1997). *Yöneticinin Kılavuzu Görev Devretme*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Oktuğ, B. Z. (2011). *Olumsuz Geribildirim ile Performans Arasındaki İlişki: Bilişsel Yeniden Değerlendirme ve Duygu Dışavurumunu Bastırma Eğitimleri Üzerine Bir Çalışma*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

EK1: RÖPORTAJ

1. Yenidoğu Eğitim Kurumları'nda size bağlı olarak görev yapan birimlerdeki yönetici ve astlarınızın motivasyonunu sağlamak için ne gibi yöntemler kullanmayı tercih ediyorsunuz?

Hedefteki eksiklikleri çok iyi tahlil edebiliyor olman lazım. Bir üst yönetici olarak her yöneticiye aynı şekilde davranamazsın. Herkesin karakter özelliğine göre yaklaşmak gerekir. Herkese aynı standartta davranmaya başlarsan, bu yöneticilerde ekipleriyle birlikte sana tepki verebilirler. Özellikle, yeni bir kurumdaysan ve yeni bir kültür oluşturmak istiyorsan yaptığın her eylemle beraber aslında sen yöneticiyi, yönetici de ekibi geliştirmektedir. Bunu siz pazarlama ekibi olarak daha iyi görürsünüz. Daha önceden size çok vakit ayıramıyorduk. Araya Pazarlama ve İletişim Müdürü olarak Yunus Elmas Bey geldi. Ben Yunus Bey ile istişare yapıyorum o saha da aktif bir şekilde destek veriyor. Ama ben Yunus Bey'in anlayabileceği düzleme inerek cevap veriyorum. Buna teoride Durumsal Liderlik Modeli diyorlar. Durumsal Liderlik Modelinde çok önemli olan T1, T2, T3, T4 diye bir eğri var. Şöyle düşün senin tanıdığın biraz daha yönetmeyi isteyen birini düşün. Onunla konuşurken onun tandansına inip yani onun anlama düzeyine inip biraz yönetim alanını ona bırakıp arka tarafta kurum politikasından vazgeçmeden kendin yaptırıyor olman lazım. Ez cümle, herkese aynı standartta yönetemeyeceğin gibi motivasyon unsuru da aynı değil. Mesela, Pazarlama ekibi bir eğitim programından motive olurken, mali işler ekibi belki böyle bir organizasyonla değil başka bir organizasyonla motive olabilir. Bunun en kritik noktası ne? Ekibini çok iyi tanıman lazım. Ekibi tanıdığın zamanda ekibin gelişim alanlarını çok iyi bilmen lazım. Bam teli dediğimiz noktaları çok iyi bilmen lazım. Ekibinin üzerinden bütün organizasyonu geliştiriyor olman lazım. Burada en kritik nokta, bu soruya bakacak olursak ekibini en iyi şekilde anlıyor olman lazım. Bunun içinde benim uygulamadığım model Durumsal Liderlik Modeli.

2. Günümüzde kurumların ihtiyaç duyduğu yöneticileri, kendi yapıları içerisinde yetiştirme yaklaşımını nasıl değerlendiriyorsunuz? "Kadim Kültür, Yenilikçi Eğitim" yaklaşımıyla öğrencilerini yetiştiren Yenidoğu Eğitim Kurumları, geleceğin yönetici adaylarını da bu yaklaşımından yola çıkarak yetiştirmeyi hedefliyor diyebilir miyiz?

Muhtar Kent'in güzel bir röportajı vardı. Coca Cola'nın yönetim kurulu bir toplantıda, içlerinde Coca Cola'yı kuran muhafazakar yapılardan yani Coca Cola tandasındaki muhafazakar yapılardan bir tanesi şunu sorguluyor. Nasıl bir Türk yönetici geliyor da Uluslararası bir şirkette bu kadar başarılı olabiliyor. Aslında oradaki başarı şuydu. Adamın değerleriyle, kültürel kodlarıyla kurumun değerleri ve kültürel kodları uyuşuyordu. Benim bunu bir yerde daha teşhis etme fırsatım oldu. Yıldız Holding'de çalışırken Şok Mağazalarını satın aldılar. Şok biliyorsun Koç kültürünün egemen olduğu bir kurum. Koç da ne vardır. Orada

başlayan yönetici emekli olana kadar gider. Niye öyle gider? Bir insanların iyi bir kurumda çalışma motivasyonunu desteklediği için. İkincisi de kurumun insanının gelişimine imkan tanınması için. Böylece ne yapıyor. Bir kurum kültürü oluşturuyor. Kurumları da bir insan gibi düşünürsek, doğuyorlar, büyüyorlar, gelişiyorlar ve ölüyorlar. Özellikle, start-up bizim gibi kurumlarda kurumlar minimum 5-6 senesine gelene kadar bir kültür oluşumundan söz edemeyiz. Kültürü oluşturan etmenler ne onları anlayalım. Kültürü oluşturan en önemli etmen bir nüve. Bu nüve ne olabilir Yenidoğu için diyoruz ki çağın gereklerini değerleriyle yorumlayan bir nesil. Daha sloganik akılda kalması için Kadim Kültür Yenilikçi Eğitim diyoruz. İçerideki bütün herkesin bu nüve altında hizalanmasını bekliyoruz. Yeni bir kurum mutlaka bu nüveyi hayata geçirecek, kültürel kodlara uygun ve bu kültürel kodları hayata geçirecek kişileri seçerek kuruma alacaksın. Sıradan bir kurum 10 tane mülakat yapıp işe alıyorsa, sen belki 100 tane mülakat yapacaksın. O kültürel kodlara uygun en iyi insanı seçeceksin ve yönetimin kültürel kodlarıyla. Çünkü kurumlar ilk kuruluş yıllarında yönetimin ağzına bakarlar ama kurumlar büyüdükçe operasyonun yani daha profesyonel kadronun işi delege alıp o işi üstlenecek insanların oraya koyulması lazım. Öyle koyduğun zaman içeriye aldığın insanın değeri, misyonu ve senin kültürel kodların uyması çok önemli. Bu birinci. İkinci ise kurumların mutlaka start-up boyutundan bir yukarıya geçebilmesi için yapılandırılmış bir yönetim modelinin olması lazım. Bunu da bir başlık daha yukarıya çıkartalım. Eğer kurumların yapılandırılmış bir liderlik modeli olmazsa bu sefer ortaya koyduğun nüve hayata geçmez. Yani Kadim Kültür ve Yenilikçi Eğitimi hayata geçirecek olan sen, biz, onlar yani bizim kurum içerisindeki herkes. Eğer onlar bunu hayata geçirecekse bir liderlik modelinin olması lazım. Bunun da altını şöyle çiziyorum. Liderlik modeli herkes lider olacak anlamına getirme herkesin yapabileceği bir model vardır mutlaka yani bunları seviyelere ayırabilirsin. Belki üst düzey yöneticilik diyebilirsin, Orta düzey yöneticilik diyebilirsin, alt düzey diyebilirsin, çalışan düzeyde diyebilirsin. Bunu yapabilirse eğer kurumlar kendi yöneticisini geliştirmiş olabilir. Eğer start-up bir kurum isen mutlaka dışarıdan yönetici almak zorundasın. Ama belli bir süre sonra kurumlar kendi yöneticileriyle bir yere gelir ise o Kadim Kültür ve Yenilikçi eğitimin hayata geçmesi bir o kadar sürprizden uzak olur. Kurumlar biraz daha global düzeye geldiklerinde kendi liderlik modelini ortaya çıkarırlar. Çok güzel liderlik modeli vardır. Mesela Procter & Gamble liderlik modeli çok iyidir. Dünyada 112 ülkede üretim yapıyor ve bu ülkelerin ihtiyaçlarını karşılıyor ve kültürel kodlarıyla uyum sağlıyor. Nasıl o kültüre uyabilir? Bunun sihri kurumun ortadaki nüvesiyle organizasyonu hizalayabilmesi, şekillendirebilmesidir. Bu yüzden kurumlar oralara ilk gönderdiği kişiler kendi yetiştirdikleri kadrolardır. Kendi kültürünü, kendi nüvesini bilen kadrolardır. Tekrar altını çizmek gerekirse, o yüzden yeni başlayan kurumlar kendi liderlik modelleriyle ekiplerini geliştirmeli kurumun büyümesiyle paralel onlara fırsat oluşturmalıdır. Kariyer yolculuklarında onlara destek oluyor olması son derece önemlidir.

3. Yenidoğu Eğitim Kurumları'nın öğretmenlerini yetiştirmek üzere kurduğu Öğretmen Akademisi'nin yaklaşımıyla personel ve yöneticilerini yetiştirmek üzere bir proje başlatması düşünülebilir mi?

Öğretmen Akademisi Yenidoğu'yu kurarken ilk kurduğumuz kurum. Okuldan önce Öğretmen Akademisi vardı. Öğretmen Akademisinde şurası çok önemli. Bizim büyüme hızımız yetiştirdiğimiz öğretmene bağlı. Niye? Bir sürü beylik laflar söylüyoruz. Şunu yapıyoruz, bunu yapıyoruz, böyle yapacağız, şöyle yapacağız vs. Bunları yapabilecek insanlar sadece öğretmenler. Eğer biz bunları yaptıramaz isek dışarıdan öğretmen alacaksak isek, söylediğimiz her şey lafı güzaf oluyor. Eğer biz bunları yapacaksak kendi öğretmenimizi yetiştiriyor olmamız lazım. Kendi öğretmenimiz kendi politikasıyla bunu uyguluyor olması lazım. Ez cümle bunları uygularken de kendi öğretmenini kendi kültürel kodlarıyla ne yapıyorsun pekiştiriyorsun, senkronize ediyorsun. Mesela bugünkü eğitim de bizim için bir örnekti. Dışarıdan bir adam geliyor bize kendi kültürel kodlarıyla bize bir eğitim veriyor. Eğitim güzel, eğitmen güzel ama eğitmenin her söylediğini biz bu kurumda uyguluyor olsak birçok alanda sıkıntı yaşarız. Niye? Kendi kültürel kodlarımızla uymuyor çünkü. Kendi kültürel kodlarımızla uyabilmesi için bizim onu prosesle revize etmemiz lazım. Bizim bunu revize edebilmemiz için ne yapmamız lazım kendi içimizden eğitmenler çıkartmamız lazım. Yarın onlarca yüzlerce kurum olduğumuz zaman dışarıya gidip böyle anlatan eğitmenlerimiz oluyor olması lazım. Biraz daha kurumun yetiştireceği geleceğin yöneticilerine de bakmak lazım ama burada kritik bir şey var. Kurum dediğin şey aslında bir organizma gibi düşün. Eğer kişinin ihtiyacı yoksa mesela ben diyebilirim ki Takım Lideri olarak sen atıyorum biz yarın 100 tane kampüs olacağız gideceksin bu 100 kampüste veli iletişim uzmanlarını yetiştireceksin. Hedeflerini vereceksin takip edeceksin. Ne yapıyor bunun önünü açıyor. Bunun önünü açmazsa ne olabilir başka sıkıntılar olabilir. Bir şey söylersin ama bunu gidip uygulayacak adamın olmazsa dışardan bir adam getirirsen git bunu uygula dersin adam kendi kültürel kodlarıyla oradaki adamı kalibre etmeye başlar. Kurumun nüvesi ile adamın nüvesi uymadığı için ortaya nasıl çıkar işte dört çeker üç tekerlekli bir araba gibi bir şey çıkar. Abuk sabuk bir yön çıkar. Bu yüzden ekibin önünü açacaksın. Ekibi iyi tanıyacaksın. Tanıdığın ve açtığın hedefler doğrultusunda kariyer hedeflerini onlara yaptıracağını. Sen yapmayacaksın. Altını tekrar çiziyorum. Sakın ve sakın kuruma kariyer hedefi yaptırmayacağını karşındakine yaptıracağını. Sadece kurum kariyer hedefini destekliyor olacak. Çünkü kurum kariyer hedefini yaparsa kişi de bir beklenti oluşturur ve o kişi beklentiyle beraber bir yere geleceğini var sayar. Çünkü belki kendinde potansiyel yoktur. Belki kendisi de istemiyordur. Kişi önce istekli olmalıdır. Kurumsa bu istek karşısında destek olmalıdır. Dolayısıyla bu ikisinin birleştiği noktada kişinin yol haritasını uygulamaya geçirmekte kurumun elindedir. Buraya baktığınız zaman dün 3 kişilik olan veli iletişim uzmanı kadrosu bugün 17-18 kişi olacak daha da artacak. Ama bunlar olurken kendi içerisinde bölünerek istekli olan, ihtiyacı olan, gelişimi talep eden kişilerde kurumun çizdiği kariyer hayatı da onları bir yerlere getiriyor olması lazım. O zaman da tekrar söylüyorum bir liderlik modelinin olması lazım.

Yani, o zaman burada birazda yöneticilerin ya da ara yöneticilerin ekipteki kişileri analiz edip senin ihtiyacın bu kendini bu alanda geliştirmen gerekir gibi üstüne gitmekten ziyade onun kendi isteklerini yönlendirmek olduğunu söyleyebilir miyiz?

Biraz ona projeksiyon tutmak diyebiliriz. Mesela performans sistemi yaptık sizlerle. Biraz tanıyorduk. Mesela ben tanıdım sizi ama gelecek sene ben yapamayabilirim. Çünkü o kadar çok tanımıyorum yeni gelen arkadaşları. Ama o bir kültürdü, iyi bir kültürdü bana göre. O projeksiyona göre arkadaşların da farkındalığı oldu. Yeni gelen arkadaşların o mantık doğru ise o mantığı sürdürüyor olması lazım. Ne yaptım, projeksiyon tuttum. Sen bizim için kıymetlisin buraya gelmen lazım. Buraya gelmen için de şunları ben gözlemliyorum dedim. Ama bunu yapmanla ilgili tavsiyelerde bulundum yap demedim. Çünkü orada bir sorumluluğa girmeye başlıyorsun. Hedefleri belirledik. Bunu yapabilir ya da yapamayabilir olan kişinin kendi insiyatifi. Yapar ise projeksiyonu koyar ise. Mesela senin yaptığın şey kıymetli bir şey belki biz 2 tane bir şey söyledik sen 100 tane şey getiriyorsun karşımıza. Söylediğin şeyin üzerine koyuyorsun. Ama diğer arkadaşlardan bunu yapamayan da var. Hedefine daha bakamayan da var. Belki istekliliği yok ihtiyacı yok. Yapan arkadaşta tuttuğu projeksiyona bir şey geliyorsa kurum onu desteklemeli bir yere getirmeli. Bunu yapmazsa atalete girer. 20 yıllık 25 yıllık kurumların yapamadığı şey bu atalete girmiş biraz. Yani farkındalığını kaybetmiş, işletme körlüğü dediğimiz alanlara girmeye başlamış. Bunun üzerine ısrarla gidilmesi lazım.

4. Sizce Yenidoğu Eğitim Kurumları'nda yönetici olan kişilerin hangi özellikleri ve değerleri taşıması gerekir?

Yöneticilerin hangi kişisel değerleri taşıması önemli. Bir kere şöyle düşün. Otomotiv işinde de bir iletişim uzmanı olabilirsin araba satan. Bir bisküvi üreticisinde de olabilirsin. Bir otel işletmeciliğinde de olabilirsin. Bir okulda da olabilirsin. Bir kere içinde bulunduğun sektör çok önemli. Otomobil, bisküvi vs. gibi ürüne yönelik, üretim yapan insanlar içerideki çalışan kadroların birçoğu analitiktir ve ürün odaklıdır ve mühendis kökenlidir. Buradaki insanlarla iletişim kurarken daha çok veriye çünkü bisküvinin içerisindeki kimyasalın vs. nin fazla olması bebe bisküvisindeki olursa çocuk zehirlenebilir. Otomotivde işte bilmem neyin oranı biraz düşük olursa araba kaza yapabilir. Dolayısıyla hataya münhasırlık yok. Hizmete döndüğün zaman, hizmet tüketicinin direk karar verdiği ya da direk aksiyona dönüştüğü bir yer değil sürece bağlı. Yani direk müşteri seni bir yere konumlandırmıyor. Birçok şeye bakarak konumlandırıyor. Geliyor Veli İletişim Uzmanının görüşmesine kıyafetine bakıyor. Oturuyor lobinin dizaynına bakıyor. Gidiyor rehber öğretmen konuşmasına bakıyor. Kapıdan içeriye gidiyor, güvenliğe bakıyor. Bunların toplamında bir algı oluşuyor. Diğerlerinde rafta bir uyum vardır. Onu görür algı hemen hemen oluşur. Burada öyle bir şey yok. Öyle ise hizmet sektöründeki insanların demek ki süreçte birbirini destekliyor ol-

ması lazım. Bunun içinde ne olması lazım çok iyi bir iletişimci olması lazım. Öğretmene de operasyon kadrosu ise de muhasebeciye de çok iyi destekliyor olması lazım. Şöyle düşün sen kayıt alıyorsun muhasebeci fatura kesmiyorsa ve göndermiyorsa gene seni etkiliyor, okulu etkiliyor. Ben muhasebeciyim faturamı kesmem şu zaman keserim deme lüksü yok. Her şey birbirini tamamlıyor. Bunun için ne yapması lazım. Çok iyi bir iletişimci olması lazım. İkincisi takım oyuncusu olmak zorunda. Eğer takım oyuncusu olmaz ise, şöyle düşün bir okulda bir öğretmen, bir veli iletişim uzmanı, bir rehberlik, bir okul idarecisi olduğunu düşün. Okul idarecisi dese ki ya arkadaş ne yapıyorsanız yapın dese öğretmen çok çalışsa, veli iletişim uzmanı çok çalışsa, idari işler dese ki ya koridor bugün pis olsun çok da önemli değil tuvaletleri temizlemeyin dese bütünsel bir sistem olmuyor. Bir tarafı gedik kalıyor. Ne olması lazım. Her şeyin bir takım oyuncusu olması lazım. Takımı yönetmesi gerekiyor. Takımı iyi tanması gerekiyor. İyi bir yöneticinin bizim gibi kurumlarda. Üçüncüsü müşteri odaklılık çok önemli. Özellikle yeni kuruluyorsan 2 kat daha önemli. Çünkü oluşturduğun marka algısının sahadaki yansımaları görüyorsun şuanda. Bundan 3 sene önce Yenidoğu Eğitim Kurumları diye bir kurum yoktu, şimdi var. Dolayısıyla bu 3 senedir oluşturduğumuz algı nedir? Mesela biz bir sürü billboard yapıyoruz ama tüketici ne algılıyor ben bilmiyorum. Bunu biliyor olmamız lazım. O yüzden müşteri şikayetleridir, anketlerdir, şunlardır, bunlardır start-up kurumlarda çok önemli. Dolayısıyla bir kulağı müşteride olacak, bir kulağı takımında olacak, bir kulağı herkeste olup iletişimi kuvvetli olacak. Şunu unutmayın, burası da belki tırnak içerisinde yazılacak bir yer. Hastane sektörüne benziyor. Öğretmen, doktordur vs.dir bunlar hep insanlara bir şeyler öğretip geliştirdikleri için egoları yüksektir. Egosu yüksek olduğu için bu tür kadroların her şeyi doğru yaptıklarını ya da söyledikleri her şeyin doğru olduğunu, çünkü bunlar insan yetiştirmişler varsayabilirler. Onları egosu yüksek olan bu insanları çatışmadan çok önemli doğru bildiğin şeyi onların zihnine yaptırıyor olman lazım. İşte bunun içinde ne olması lazım bir süreç yönetmen lazım. İki belki yöneticiyi yönetmen lazım. Üç kurumun politikalarıyla prosedürleriyle yönergeleriyle beraber iş alanı içerisinde delegasyonunu alıp etkinliğini artırman lazım. Kendine çizilmiş görev tanımıyla beraber. Bunu yapmaz isen o egosu büyük insanlar senin ürününe belki pozitif bile görünse zarar veriyor olabilir bu çok önemli.

5. Yeni yöneticilerin ast iletişimi bağlamında, işleri delege etme ve geribildirim süreçlerini nasıl değerlendiriyorsunuz?

Geribildirim aslında 2000'li yılların başıyla beraber Türk yönetim sistemine girmiş bir kavramdır feedback. Geribildirim o kadar önemli ki. Şöyle düşün hepimiz şuanda bu kurumda çalışıyoruz. Yöneticilerimiz hepimize bir görev vermiş bir çizgi vermiş. Biz Türk tipi yönetim tarzında ne yaparız? İş olup bittikten sonra sonundaki var olan ürünle ilgili insanları yargı-larız bu Türk tipi. Profesyonel iş hayatında yargılama yoktur. Özellikle yeni kurumlarda hiç

yoktur. Kişiyi aldın sahaya sürdün. O artık bir görevin içerisinde onu belli periyotlarda yeni başladıktan sonra (yeni bir zihin yaptığın işlerin doğruluğunu ya da yanlışlığını daha net görebilirsin daha oturmuş bir zihne nazaran) belli periyotlarda yaptığın iş ile ilgili geribildirim alabilirsin. Ona verdiğin işlerle ilgili bilgi alabilirsin. Sana böyle bir iş verdim ama ne hissediyorsun. Nerde sıkıntı yaşıyorsun. Nasıl bir gelişim elde ettin vs. gibi konuşmalarla ona destek olman lazım. Belki koluna girmek gerekiyor. Koluna girmeden destek olmadan sahaya girdiği zaman bu biraz bebeklere benzer yürümeden önce emekliyor. Yürümeye başladıktan sonra 2-3 sefer düşüyor. Tabi büyümeye başladıktan sonra koşmıyor. Koşmaya başladıktan sonra da 1-2 sefer düşüyor. Bunların hepsi bir sürece bağlı. Yeni aldığın kişilerde bu tür geribildirim vererek o süreyi kısaltman lazım tecrübe boyutunda. Sen mesela Veli İletişim Uzmanıysan buraya 1 yılda geldiyse arkadaşlar senin tecrübenle 6 ayda, 5 ayda 4 ayda gelebilir mi onu düşünmek lazım bu bir. İkincisi ast dediğin kavram. Şimdiki ast kavramı ile bundan 10 yıl önceki ast kavramı biraz daha farklı. Herkes üniversite mezunu, birçoğu yüksek lisans yapıyor. Bir çocuğunun iletişimi çok kuvvetli. Birçoğu kendini geliştiriyor. Tek eksikleri tecrübe. Eskiden nasıldı Üniversite mezunu sayısı azdı yüksek lisans belki bir elin parmakları kadardı. Tecrübe yoktu vs. Şimdi demek ki ast dediğin kavram donanımlı bir insan. Yönetilmesi zor bir insan. Donanımlı insan yönetilmesi zor bir insandır. Demek ki bunu yönetmek istiyorsan bu insanı bir kere bilgini sürekli taze tutman lazım. Çünkü altındaki adamı yönlendiriyor isen altındaki adamlarla beraber senin de en az onun kadar biliyor olman lazım. Ben bunu üç kavram üzerine oturtuyorum. Teknik bilgi, yönetsel bilgi ve kavramsal bilgi. Teknik bilgi bir işi yapman için maksimumda bilmen gereken bilgi. Otomotiv tamircisi isen karbiratör ayarını çok iyi bilmen lazım. Danışmaysan telefonu çok iyi açman lazım. Veli İletişim Uzmanı isen kaydı çok iyi sisteme girmen lazım. Muhasebeciysen faturayı çok iyi girmen lazım. İyi yapman için bilmen gerekenler. Yönetsel bilgi yaptığın işi müşteri boyutunda ya da organizasyon boyutunda etkisini görerek hem süreci, hem idareciyi hem diğer departmanları çok iyi şekilde yönetme kabiliyetidir. Kavramsal bilgi ise yaptığın tüm eylemlerin toplam ürüne olan etkisini görebilme becerisidir. Pazarı görmek, sahayı görmek, markayı görmek her şeyi görmek gibi düşün. Şimdi yeni alınan birisinde tecrübe yoksa neyle geliyor Üniversiteden mezun olduğunda teknik bilgi ile. Ne yok yönetsel bilgi kavramsal bilgi yok. Üstündeki adamda ne olması teknik bilgi zaten olması lazım. Yönetsel ve kavramsal bilgiye çok iyi haiz olması lazım. Ama biz sürekli yöneticilik yaparken kavramsalla çalışırken neyi geliştirmeyi unutuyoruz teknik bilgiyi. Ama burası da sürekli kendini değiştiriyor. Dünün teknolojisi ile bugünün teknolojisi aynı değil. Dolayısıyla teknik bilgiyi geliştirip yönetsel ve kavramsal bilgi ile altındaki ekibe destek olman lazım ve bunun üzerinden geribildirim vermek lazım ki sahada problem yaşamassın, tökezlemesin o süre kızsın.

6. Yeni yöneticilere ekibini başarılı bir şekilde yönetebilmesi için tavsiyeleriniz nelerdir?

En büyük tavsiye şudur. Bir kere karşındaki adam kim olursa olsun. Egosu da olsa, problemleri de olsa insan olduğu için değer göster. Yaratılanı severim yaratandan ötürü mantığı ile karşındakini insan olarak değerlendirmek lazım sevmediğin adam dahi olsa. Başka dine haiz bile olsa. Ne olursa olsun. İnsan olduğu için değer vermek lazım. İkincisi çok iyi empati yapmak lazım. Empati yapmazsan kendini onun yerine koymazsan. Ben Yunus Emre'yim kaf dağının üstündeyim. Veli İletişim Takım Liderinin gözünden Veli İletişim Uzmanına bakmıyorsam eğer başarılı olamam. Bir sürü şeyi yönetiyorum. CRM'deki muhasebe kaydına bakmıyorum derseni yönetici olamazsın. Dolayısıyla empati yapman lazım. Sizin organizasyondaki muhasebecinin yaptığı işle ilgili de kendini onun yerine koyarak da tahakkuk gerçekleşmiyorsa o adamın ne sıkıntı yaşadığına bakarak da empati yapman lazım. Empati yapmaya başladığın zaman bir farkındalığın az çok ortaya çıkmaya başlıyor. Alignment dediğimiz şey hizalama. Şimdi eğer yeni bir yönetici isen algı önemli algıya yatırım yapman lazım. Alignment burada önemli. Takım Liderinin benim aklımda bir tasviri var. Pazarlama ve İletişim Müdürü'nün aklında var. Herkesin aklında bir Takım Lideri tasviri var. Takım Lideri çalışma stilini hayata geçirmek istediği düşünceleri herkesin zihninde benzer düşünce kalıplarına göre oluşturdu ise o zaman başarılı bir şey yaptı. Ben de çok iyi birinde kötü ötekinde biraz yamuk oluşturuyor ise o zaman kendi algısını yönetemiyor. Alignment dediğimiz şey bu algıyı yönetmesi lazım. Dolayısıyla empati yapar isen kendini karşındakinin yerine koyar isen çok iyi yardımcı olursun. Yardımcı olmanla beraber karşındakinin yerine kendini koyduğun içinde organizasyon içerisinde hizalanmanda doğru oluşmaya başlar. Belki şuraya da dikkat etmek lazım. Biraz daha açacak olursak, günümüzde insanlar tek başına her şeyi yapamaz. Takım oyuncusu olmak çok önemli. Unvandır vs. her şeyi bırakıp yeri gelecek Veli İletişim Uzmanı olacaksın, yeri gelecek yönetici gibi düşünüp yönlendireceksin. Yeri gelecek aksayan bir noktayı tamamlayacaksın. Takımın oyuncusu olman gerekiyor. Eğer bu takımın oyuncusunda bir tökezleme olur ise takımın tamamı çökebilir. Bazen organizasyonlar birine forvet görevi verebilir, birine kalecilik görevi verebilir, birine teknik direktörlük görevi verebilir ama bunların tamamının bir ahenk içerisinde olması lazım. Bu ahengi oluşturan yöneticinin söylemleri. Yönetici söylemleriyle birini ön plana çıkartıp birini arka plana itiyorsa organizasyona aynı mesajı vermiyorsa, kayırmacılık gibi vs. hususlar ön plana çıkarırsa o zaman takım içerisinde huzursuzluk başlar. Bana böyle dedi, ona böyle dedi, şuna böyle dedi. Bunun tamamı yanlış yönetimden dolayıdır. Dolayısıyla altındaki adamları iyi tanıyor-san iyi ve iyi yönlendirmeye başlıyorsan bunun önüne de geçmiş oluyorsun. Dolayısıyla bir takım oyuncusu olup takımın değerleriyle kendi değerlerini doğru yönlendirmeyi bilmek gerekiyor. Bu da benim için çok önemli geçişimde yaşadıklarım da var bunun içerisinde. Çok fazla iyi yönlerde var, kötü yönlerde var. Çünkü bazen biriyle çok yakın çalışıyorsun çalışman gerekiyor. Ama o kendinde bir imtiyaz hissediyorsa sen sonra onunla çok yakın çalışamıyorsan o kendini kötü hissetmeye başlıyor. Dolayısıyla buradaki dengeyi çok iyi kur-

mak gerekiyor. Bu da tam bir yönetim sanatıdır. Bütün orkestrayı yönetiyor gibi düşünmek lazım. Buradaki dengeyi çok iyi kurmak lazım. Duygusalı önemli ama aşırısı sıkıntılı. Özellikle bizim gibi kurumlarda çok çok sıkıntılı. Çünkü duygusal bir bağ kuruyor isen yarın bu duygusal bağ bir iş mi arkadaşlık mı boyutuna geldiğinde duygusalı her zaman ağır basar. Arkadaşlık ile profesyonel işi çok iyi ayırman lazım. Duygusalı ile profesyonelliği birbirinden tamamen ayırmak lazım. Türk tipi insan duygusal bir insandır. Profesyonel insan yeri gelecek maskeyi takacak. Bir tiyatro sahnesine çıkıyoruz her gün. Burası çok önemli her gün evimizden çıkıyoruz işimize geldiğimiz zaman tiyatro sahnesi. Sahnemiz masamız, okulumuz. Figüranlar var. Başrol oynayanlar var. Gelenler var, gidenler var. Bu tiyatro sahnesinde herkesi bir şekilde üzmeden, memnun etmek demiyorum. Herkesi üzmeden, herkesin bir şekilde alacağını alarak buradan ayrılabilmesini sağlamak lazım. Bunun içinde o tiyatro sahnesinde hata yapmamak lazım. Hatta yapmamak için de farkındalığının yüksek olması lazım. Bir de başarılı olabilmek için teknik bilgiyi biz atlıyoruz. Teknik bilgimizi yenilemez isek altımızdaki adam daha bilgili olur ise biz de çok farkındalığı olan bir yönetici değil isek baskılarız. Niye o sivrilmesin, o bir yukarı çıkırı çıkmasın. Bunu yapmayalım. Onun alanını genişletmek lazım. Delege etmek lazım. Teknik bilgisini göstermesine imkan tanımak lazım ama bizim de onu yönetebilecek kadar o teknik bilgiyi edinmemiz lazım. Bunun için ne yapmamız lazım yönetici çok kitap okumalı, yönetici çok araştırmalı, yönetici dünyada ne varsa bakmalı, best practice kötü uygulamalar ondan sonra benchmark vs. yapması lazım. Buda neyi gerektiriyor. Büyük resmi görecektir şekilde tamamen ufkunun geniş olmasını gerekiyor. Bunu yapamazsak altındaki adamı ezmeye başlarsın. Özetle, bunlar üzerine kitap yazılacak konular ama başarılı olmanın temel unsuru bence bunlar.

EK2: RÖPORTAJ

1. Astlarınızın motivasyonunu sağlamak için ne gibi yöntemler kullanmayı tercih ediyorsunuz?

Temel de neyi niye yaptıklarını bilmeleri önemli. Yani işi sahiplenerek yapmaları önemli o anlamda temel motivasyon kaynağı yaptıkları işin en dip toplamda kime ne fayda sağlayacağını bilirse kendini ona göre daha rahat motive eder diye birinci öncelediğim şey o. Çünkü tarifleyerek bir yere kadar yapabilirsin ama işin özünü niye yapıldığını kime ne fayda sağlayacağını kavransan daha nitelikli olur hem de daha doğru işler yapar diye. İkinci husus işteki temel haklarının sağlanması lazım. Bir iş disiplini var. İşteki temel haklarının temel olmazsa olmazlarının sağlanması lazım. Bu gelir olur, mesai düzeni olur, çalışma ortamı olur, bu maddi imkanları sunuyor olması lazım sadece maaş itibarıyla değil. Bu ikinci husus. Üçüncü husus bulunduğu ortamda kendini ait hissediyor olması lazım. Rahat hissediyor olması lazım. Kendinden bir şeyler görüyor olması lazım. Kendisini oraya ait olarak değil şekilde düşünürse ya da oraya ait değerlerini benimsemiyorsa bir yere kadar gidebilir.

Oradan çok fayda çıkmaz. Kendi mutluya kendini ait hissediyorsa daha rahat motive olur. Burada daha özet bir şekilde söyleyecek olursak; Pazarlamanın başka bir uygulamasında tüketici motivasyonu ile alakalı bir denklem vardı. Üç saç ayağı belirtilir; başarı, aidiyet ve güç. Ben insan kaynakları uygulaması olarak da düşünürüm. Bir başarı elde ediyor olması lazım. Ne niye yaptığını bilirse başarının kriteri de ortaya çıkmış olur. Dolayısıyla bir şeyleri başarıyor olması lazım. Başarı motivasyonu olması lazım. Diğer aidiyet; ait hissediyor olması lazım, kendini ortamda buluyor olması lazım. Diğer power dediğimiz şey güç. Bu güç iş yapabilirlik anlamında bir güç. Örneğin danışmaysa orada velilere karşı bir duruşu olup, bir şeyler yapabiliyor olması bir çizgi çizebiliyor olması lazım. Bu da bir güçtür. Sağlanan maddi imkanlarda bir güçtür. İş yapabilmesi için bilgisayardır, mailidir, kartvizitidir, titridir. Şu pozisyondasın şu kadar kişi sana bağlı ya da şu bütçe senindir demek bunlarda power'a girer. Dolayısıyla bu üç saç ayağının etkin bir şekilde işlenmesi lazım.

2. Astlarınızın ihtiyaçlarına özel eğitim programları uygulamayı düşünüyor musunuz?

İnsan kaynaklarıyla birlikte eğitim programları organize ediyoruz. Eğitim ihtiyaçları tespit ettiğimizde uyguluyoruz. Uygulamaya da devam ederiz. Önem verdiğimiz bir şey. Tüm işe adaptasyon süreci bir eğitim aslında. Bizim kurumumuzda birçok arkadaş yeni başlıyor. Onların yeni başladığı dönemdeki durumları "ben biliyorum işte şunları verin de yapayım" şeklinde olmuyor. Dolayısıyla onlarda bir eğitimden geçiyor. Mail yazımından kime nasıl hitap edeceğine, neyi nasıl hesaplayacağına, kavramlar nedir onu söylediğimizde ne anlaması gerektiğine, toplantı kültürü nedir vb. bunları anlattığımızda bir eğitim süreci oluyor şirketin içerisinde. İşin gerekliliklerine yönelik adaptasyondan sonraki hususlarda da diğer eğitimleri de planlıyoruz yapabildiğimiz kadar.

3. Geleceğin yönetici adayı olarak gördüğünüz astlarınız var mı? Eğer varsa, geliştirmek için ne gibi yöntemler kullanmayı tercih ediyor musunuz?

Astlarımızın hepsine yönetici potansiyeli gözüyle bakıyoruz. Bazıları daha tabi potansiyel olarak ona aday olur, ön plana çıkar. Çünkü içindeki o dokuyu yakalayabilmek lazım. Hiç o gözle görülmeyen birileri o cevheri taşıyor olabilir. Yöneticilik, liderlik vasfını taşıyor olabilir. Onun için ona uygun ortam hazırlayıp onun kendini gösterebilmesine imkan sağlıyoruz. Dolayısıyla herkese bu potansiyeli taşıdığı gözüyle bakıyoruz. Yönetici olabilecek şekilde. Tespit ettiklerimize de daha çok sorumluluk yükleyip oradaki işlerde neyi iyi yapabiliyor ne yapamıyor onları tespit ediyoruz. İyi yaptığı şeylerden bu alanda önü açık burada değerlendirmek lazım diye kenara not ediyoruz. Eksikleri noktasında da yine ikinci deneme yönlendirme şunu da yaparsan şöyle olur böyle gelişebilirsin diye yönlendirmeye çalışıyoruz. Tabi her zaman herkes her şeyi başarabilir diye bir şey yok. Ben ona inananlardanım. Taş

yerinde ağırdır diye bir şey var. Her yapıya her mizaca yönelik uygun işler var. Başarılı olabileceği alanlar var. Bazı hususlarını geliştirebilirse daha başarılı olur denilecek geliştirilebilir eksikliklerde olabilir. Ama ne yapsa olmayacak yönler varsa onu bu alana kanallandırmak lazımdır. Mesela, bazı şeylerde çok kreatif düşünmek gerekir. Ya da çok edebi konuşuyor olmak gerekir. Metin yazabiliyor olmak gerekir. Onu yapamayacaksa çok fazla zorlamanın manası yok. O alana yönetici olarak yönlendirmeyebiliriz. Departmanlar olarak düşünürsek muhasebedeki yatkınlığı farklı olabilir bir insanın onu alıp ben satışçı diye atayım bunun önüne ikna etsin görüşün bilmem ne noktasını çok zorlamamak gerekir. Dolayısıyla ona yönelik sorumluluklar verip yapamadığı noktalarda da eksikliklerini tamamlamak için yönlendirmede bulunmak gerekir.

4. Yenidoğu Eğitim Kurumlarının büyüme planlamasıyla orantılı olarak Pazarlama ve İletişim ekibinin genişlemesi kaçınılmaz görünüyor. Zamanla gerekli olacak ara yöneticileri, ekip içerisinde belirleyerek yetiştirmeyi mi, ekip dışından yetkin bir yöneticinin işe alınmasını mı faydalı buluyorsunuz?

Fayda ekseninden baktığımızda kurum içerisinde yöneticinin yetişmesi daha doğru. Kurum içerisinden o potansiyeli keşfettiğimizde ona yatırım yapıp mümkün olduğunca kurum içerisinde halletmek lazım. Ama zaman zamanda dışarıdan bakış açıları kuruma yansısın o da bir zenginlik olsun katkı sağlasın diye monteler olabilir. Ama birinci önceliğimiz kurum içerisindeki arkadaşların dışarıdaki arkadaşlardan bir adım önde değerlendirilmesi eşit şartlardaysa kurum içerisindeki arkadaşların orada değerlendirilmesi bizim önceliğimiz.

5. Yöneticilerin kendi yerlerine bırakabilecekleri yönetici adaylarını yetiştirmeden kendilerinin yükselmediği düşüncesine katılıyor musunuz?

Kendi yerine yetiştirdiği için yükseltilir uygulamasının Türkiye’de ben olduğuna çok inanmıyorum. Türkiye’de işler öyle yürümüyor. Yani terfi edememesinin nedeni, yükselmemesinin nedeni en son maddelerden biri. Yerine birini yetiştiremedi de onun yeri boş kaldı onun için biz bunu şey yapalım. Yok öteki taraftan bakıyoruz. Birilerini yerine yetiştirdi o zaman o da bu işi yapabilir biz bunu terfi ettirelim denmez onu şutlayalım denebilir yani Türkiye’deki bakış açısıyla. Dolayısıyla olması gereken esasında herkesin kendisini yedeklemesi lazım bunu düşünüyorsa insanı bakıyorsa. Öyle bakıyor olması lazım ama Türkiye’de ona çok bakılmıyor. Terfi etmesinin yükselmesinin önündeki engel yerine birilerini yetiştirebilmesi değil genelde şirketlerde tam tersine oynanır. Yönetici kendine daha çok muhtaç olunsun ki diğeri biraz eksik kalsın çok yetişmesin kendinin yeri çok tehlikeye girmesin diye bakar. Realite olarak söylüyorum doğru bulduğum manasıyla söylemiyorum.

6. Sizce Yenidoğu Eğitim Kurumları'nda yönetici olan kişilerin hangi özellikleri ve değerleri taşıması gerekir?

Yenidoğu eğitim kurumlarında yönetici olacak kişinin öncelikle halisane niyet sahibi olması lazım. İyi bir amaç güdüyor olması lazım. Yaptığı işin vatana, millete, diğer insanlara katkı sağlamasını öncelemesi lazım. Bu birinci öncelik. Bu olmadığı zaman diğer meziyetleri zarar verir. Çok kabiliyetli, çok dışa dönük işler yapabilir. Çok şov yapabilir. Çok birilerini ikna edebilir olur ama niyeti halisane olmazsa kurumu dağıtır. Dolayısıyla birinci öncelik o iyi niyetle doğru bir amaca hizmet etme motivasyonu misyonu taşıması önemli. Bu pencereden baktığımız bu şekilde olup diğer yönleri zayıf olan kişiler var mı? Çok sayıda var Yenidoğu Eğitim Kurumları'nda. Ama o, o tarafıyla diğer taraflarını geliştirebileceğine dair ümit taşıyor. Bununla beraber ne olması gerekir. İyi bir iletişimci olması lazım. İnsanları iyi anlıyor olması sonuçta burası bir mühendislik organizasyonu değil. Tamamıyla insana dokunan bir yapı, velisi öğrencisi itibarıyla. Karşı tarafın ihtiyaçlarını iyi anlayıp ona çözüm getirebilecek samimi bir yaklaşımda olması lazım. Samimiyet önemli. İletişimi ve samimiyeti güçlü olması lazım. Diğer bir husus organizasyon kabiliyeti yüksek olması lazım. Organizasyon kabiliyeti yüksek değilse yöneticiliğe hiç soyunmadan kendi uzmanlık alanında teknik olarak devam edebilir. Bir şeyleri iyi götürebilir, meziyetli olabilir. Ama organizasyon kabiliyeti yok bir şeyin analitik olarak planlamasını yapamıyorsa yöneticiliğe fazla göz kırpmıyor olması lazım. Dolayısıyla diğer bir hususta analitik olması ve organizasyon kabiliyetinin yüksek olması lazım.

7. Yeni yöneticilerin ast iletişimi bağlamında, işleri delege etme ve geribildirim süreçlerini nasıl değerlendiriyorsunuz?

Yeni yönetici dediğimizde bir basamak geçmiş demektir. Dolayısıyla kendinden daha üst yönetim vardır. Kendi de başka yöneticilere bağlıdır. İlk olarak ona yansıyan üst yönetimin kurumun bir politikası olur. O kendine bu yapı içerisinde bir hareket alanı bulur. Yöneticiliğini ona göre şekillendirir. Bu eksikse çok fazla diğer alanlarda başarılı olma şansı yok denecek kadar azdır. Yine meziyetli olur, iletişimi kuvvetli olur, liderlik yapabilir o kaotik ortamda da delege edip işleri götürebilir yöneticiliğini yapabilir. Dolayısıyla böyle bir zeminin olması lazım. İkincisini eğer aktarırsam bunları eksik yapar diye bir itimatlılık olmaması lazım. Kendisi de bu noktalardan geçmiştir. Diğerlerinin de o seviyeye gelebileceğine biraz inanıyor olması lazım. Üçüncüsü de cesaret. Cesaretten kastımız bazen ekibinin yaptığı bazı yanlış dolayısıyla bir şeyleri göze almak gerekebilir. Bazı çatışmalara hazır olmak gerekebilir. Bu cesareti gösteremediğinizde fazla titiz olur her şeyi düzgün yapalım, o da her şeyi ben yapayım noktasına dönüşür. İşleri delege edememe noktası varır. Kimi zamanda işte o cesareti ortaya koyup gerektiğinde yanlış olursa şunlar şöyle olursa ben de bunun üstesinden şöyle gelebilirim üstlerime şöyle açıklayabilirim demesi gerekir. Dolayısıyla bu hususları gözeten hareket ettiğinde delegasyonu daha kuvvetli olur. Bir diğer hususta yapacağı işi

iyi anlaması lazım. Olur hemen yaparız ederiz diye olmaz işe de evet diyerek sonra bunu aktarmada delegasyonda sorun yaşayabilir. İş mantıksızdır, anlamsızdır ya da işin çerçevesini iyi anlamayınca bunu delege etmekte çok mümkün olmaz. Çünkü mantığını kavramamıştır. Mantığını kavramayınca da kime nasıl organizasyon alanı çizeceğini belirleyemeyebilir. Dolayısıyla o işi doğru anlayıp doğru aktarmak delegasyonda olmazsa olmazlardan.

8. Türkiye’de yönetici yetiştiren kurumların olduğuna inanıyor musunuz?

Yöneticilik nedir, liderlik nedir diye işin felsefi boyutunda süre gelen tartışmalarda var. Tabi bu ikisi birbirine geçişken bir yapı. Benim yöneticilik anlayışım biraz farklılaşabilir. Tabi tüm Türkiye itibarıyla baktığımızda mutlaka yetiştirenler var. İyi yetiştirenlerde var, hiç yetiştiremeyenlerde var. Adam öğütenlerde var. Hakiki manada yöneticilik dediğimizde bir önderlik gelir. Liderliğinde ötesinde bir şey bence bu. Yöneticilik meziyeti onu da barındırmalıdır bence içerisinde. Böyle baktığımızda Türkiye’deki kurumların ekseriyeti çoğunluğu iş ortamında kalıplar var, o kalıpların içerisinde diğer çalışanların nasıl davranması gerektiğine dair kendi de kalıplar oluşturan kişiler haline dönüşüyor yöneticilik dediğimiz şey. Ufuk açma ya da olayı doğru şekilde aktarıp, kurumu ve çalışanları yukarıya taşımaktan ziyade, o şirketin ya da iş hayatının belirlediği kalıplar var, o kalıbın içinde ben nasıl otururum. O kalıbın gereklerini ben sağlar mıyım sağlarım, o zaman benim çalışanlarım nasıl davranmalı böyle davranmalı diye o kalıplara iten organizmalar haline dönüşüyor. Burada özellikle uluslararası şirketler çok uluslu şirketler oryantasyon, rotasyon süreçleriyle çok iyi yönetici yetiştirirler. Yönetici yetiştirme programları vardır. Başta işte kalifiye ekibi oluşturur. İyi üniversitelerden mezunları bünyesine katar. Bunlara bir yol haritası çizer, kariyer patikası anlamında. Farklı farklı departmanlarda görevlendirir. Onlara farklı deneyimler kazandırır. Daha sonra üst düzey yönetici olarak da onları hazırlar ve yönetici olur onlar. Tabi baktığımızda işlerini görüyor mu görüyor. Ama bizim anlamamız gereken noktadaki yöneticilik bir değer taşıyorsak Yenidoğulu olarak taşıdığımız değerlerden bahsediyorsak ya da bir Müslüman olarak buna bakıyorsak işin rengi biraz daha değişiyor. Dolayısıyla bu kişiler yönetici olmamış oluyor. Dolayısıyla bir değer taşımadığı zaman bir amaca matuf hareket etmediği zaman onun yöneticiliğinin bir manası yok yani. Şirketin işlerini hallettirip işte belli bir karlılığa satış rakamına koşturan bir adama yönetici diyorsak çok var yönetici. Kurumların çoğu bunu başarabiliyor yani. O prototipleri yetiştirip kendi ekibinin prototipe uygun hale gelmesini yapabiliyor. Ama yönetici dediğimiz şeyin kavramın bir değer, katma değer üretmeye yönelik çaba harcayan kendine bağlı ekibi de yönlendiren kişi olması lazım.

Ek3: Anket Soruları

Bu çalışmada; Yenidoğu Eğitim Kurumları, Veli İletişim departmanında yeni yönetici olarak görev alan Takım Lideri'nin ast iletişimi bağlamında işleri delege etme ve geribildirim süreçleri incelenmektedir. Bu anket çalışmasından yola çıkılarak, Veli İletişim Uzmanlarının üstlerinden beklentileri, iş ve iletişim süreçleri değerlendirilerek, ekip performansını artırmak ve kurumsal bir yöneticilik yaklaşımının oluşturulması hedeflenmektedir.

Sorular

Soru 1: Takım lideriniz size ve ekip arkadaşlarınıza işleri delege ederken nelere dikkat etmelidir?

Soru 2: Takım lideriniz size ve ekip arkadaşlarınıza geribildirimi nasıl yapmalı ve nelere dikkat etmelidir?

Soru 3: Takım lideriniz performansınızı artırması için nasıl destek vermelidir?

Soru 4: Takım liderinizden genel olarak beklentileriniz nelerdir?

Halk Sağlığı Bakış Açısıyla Muş İl Merkezi Afet Risk Yönetiminde SWOT Analizinin Kullanılması

Cihan Önen,* Zakir Tekin**

Öz: Toplumun afetlerle baş etme yeteneği ve afetlere karşı profesyonel hazırlıklar, afet zararlarını azaltmada önemli bir halk sağlığı girişimleridir. Çalışmanın amacı SWOT analiziyle muş ilinin afet risk yönetimini incelemektir. SWOT analizi, ilin afet yönetiminde güçlü, zayıf yönlerini, fırsat ve tehdit oluşturan unsurlarını irdelenmesi kullanılmıştır. SWOT analiziyle zayıf ve tehlikeler değerlendirildiğinde; kış mevsimi uzun ve çetin geçtiğinden, bir afette barınma ihtiyaçlarının karşılanması büyük bir halk sağlığı avantajı sağlar. İl içinden yalnızca Bitlis- Bingöl istikametinde bölünmüş yol olması afet anında alternatif ulaşım şansını kısıtlayabilir. Dere yataklarında evlerin olması ve Ekoloji Destekli Afet Riski Azaltma (ECO-DDR) iyileştirmeleri yetersiz olması afet anında maruziyet riskini artırabilir. Fay hattında bulunan Muş ili jeolojik yapısı ve jeopolitik yönüyle riskli bölgelerdendir. Bölge halkının afete sosyokültürel bakışı, korunma çalışmalarına toplumu dahil etmede problemler doğurmaktadır. SWOT analiziyle güçlü yanları ve fırsatlarına bakıldığında; ilde 2007'de üniversite kurulması, sosyoekonomik ve eğitimin artırılmasına katkı sağlayarak afete yakınlığı azaltmaktadır. AFAD tarafından ülkemizin 27 farklı bölgesinde kurulan depolarından biri de Muş ilindedir. Depo, afet anında gerekli malzemelerin transfer sürecini hızlandıracaktır. Kızılay'a bağlı il Afet Operasyon Merkezi (AFOM), afetin akut anında hızlı durum analizi ve merkez teşkilatın uygun stratejiyi geliştirmesine katkı sağlayacaktır. İldeki havaalanı destek ulaşımda kolaylık ve zaman tasarrufu sağlayacaktır. Destek ve teşvikler; ilde faaliyet gösteren kamu ve özel kuruluşların afete dirençli olmasına katkı sağlamaktadır. Sonuçta ilin afet risk yönetiminde güçlü kılacak ve fırsat oluşturacak bazı avantajlara sahip olduğu görülmektedir. Korumaya ve önlemeye odaklı afet risk yönetimiyle zayıflıklarının iyileştirilmesi, afetlerde kayıpları azaltmada büyük katkı sağlayacaktır.

Anahtar kelimeler: Muş, Afet, Risk Yönetimi, SWOT Analizi, Halk Sağlığı

Giriş

Çevrenin artarak bozulması, iklimdeki olumsuzluklar ve bu değişime insanların adapte edilmemesiyle afetler daha yıkıcı boyutla kendini gösterebilmektedir. Tehlikenin artması ve toplumun yakınlığı (düşük sosyo-ekonomi, yetersiz afet yönetimi, nüfus artışı, çevresel risk, afet risk yönetememe vb.) insan sağlığı üzerinde önemli zarar oluşturabilmektedir.

* Bitlis Eren Üniversitesi, Sağlık Yüksekokulu, cihan_nen@yahoo.com

** Bitlis Eren Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, zakir.tekin@hotmail.com

Değişen iklim dengeleri başta düşük ve orta gelirli ülkeler olmak üzere dünya geneli insanların yaşamlarını tehdit etmekte ve tehlikenin boyutunu artırmaktadır. Afetlerin yıkıcılığı düşünüldüğünde; birey, toplum, yerel ve ulus düzeyinde afet politika, plan ve programları gözden geçirilmeli ve çalışmaların sürdürülebilir olması gerekir. Ayrıca kurumsal ve toplumsal afet sorunuyla baş etme kapasitesi geliştirilmelidir (UNISDR ROAS, RAED, 2011). Ülkemizde ise 1999 depremi sonrasında afet yönetim modelinde değişikliğe gidilmiştir (Yavuz, 2011).

Afetler ve Toplum Sağlığı

Dünyada her yıl milyonlarca insan doğal ve yapay afetlerden etkilenmektedir. Afetlerin toplum sağlığına bu etkileri doğrudan ve dolaylı olabilmektedir. Ölüm, yaralanma, bulaşıcı ve bulaşıcı olmayan hastalıklarda artış ve psikososyal doğrudan; temel sağlık bakım eksikliği, normal yaşam standartlarında kayba uğrama gibi durumlar dolaylı olumsuzluklarıdır (Shoaf, Rottman, 2000).

Afet yönetimi; afet öncesi, afet esnası ve afet sonrası olmak üzere üç aşamalı bir süreçtir. İyi bir afet yönetimi bu üç sürece bütüncül yaklaşımdır. Afet yönetiminin en önemli aşaması dolaylı ve doğrudan zararların azaltıldığı ve afete hazırlığın olduğu afet öncesi risk yönetimidir (Baas& Ramasamy& DePryck& Battista, 2007). Afet öncesi çalışmalar koruyucu yapıyla afete bağlı halk sağlığı sorunlarının önünü almada faydalı olmaktadır (Yavuz, 2011). Sağlık açısından afet risk yönetimi, çok sektörlü işbirliği ve vatandaşlarda dâhil herkesin katkısını gerektirmektedir. Bileşenleri ise sistematik analiz, afet sağlık risklerinin yönetimi, tehlike ve yatkınlığın azaltılarak korumanın sağlanması, afet hazırlıkları, yanıt ve iyileştirme önlemlerinden oluşmaktadır (WHO- Global Platform, 2011).

SWOT Analizi

SWOT risk analizinin başlangıcında faydalı olabilmektedir. Analiz, afet yönetiminin güçlü (Strengths), zayıflık (Weakness), fırsat (Opportunities) ve tehdit (Threats) oluşturan unsurları değerlendirmektedir. Bu dört ana kategori için kullanılan SWOT analizi; “iyi giden ney?, eksiklikler nelerdir?, var olan fırsatlar nelerdir?, neyin güçlendirilmesi gerekir?” gibi soruları tartışmakta ve değerlendirmektedir. Risk analizi; SWOT analizinin yanında çevresel etki değerlendirmesi “**environmental impact assessment (EIA)**” ve tehlikeli / riskli yerlerin haritalandırılmasıyla desteklenebilir (Baas vd., 2007; UNISDR ROAS, RAED, 2011).

Muş İl Merkezi Afet Risk Yönetiminde SWOT Analizi

Kızılay’a bağlı İl Afet Operasyon Merkezi (AFOM), afetin akut anında hızlı durum analizi ve merkez teşkilatın en uygun stratejiyi geliştirmesine katkı sağlayacaktır. AFOM’un bölgede olması bölgenin güçlü yanlarındandır. Destek ve teşvikler; ilde faaliyet gösteren kamu ve

özel kuruluşların afete dirençli olmasına katkı sağlamaktadır. Afet yönetimi sadece kurumsal bazda güçlü olmaz.

Muş ovasının jeomorfolojik faktörleri ve iklim analizleri, % 50'den fazla alanda taşkın, % 40'lık bölümünde taşkın ve sel olaylarının görülebileceğini göstermiştir. Yerde biriken karların ani sıcaklık artışı ve nisan yağmuru etkisi bölgede sel ve taşkın tehlikesini artırabilmektedir (Dölek, 2013). Bir bölgede yoksulluk, işsizlik vb. sosyo-ekonomik iyileştirmeler afette yatkınlığı azaltma girişimidir. Birçok faktör gibi toplumsal gelişmişlik afete duyarlılığı etkilemektedir (Houston projesi, 2009). Muş ilinin ekonomik ve sosyal kalkınma potansiyeli vardır. Fakat kalkınma için modern hayvancılık ve sanayi odaklı tarım henüz istenen boyutta değildir (Ersungur& Aslan, 2014). İlde 2007'de üniversite kurulması, sosyoekonomik ve eğitimin artırılmasına katkı sağlayarak afete yatkınlığı azaltmada fayda sağlamaktadır.

Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) 2015 yılı illerde yaşam endeksi çalışması yapmıştır. Endeksin yaşam boyutunu; konut, çalışma hayatı, gelir ve servet, sağlık, eğitim, çevre, güvenlik, sivil katılım, altyapı hizmetlerine erişim, sosyal yaşam ve yaşam memnuniyeti maddeleri oluşturmaktadır. TÜİK çalışmasında yaşam endeksinde Muş ili son sırada yer almakta ve en düşük endeks değerine sahiptir. Yaşamlarına ve sağlıklarına katkısı bulunan çevre endeksinde alt sıralarda yer almaktadır. Ayrıca Muş ilinde insanların yaşamını ilgilendiren konularda taleplerini, isteklerini duyurması ve yönetime katkı sağlaması açısından sivil katılım endeksinde alt sıralarda yer aldığı tespit edilmiştir (TÜİK, 2016). Bölge halkının afete sosyo-kültürel bakışı, korunma çalışmalarına toplumu dâhil etmede problemler doğurmaktadır. Afet bizi bulmaz, başa gelen çekilir, afetten koruma benim işim değil gibi kültürel bakış açısı toplumun katılımı zorlaştırmakta buda afet yönetimini zorlaştırmaktadır. Bu bakış açısı afet yönetiminde zayıf yöndür. Kişilerde kültürel farkındalık oluşturmak için sağlıkla ilgili günlerde okullarda ve toplumda afet farkındalık aktiviteleri yapılması faydalı olabilir. Bu etkinliklerle afet farkındalığı oluşturmatoplumsal farkındalık açısından fırsatlar sunmaktadır.

TÜİK Ocak-Eylül 2016 istatistiklerinde, Muş belediye tarafından en düşük daire yapı ruhsatı veren iller arasındadır (TÜİK, 2016). Muş belediyesinin 13.01.2017 tarihli yazısında; ilde dere yatağı ıslağı DSİ tarafında yapıldığı, belediyenin İmar ve Şehircilik Müdürlüğü'nün dere yatağında yapılaşmaya ruhsat vermediği belirtilmektedir. Fakat belediyenin 2013 yılında uygulama imar planında yapılan değişikliklerle kurumlardan görüş alınarak dere kenarlarında yapılaşmaya izin verildiği belirtilmektedir. Dere yataklarında yapılaşma ve bu alanlarda Ekoloji Destekli Afet Riski Azaltma (ECO-DDR) iyileştirmeleri yetersiz olması afet maruziyetini artırmaktadır.

Jeolojik yapısı ile fay hattında bulunan Muş ili deprem yönünden riskli bölgelerdendir. Meydana gelen can kaybı ve maddi hasarlardan depremlerin bölgede ciddi halk sağlığı sorunu oluşturduğu görülmektedir. Boğaziçi Üniversitesi Kandilli Rasathanesi ve Deprem Araştırma Enstitüsü verilerinden Muştaki deprem kayıtlarına bakıldığında; Malazgirt ilçesinde 1903 yılında meydana gelen depremde 600 can kaybı ve 450 bina hasarı, 1946 yılında

Varto-Hınıs depreminde 839 can kaybı ve 3000 bina hasarı, 1966 yılı Varto-Hınıs depreminde 14 can kaybı ve 1100 bina hasarı, 1966 yılı Varto depreminde 2396 can kaybı ve 20007 bina hasarı meydana gelmiştir (BDTİM istatistikleri). Çevre ve Şehircilik İl Müdürlüğü'nün 57543470 sayılı yazısında ilde 01.01.2016 tarihinden itibaren 38 binanın yapı denetimi yapılmış ve kentsel dönüşüm kapsamında 383 bağımsız bölüm yıkıldığı belirtilmektedir.

Merkez üssü Muş merkeze bağlı Tüten köyü olan 17.09.2013 tarihindeki 5.1 şiddetindeki depremde 114 ağır hasar ve 381 konutta az hasar meydana gelmiştir. Ayrıca 5 ahırda ağır hasar ve 15 ahırda az hasar meydana gelmiştir [AFAD; İ. T. İnşaat Mühendisi].

Tüten köyünde meydana gelen 5.1 şiddetindeki depreme bağlı oluşan hasarlı yapı sayısı çok fazladır. Bu hasarlı yapıların deprem öncesinden tespit edilip gerekli müdahalelerin yapılması gerekirdi. "Kızılay lojistikte 5000 kadar kişinin mutfak ihtiyacını karşılayacak şekilde mutfak, 4 adet 650'şer kişilik mobil mutfak ve ayrıca ihtiyaç anında gıda takviyesi yapacak tedarikçi firmalar belirlenmiştir" (B. A. Kızılay Müdürlüğü).

AFAD tarafından ülkemizin 27 farklı bölgesinde kurulan depolarından biri de Muş ilindedir. Depo, afet anında gerekli malzemelerin transfer sürecini hızlandıracaktır. Kış mevsimi uzun ve çetin geçtiğinden, bir afette barınma ihtiyaçlarının karşılanması büyük bir halk sağlığı avantajı sağlar. "AFAD lojistik deposunda 96 adet konteyner, 2546 adet çadır, 14080 adet battaniye ve 3305 adet yatak bulunmaktadır" (AFAD; İ.T.İnşaat Mühendisi).

Tablo 1.
Muş İli ve Ana Hatlarıyla SWOT Analizi

Güçlü(Strengths)	Zayıflık (Weakness)	Fırsatlar (Opportunities)	Tehditler (Threats)
ECO-DDR çalışmalarına uygunluk,	Dere yatakları ıslahı DSI'nin yanında, yerel yönetim ve toplum katılımlı olması gerekir.	Çok sektörlü ve çok meslekli işbirliği ile dere yataklarında kapsamlı ECO-DDR çalışmalarının yapılması, taşkınlar ve toprak kaymalarına bağlı halk sağlığı tehditleri azaltılabilir.	Jeomorfolojik faktörleri ve iklim olarak sel/taşkın riskinin olması, Muş bölgesinde ani sıcaklık artışı ve nisan yağmuruna bağlı sel/taşkın riski,
İli kalkındırarak üniversitenin kurulması,	İldeki tarıma dayalı sanayi ve modern hayvancılığı etkin kullanamama,	Muş ilinin ekonomik ve sosyal kalkınma potansiyeli olması,	Toplumsal düşük sosyo-ekonomisi afete yatkınlığı artırmakta,

Kentsel dönüşüm kapsamında 383 bağımsız bölümün yıkılıp, kişilere kira yardımı yapılması,	Daha fazla binanın denetlenmesi ve kentsel dönüşümü tamamlaması gerekir,	Kentsel dönüşümün tamamlanmaması, bina denetimlerin sayısı ve niteliğinin artırılması riskli çevrede yaşayanların maruziyetini azaltabilir,	Geçmiş yıllardaki meydana gelen can ve mal kaybı yüksek depremler, Jeolojik yapısı ile Muş ilinin fay hattında bulunması, Muhtemel deprem riski,
AFAD lojistik deposunun ilde bulunması, İldeki havaalanı destek ulaştırmada kolaylık ve zaman tasarrufu sağlayacaktır.	1966 yılı Varto depreminde 20007 bina hasarı oluşmuştur. Buda böyle ciddi afette depodaki olanakların yetersizliğini göstermektedir. Yalnızca Bitlis-Bingöl istikametinde bölünmüş yol olması afette alternatif ulaşım şansını kısıtlayabilir.	Olası büyük hasarlı ve kayıplı depremlerde lojistik ve barınma ihtiyaçlarının gözden geçirilmesi, İhtiyaçların karşılanmaması durumunda dışardan hızlı lojistik sağlanacak şekilde planlama ve hazırlıkların yapılması önemli halk sağlığı avantajları sağlar.	Kış mevsimi uzun ve çetin geçtiğinden afet anında yüksek talep oluşabilir, Büyük afetlerde mevcut ihtiyaçların karşılanamaması ölüm ve hastalıkları artırabilir,
Toplum katılımını sağlayacak araçların olması,	Yaşam, çevre ve sivil katılım endeksinin alt sıralarda olması,	Toplum katılımının artırılması afete yatkınlığı azaltarak insanları afetlere karşı güçlü kılar.	İldeki yaşam, çevre ve sivil katılım endeksinin düşük olması afette yatkınlığı artırmaktadır.

Sonuç

Sonuçta ilin afet risk yönetiminde güçlü kılacak ve fırsat oluşturacak bazı avantajlara sahip olduğu görülmektedir. Afet Operasyon Merkezi (AFOM), AFAD deposu ve birtakım lojistik olanaklarının olması afet yönünden ili güçlü kılmaktadır. İlin kalkınma potansiyelinin istenilen boyuta getirilememesi, ECO-DDR çalışmalarının multisektörel bazda istenilen boyutta olmaması, yaşam, çevre ve sivil katılım endeksinin düşük olması afete yatkınlığı artırabilmektedir. İlin sel, taşkın ve deprem yönünden riskli bölgede yer almasına, küresel iklim bozulması ve insanların yatkınlığı da eklenirse afet riski daha da ciddi boyuta ulaşmaktadır. Buda ilin zayıf boyutunu oluşturmaktadır. Yatkınlığı azaltacak sürdürülebilir çalışmalarla afet riski fırsata çevrilebilir. Korumaya ve önlemeye odaklı afet risk yönetimiyle zayıflıklarının iyileştirilmesi, afetlerde kayıpları azaltmada büyük katkı sağlayacaktır.

EIA değerlendirmesi ve risk haritalanmasının yanında halk sağlığı müdahale faaliyetleri güçlendirilmesi gerekir. Başta afet öncesi çalışmalar olmak üzere, afet ve sonrası üç aylık olarak bütüncül bir şekilde sürdürülebilir olmalıdır. Çok sektörlü ve çok disiplinli işbirliğine dayalı etkin afet yönetimiyle, afete bağlı ölüm, yaralanma, hastalanma gibi ciddi halk sağlığı sorunları minimize edilebilir.

Kaynakça

- UNISDR ROAS, RAED., (2011). An overview of environment and disaster risk reduction in the Arab Region: A community perspective. s.1-35. http://www.unisdr.org/files/23612_bookletcbdr.pdf, 05.02.2017.
- Shoaf, K I.& Rottman, S J., (2000). Public health impact of disasters. *Australian Journal of Emergency Management*. 15(3), 58-63.
- Dölek, İ., (2013). Muş'ta Yaşanan Sel ve Taşkınlara Neden Olan Doğal Faktörlerin Analizi. *Marmara Coğrafya Dergisi*, 28, 408-422.
- Ersungur, Ş M., Aslan, M B., (2014). Muş İlinin Gelişme Potansiyelinin Swot Analizi ile İncelenmesi. *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 28(4), 213-235.
- Public health and disaster preparedness of vulnerable populationsin Houston, 2009. <https://www.houstontx.gov/health/chs/Disaster%20Preparedness%20of%20VP%202009.pdf>. 06.02.2017.
- Baas, S., Ramasamy, S., DePryck, J D.& Battista, F., (2007). *Disaster Risk Management Systems Analysis*. A guide book, FAO.
- Yavuz, C I., (2011). Türkiye'de Afet Yönetiminde Değişim. *Toplum ve Hekim*, 26(5), 366-377.
- WHO-Global Platform, (2011). Disaster risk management for health.http://www.who.int/hac/events/drm_fact_sheet_overview.pdf, 04.02.2017.
- TUİK., (2016). Yapı İzin İstatistikleri, Ocak-Eylül, 2016. <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=21762>, 06.02.2017.
- BDTİM., Türkiye'de 1900 - 2013 yılları arasında can kaybı ve hasara neden olmuş önemli depremler (ms>5.0). <http://www.koeri.boun.edu.tr/sismo/Depremler/tLarge0.htm>, 06.02.2017.
- TUİK, (2016). İllerde Yaşam Endeksi, 2015. <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=24561>, 07.02.2017.

SANAT

Kayseri Döner Kümbet: Tarihi-Banisi-Türk Sanatındaki Yeri

Ayşegül Bekmez*

Öz: Anadolu'nun önemli kentlerinden biri olan Kayseri, bulunduğu mevki itibarıyla tarih boyunca bir merkez konumunda yer almıştır. M. Ö. 1900-1750 yıllarına kadar inen Kayseri'deki ticari hayat bugün de canlılığını korumaktadır. Yoğun ticari faaliyetler Kayseri'yi zengin bir şehir haline getirmiştir. Bu zenginlik mimari faaliyetleri de artırmıştır. Kayseri'de Türk-İslam öncesi ve sonrası kesintisiz bir şekilde imar faaliyetleri devam etmiştir. Kentte hâkim olan Ortaçağ Mimarisi, Anadolu Selçuklu Çağı mirasıdır. Bu mirasın en önemli parçalarından biri de *Döner Kümbet*'tir. Hakkında pek çok araştırma ve inceleme yapılan türbenin tarihlendirilmesi ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Tarihlendirme ile başlayan farklı fikirler banisinin kimliği hakkında da devam etmektedir. Yapı üzerinde ismi yazan Şah Cihan Hatun'un kim olduğu ile ilgili çeşitli fikirler mevcuttur. Bu bildirinin amacı tarihlendirme ve bani ile ilgili bu farklı görüşleri ortaya koyarak, araştırma sonucu elde edilen veriler ışığında bir değerlendirme yapmaktır. Değerlendirme ile birlikte Döner Kümbet'in plan ve süsleme özellikleri ile Türk İslam Sanatındaki yeri ve öneminin de ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kayseri, Döner Kümbet, Türbe Mimarisi ve Süslemesi, Bani, Anadolu Selçuklu Mimarisi, İlhanlı Dönemi Mimarisi, Eratna Dönemi Mimarisi

Giriş

Döner Kümbet adıyla anılan Şah Cihan Hatun Türbesi, bugüne kadar birçok yayına konu olmuş, araştırılmış ve incelenmiştir. Bu araştırma ve incelemelerin neticesinde yapının tarihi ve bânîsinin kimliği ile ilgili farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Türbenin taçkapısı üzerindeki kitabede tarih bulunmamakta ve sadece Şah Cihan Hatun'un ismi yer almaktadır. Bunun yanında dönem kaynakları ve vakfiye kayıtlarında da yapının tarihi ya da Şah Cihan Hatun'un kimliğine dair herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Bu nedenle türbenin tarihi ile ilgili farklı görüşler ortaya atılmıştır. Kimi sanat tarihçileri 1276, 1285, 1295-1300 gibi tarihler verirken; kimileri de 13. yüzyılın sonu, 14. yüzyılın başı, 14. yüzyılın ikinci yarısı ya da Eratna Dönemi gibi tarih aralıklarına işaret etmektedirler. Bu tarihlendirmeler, türbeye defnedilen ve türbenin bânîsi olarak kabul edilen Şah Cihan Hatun'un kimliği ile ilgili farklı görüşleri de ortaya

* Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sanat Tarihi Bölümü, aysegulbekmez@msn.com

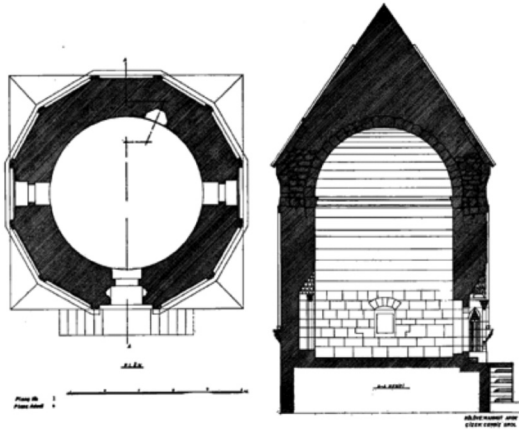
çıkarmıştır. Yapılan tarihlendirmelere göre, Şah Cihan Hatun I. Alâeddin Keykubat'ın kızı ya da Alâeddin Eratna'nın kızı olarak kabul edilmektedir. Bu araştırmada, bugüne kadar ortaya atılan bütün bu fikirleri incelenerek, yapının mimari ve bezeme özelliklerine göre yapıyı yeniden tarihlendirmeye çalışılıp, Türk-İslam Mimarisi içindeki önemine değinilecektir.

Kayseri Döner Kümbet

Döner Kümbet Kayseri'nin merkez ilçelerinden Melikgazi'de Talas Caddesi üzerinde yer almaktadır. Yapı, Seyyid Burhanettin Mezarlığının batısında bir park içinde konumlanmıştır. Türbenin kuzeyindeki taçkapısı üzerinde iki satırlık bir kitabesi vardır. Kitabede sadece türbenin Şah Cihan Hatun için yapıldığı bilgisi yer almaktadır.

Türbe, köşeleri pahlanmış kare kaide üzerine oturan onikigen gövde ve külahla örtülmüş üst kısımdan oluşmaktadır. Kaide kısmı yerden oldukça yüksek olan türbenin cenazelik katı bulunmamaktadır. Gövde onikigen kenarlı olarak tasarlanmıştır. Kuzey cephede bir taçkapısı bulunmaktadır. Doğu ve batı kenarlarda ise simetrik olarak yerleştirilmiş kare pencereler yer almaktadır. Onikigen gövde yukarıda silindire dönüşerek külahla sonlandırılmıştır.

Kuzeyde bulunan basık kemerli kapı ile yapının mescit bölümüne girilmektedir. İç kısım oldukça sade olup güney duvarında girişe asimetrik olarak yerleştirilmiş mihrap yer almaktadır. Türbe içten kubbe ile örtülmüştür.



Şekil 1: Döner Kümbet Plan ve Kesiti (M.Akok)

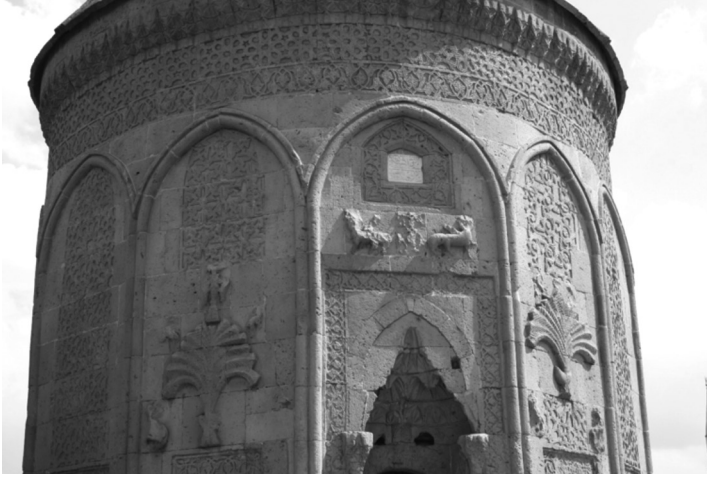
Yapıyı benzerlerinden ayıran en önemli unsur süslemesidir. Türbe, özellikle dış cephesinde yoğunlaşan geometrik, bitkisel ve figürlü süslemeleri ile dikkat çekmektedir. Türbe süsleme anlamında mukarnas sıraları ile yatay olarak üç bölüme ayrılmıştır. Kaide ve gövdeyi tek sıralı mukarnas dizisi ayırırken gövde ve külahı iki sıralı mukarnas dizisi ayırmaktadır. Kare kaide de pahlanan köşeler dışında herhangi bir süsleme unsuru bulunmamaktadır. Gövde

kısmı, en yoğun bezemenin bulunduğu bölümdür. Onikigen gövdenin bütün kenarlarında boydan boya sağır sivri kemerler uzanmaktadır ve bu kemerlerin içi çeşitli motiflerle doldurulmuştur. Kuzeydeki kenar taçkapı olarak tasarlanmıştır. Taçkapı sivri kemerle sınırlandırılmıştır. Sivri kemerin tepe noktasında palmet ve rumi sırası ile çevrelenmiş sivri kemerli bir çerçevenin içinde iki satırlık mermer Arapça kitabe yer almaktadır. Kitabenin hemen altında bugün oldukça yıpranmış üç figürlü bir kompozisyon bulunmaktadır. Figürler, ortada muhtemelen bir çift başlı kartal iki yanında birbirlerine sırtlarını dönmüş vaziyette duran iki sfenkstir. Bu kompozisyonun hemen altında ise taçkapı çerçevesi yer almaktadır. Taçkapının en dış bordürü sade bırakılmıştır. Dıştan ikinci bordür diğer bordürlere göre daha geniş tutulmuş ve iç içe geçmiş palmet dizisi ile bezenmiştir. Taçkapının kavsara kısmı da sade bırakılmıştır. Basık kemerli girişin iki yanında mukarnas başlıklı iki sütunce bulunmaktadır. Sütuncelerin yüzeyleri bugün belirgin olmayan motiflerle bezenmiştir. Sütuncelerin başlıklarının üzerinde mukarnas kemeri yükselmektedir. Taçkapı, dört sıra mukarnasla bezenmiştir.



Şekil 2: Döner Kümbet Genel Görünüm

Türbenin ön cephesinde gövdenin alt kısmında dört adet kare pano bulunmaktadır. Bu panolar rumi ve palmetlerle bezenmiş çerçevelerle çevrelenmiştir. Karelerin ortasında ise kibaralar yer almaktadır. Onikigen gövdenin kuzeyinde taçkapının iki yanında yer alan kemer dolgularında da figürlü kompozisyonlar yer almaktadır. Taçkapının doğu ve batısına simetrik olarak yerleştirilen bu figürler oldukça benzerdir. Ancak her iki kompozisyonda belirgin bir düzensizlik ve özensiz bir işçilik görülmektedir. Her iki tarafta da merkezde bir hayat ağacı yer almaktadır. İki hayat ağacı da yelpaze şeklinde tasarlanmıştır. Doğudaki hayat ağacının alt ve üst kısmında oldukça yıpranmış muhtemelen dört harpi figürü bulunmaktadır. Batıdaki hayat ağacında ise, harpi sayısı üçtür. Alt kısımda sadece bir tane bulunmaktadır. Hayat ağacının tepe noktasında bir kartal bulunmaktadır. Her iki kompozisyonun üzerinde geometrik motifler bulunmaktadır.



Şekil 3: Döner Kümbet Kuzey Cephe ve Taçkapı

Ön cephenin kuzeydoğu ve kuzeybatısında yer alan iki kemer aralığında alt kısımlara simetrik olarak yerleştirilmiş kare panolar ve bunların üzerinde de boydan boyya uzanan geometrik bezemeler yer almaktadır. Gövdenin doğu ve batı cephelerinde alt kısımda simetrik olarak yerleştirilmiş mukarnas kavsaralı dikdörtgen pencereler açılmıştır. Her iki pencerede geometrik süslemeli bir bordürle çevrelenmiştir. Batı penceresinin üzerinde palmet ve rumillerle çerçevelendirilmiş kare pano yer almaktadır. Bu panonun içi boş bırakılmıştır. Doğudaki pencerenin üzeri ise geometrik motiflerle bezenmiştir.

Gövdenin arka cephesinde, batı penceresinin yanında yine bir figürlü kompozisyon bulunmaktadır. Diğerlerinden farklı olarak bu kompozisyon gövdenin alt kısmında yer almaktadır. Burada da merkezde bir hayat ağacı bulunmakta, ağacın alt kısmında karşılıklı iki aslan ve ağacın tepe noktasında bir kartal yer almaktadır. Kompozisyonun üzerinde boydan boyya geometrik motifler işlenmiştir. Gövdenin diğer kenarlarında da düzgün olarak yerleştirilmiş geometrik motifler yer almaktadır. Onikigen gövde sağır kemerlerin bitimi ile silindire dönüşmektedir. Bu kısımda üç farklı bordür süslemesi bulunmaktadır. Altan ilk sırada palmet ve rumili bordür, ortada sekiz kenarlı yıldız geçmeli bordür, son sırada ise üç sıra mukarnaslı bir bordür yer almaktadır. Mukarnas sırasından sonra boş bir bordürle külah kısmına geçilmektedir. Külah kısmının yüzeyi de on iki kemerle işlenmiştir. Bu kemerlerin birleşim noktalarından külahın tepe noktasına uzanan çizgiler tepede kemerli kapalı pencere şeklinde sonlandırılmıştır.

Döner Kümbet Hakkında Yapılan Değerlendirmeler

Yapıdan bahseden en eski kaynaklardan biri Halil Edhem'in 1918'de Osmanlıca olarak yayınladığı 'Kayseri Şehri' adlı eseridir (Göde, 2011, s. 82). Kitabın Döner Kümbet ile ilgili bölümünde yapının tarihi, Divriği Ulu Cami(1229) ve Niğde Hüdâvend Hatun Türbesi (1312) ile kıyaslanarak 13.yüzyılın son yarısı olarak belirlenmiştir. M.O. Arık da prizmal gövdenin yukarıda silindirik yapıya dönüştüğü konik külahlı türbeler sınıfına dahil ettiği yapıyı, Erzurum Çifte Minareli Medrese Kümbeti, Erzurum Yakutiye Medresesi Kümbeti, Erzurum Karanlık Kümbet, Erzurum Gümüşlü Kümbet ve Erzurum Üç Kümbetlerden biri ile kıyaslayarak aynı tarihi, 13. yüzyılın son çeyreğini işaret etmiştir (Arık, 1967, s. 82- 83- 84). Şah Cihan Hatun'un kimliği ile ilgili Halil Edhem Sultan Alâeddin'in kızı olduğuna dair belgeye dayanmayan bir söylentiden bahsetmektedir.

Albert Gabriel, yapıyı Ahlat Ulu (Usta Şagird) Türbe (1273-1274) ve Niğde Hüdâvend Hatun Türbesi (1312) ile plan anlamında benzeştirmiş ve türbeyi 1276-1277'ye tarihlendirmiştir (Gabriel, 1954, s. 87- 88). Gabriel Şah Cihan Hatun'un kimliği hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. Gabriel'in 1276 tarihlendirmesi O. Aslanapa, E. Diez ve M.Akok gibi sanat tarihçiler arasında da kabul görmüştür. S.K. Yetkin ise, 1279 tarihi üzerinde durmuştur (Göde, 2011, s. 82, dn. 255).



Şekil 4: Döner Kümbet (A. Gabriel)

H.Karamağaralı yapıyı yüksekliğini göz önünde bulundurarak İlhanlı Dönemine tarihlendirir. Selçuklu Dönemi türbeleri daha mütevazı yüksekliklerde iken İlhanlı Döneminde tarihlenen türbelerin boyutları dikkat çekicidir (Karamağaralı, 1971, s. 238). Karamağaralı, Döner Kümbet'i 6.60m boyu ile bu gruba dâhil etmektedir. Ayrıca cephe süslemeleri ve plan itibarıyla Ahlat türbeleri Usta Şagird (?), Hasan Padişah (1275), Hüseyin Timur (1279-1280) ve Buğatay Aka (1281) ve Erzurum Çifte Minareli Medrese Türbesi ile karşılaştırarak Usta Şagird Türbesini 1285'e tarihlendirmiş, Döner Kümbet'inde o dönemde yapıldığını iddia etmiştir (Karamağaralı, 1971, s. 239). H. Önkal, Karamağaralı ile aynı gerekçe ve örneklerle yapıyı 1285'e tarihlendirmiştir (Önkal, 2015, s. 172).

O.C.Tuncer, yapıyı kitle anlayışı ile Ahlat Kümbetlerine, gövde itibarıyla Erzurum Kümbetlerine, ayrıntılarda ise Erzurum Çifte Minareli Medrese taçkapısı ile eşleştirmektedir. Bu nedenle türbeyi 1285'den daha ileriye 1295-1300 yılları arasında tarihlendirmiştir (Tuncer, 1986, s. 163).

A.Kuru, tüm araştırmacılardan farklı olarak yapıyı Eratna Dönemine tarihlendirmektedir (Kuru, 2015, s.376). Yapının Eratna Döneminde yapılmış olabileceğinden Haluk ve Beyhan Karamağaralı da bahsetmiştir (Göde, 2011, s. 81, d.n. 252). A. Kuru, türbenin alt kısmında havalandırma ve pencere olmayışı, oturtmalık kısmının mukarnaslı olması, gövdede mukarnas kavsaralı dikdörtgen pencereler açılması, kitabesinin küçük olması, figürlü süslemenin yoğun olarak kullanılması gibi özelliklerine dikkat çekerek 14. yüzyılın ikinci yarısına tarihlendirmektedir. Emir Eratna'nın İlhanı Valisi olarak Kayseri'de hüküm sürdüğü 1327-1335 yıllarını da sınır olarak kabul etmektedir (Kuru, 2015, s. 377). Halil Edhem'in bir söylenti olarak bahsettiği Şah Cihan Hatun'un Sultan Alâeddin kızı olduğu iddiası, bu fikirle örtüşmektedir. Emir Eratna'nın Alâeddin Eratna olarak anılması söylentideki sultanın o olabileceğini düşündürmektedir (Göde, 2011, s. 82, d.n. 255).

Bilgi ve İddiaların Işığında Döner Kümbet 'in Yeniden Değerlendirilmesi

Yapılan değerlendirmeler genel olarak ele alındığında yapının en erken 1276 en geç 1335 tarihinde yapılmış olabileceği ortaya çıkmaktadır. Her araştırmacının belli özelliklerden yola çıkarak iddia ettiği bu tarihler bize 59 yıllık bir aralık vermektedir. Yapının plan açısından benzerleri olan Erzurum'da İlhanlı Döneminde yapılmış Padişah Hatun Türbesi, Anonim Türbe, Karanlık Kümbet ve Gümüşlü Kümbet'tir. Bu yapılandan tarihi bilinen tek yapı 1308 yılında yapılan Karanlık Kümbettir. Türbeler incelendiğinde onikigen gövdeli, kare kaideli planları ile Döner Kümbet'e benzemektedirler. Ayrıca Karanlık Kümbet, Gümüşlü Kümbet ve Anonim Kümbet kare kaidelerinin köşelerin pahlanmış olması açısından da Döner Kümbet'le benzerirler. Cepheler incelendiğinde Erzurum kümbetlerindeki onikigen kenarların her birine yerleştirilen kemerler, mukarnas sıralı dikdörtgen pencereler ve külahın hemen altındaki süsleme kornişleri Döner Kümbetle örtüşmektedir. Bu kümbetlerin hepsinde alt kat bulunurken Döner Kümbette alt kat olduğunu gösteren mazgal pencere ya da kapı gibi herhangi bir özellik bulunmamaktadır. İlhanlı Döneminde İran'da yapılmış türbeler incelendiğinde de Doğu Radkan Kümbeti (13.yüzyıl sonu) ve Gazan Han Mezarı (14.yüzyıl başı) gibi örneklerde onikigen planın uygulandığı anlaşılmaktadır (Peker, 1996, s. 295).



Şekil 5: Padişah Hatun Kümbeti, Şekil 6: Gümüşlü Kümbet (Z. Karataş)

Şekil 7: Karanlık Kümbet (Z. Karataş)

Cephe düzenleri ve köşeleri pahlı kare kaideleri ile yapı ile benzerlikler taşıyan Ahlat'ta İlhanlı Döneminde yapılmış türbeler: Hasan Padişah (1275), Hüseyin Timur (1280), Bugatay Aka (1281) ve Usta Şagird (13.yüzyıl son çeyreği) Kümbetlerdir. Bu yapılan en erken tarihli 1275 yılında yapılmıştır. A. Gabriel bu yapıları dikkate alarak Döner Kümbet'i 1276 yılına tarihlemiştir.

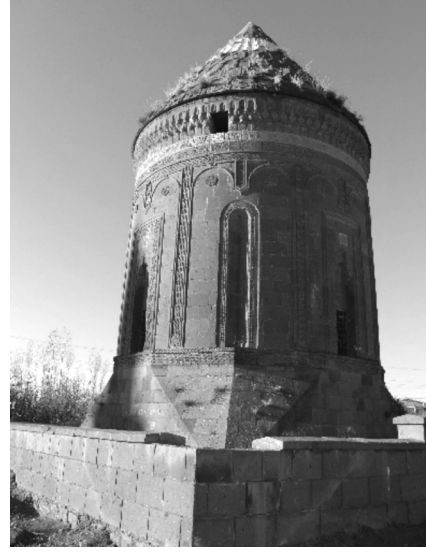


Şekil 8: Bugatay Aka Kümbeti (R.Yelen)

Şekil 9: Hasan Padişah Kümbeti (R.Yelen)



Şekil 10: Hüseyin Timur Kümbeti (R.Yelen)



Şekil 11: Usta Şagirt Kümbeti (R.Yelen)

Erzurum ve Ahlat'ta inşa edilen eserler dikkate alındığında bu plan ve yapı özelliklerin İlhanlı Döneminde yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Bu özellikler, İlhanlıların yönetim hareketliliğine paralel bir şekilde doğudan batıya doğru ilerlemiştir. Bu nedenle Döner Kümbet'in en erken 1276'da yapılmış olması fikri mümkün görünmektedir. Ancak Kayseri tarihi incelendiğinde İlhanlıların Kayseri'ye 1277'den sonra hâkim olduğu görülmektedir. 1275-1276'da Kayseri Selçuklu Hanedanının merkezi konumunda idi. İktidarı elinde bulunduran Mu'ineddin Pervane, sultan III. Gıyasettin Keyhüsrev ve aileleri Kayseri'de bulunmaktaydı (Turan, 2014, s. 556). 1276'da Moğollara karşı çıkartılan Hatıroğlu İsyanı Kayseri'ye uğradığında sultan ve etrafındakiler Niğde'ye sığınmıştır (Turan, 2014, s. 556) 1277'de ise Mısır sultanı Baybars Moğollara karşı Kayseri'ye bir sefer düzenlemiştir (Turan, 2014, s. 562). Elbistan'da çarpışan iki kuvvetten zaferle ayrılan Türklerin de desteğini alan sultan Baybars olmuştur. 12 Temmuz 1277'de Moğol ve Baybars'tan çekinen Mu'ineddin Pervane padişah ve hanedan mensupları ile birlikte Tokat'a kaçmıştır. Bu durumu haber alan Moğol hükümdarı Abaga Han intikam için Anadolu'ya bir sefer düzenlemiştir. Baybars bu sırada Mısır'a çekilince Abaga Han intikamını Kayseri halkından almıştır. Bu olay sonucunda Kayseri'de pek çok insan öldürülmüştür (Spuler, 2011, s. 231). Bütün bu olaylara sebep olan Pervane Ağustos 1277'te Moğollar tarafından idam edilince Anadolu'da Selçuklu iktidarı da son bulmuştur (Turan, 2014, s. 569- 570- 571). Bu olaydan sonra Anadolu İlhanlıların Tebriz'den gönderdiği valiler tarafından yönetilmiştir (Erdem, 2003, s. 53). Kısaca anlatılan tarihi olaylardan da anlaşılacağı üzere 1276 ve daha öncesinde bahsettiğimiz İlhanlı etkilerinin Kayseri'de bulunması

mümkün görünmemektedir. Bu nedenle Döner Kumbet 'in en erken 1278'de yapıldığı düşünmek daha doğru olacaktır.

Diğer bir nokta ise bugüne kadar yayınlarda bahsedilmeyen benzer başka bir yapı Kırşehir Fatma Hatun Türbesi'dir. Bu türbe de Döner Kumbet gibi köşeleri pahlı kare kaidelidir. Bu türbe de bir İlhanlı olan Hacı Aka Muazzam tarafından yaptırılmıştır. 1287 tarihli türbe, Kayseri'ye yakın bir bölgede benzer özelliklerin İlhanlılar tarafından iç kesimlere taşındığını ispatlar niteliktedir.



Şekil 12: Fatma Hatun Türbesi

Türbenin Eratna Döneminde yapılmış olabileceği yorumu, Kayseri'de bu dönemde yapılmış türbeler incelendiğinde mümkün görünmemektedir. Türbelerin küçük benzerliklerinin bulunduğunu kabul etmekle birlikte genel anlamda benzerlik taşımadıkları anlaşılmaktadır. A. Kuru'nun Eratna Dönemine yakın olarak gördüğü, alt kısmında havalandırma ya da pencerenin olmaması, mukarnas kavsaralı dikdörtgen pencereler, kitabenin küçük olması, figürlü süslemenin yoğun olması gibi özellikler İlhanlı Dönemi yapılarında da karşımıza çıkmaktadır. Alt kısmında havalandırması ya da penceresi olmayan Selçuklu Dönemi iki türbe bulunmaktadır. Kayseri Han Cami Türbesi ve Kayseri Hunat Hatun Türbesi'nin alt kısmında havalandırma ve pencere bulunmaz. Ayrıca yapı ile birçok yönden benzeşen Niğde Hüdavent Hatun Türbesinde de havalandırma ve pencere yoktur. Oturtmalık kornişinin mukarnaslı olması türbenin Kayseri Hunat Hatun Türbesinden (1245-1280) etkilenmiş olabileceğini hatta bu

etkileşimin Eratna Döneminde yapılan Köşk Medrese ortasındaki türbede de devam etmiş olduğunu göstermektedir. Çokta uzak olmayan başka bir örnekte 1312 tarihli Niğde Hüda-vent Hatun Türbesi'dir. Bu türbede de mukarnaslı oturtmalık korniş bulunmektedir. Ayrıca Şah Cihan Hatun Eratna ailesi mensubu olabileceği ile ilgili iddia için, eğer Şah Cihan Hatun Alâeddin Eratna'nın kızı olsa idi Alâeddin Eratna'nın bütün yakınlarının defnedildiği Köşk Medrese'ye defnedilmiş olması gerekirdi. Bu değerlendirmeler dikkate alındığında yapı Eratna Döneminden çok İlhanlı Dönemine yaklaşmaktadır. Bu nedenle türbenin en geç Kayseri'de Eratna Döneminin başladığı 1327'den önce yapılmış olabileceği düşünülmektedir.

Döner Kümbet'in süslemesi ile ilgili yapılacak değerlendirme, tarihlendirme aralığını biraz daha azaltmaktadır. Yapıyı diğer kümbetlerden ayıran en belirgin özelliği süslemesidir. Özellikle figürlü süsleme kompozisyonları türbeyi öne çıkarmaktadır. Döner Kümbet'te bulunan figürleri üç bölümde incelemek ve bu bölümleri ayrı ayrı değerlendirmek daha doğru veriler elde etmemize olanak sağlamaktadır. İlk bölüm, taçkapının üzerinde bulunan birbirlerine zıt yönde ilerleyen iki sfenks ve onların ortalarında bulunan çift başlı kartal kompozisyonudur. Bu tasvirin benzeri, Diyarbakır Yedi Kardeş Burcunda (1208) karşımıza çıkmaktadır (Parla C., 2016, s. 8). Burada da ortada bir çift başlı kartal iki yanında aynı yöne doğru ilerleyen iki sfenks yer almaktadır. Birçok makale ve araştırmaya konu olan çift başlı kartal, hemen hemen her dönem ve kültürde karşımıza çıkmaktadır. A. U. Peker, çift başlı kartal için 'erk sahibine atfedilmiş simge, ama hiçbir zaman özellikle tek bir kişiye veya tek bir şehre ait bir figür olmamıştır' şeklinde bir ifade kullanmıştır (A.U. Peker, 1999, s. 563). Çift başlı kartalın anlamı düşünüldüğünde, taçkapı üzerinde yer alan bu kompozisyon yapıyı hangi hanedan yaptırmış olursa olsun iktidarı ve ya yönetimi temsil etmektedir. Bu durumda kitabede ismi geçen Şah Cihan Hatun'un Kayseri'de iktidarı elinde bulunduran hanedan ile bir bağlantısı olmalıdır. Belki de kitabede belirtilmeyen yönetim bilgisi, kitabenin hemen altında yer alan bu kompozisyonla verilmeye çalışılmıştır. Ayrıca bu kadar dikkat çekici bir türbenin bânîsinin de hanedan mensubu olması şaşırtıcı değildir.



Şekil 13: Döner Kümbet Taçkapı

Türbe için yapılan tarihlendirmenin alt sınırı olarak belirlenen 1277 yılı bu bilgi ile değerlendirildiğinde, Şah Cihan Hatun'u Selçuklu Hanedanı'ndan ziyade İlhanlı Hanedanına yakınlıktır. Kayseri'nin 1277'den sonra İlhanlı emirlerine ev sahipliği yapmış olması ve bu tarihten sonra Kayseri'de Selçuklu Hanedan üyesi hiç kimsenin herhangi bir eser yaptırmamış olması da bu görüşü desteklemektedir.



Şekil 14: Döner Kümbet Kuzey Cephe Detay

Figürlü kompozisyonun bulunduğu ikinci bölüm ise, taçkapının doğu ve batısındaki kemer boşluklarıdır. Bu figürler ise, merkezde bir hayat ağacı, hayat ağacının üzerinde bir çift başlı kartal, hayat ağacının altında karşılıklı duran iki harpidir. Figürlerin üzerinde de geometrik olarak bezenmiş bir bölüm bulunmaktadır. Bu kompozisyonun benzerleri Erzurum Çifte Minareli Medrese (13. yüzyıl sonu), Erzurum Yakutiye Medresesi (1310) taçkapılarında yer almaktadır. Ancak bu örneklerde harpi figürleri bulunmamaktadır. Çifte Minareli Medrese'de hayat ağacı kökleri kıvrılarak ejder başına dönüşürken, Yakutiye Medresesinde ise tıpkı Döner Kümbet'in batı cephesindeki kompozisyonda olduğu gibi hayat ağacının köklerinin iki yanında karşılıklı iki aslan yer almaktadır. Harpi figürlerinin benzerleri de Niğde Hüda-vent Hatun Türbesi'nde (1312) karşımıza çıkmaktadır. Türbede pencere üzerine yerleştirilen kompozisyonda çarkıfelek motiflerinin iki yanına harpiller yerleştirilmiştir.



Şekil 15: Çifte Minareli

Şekil 16: Yakutiye Medresesi

Şekil 17: Hüdavent Hatun Türbesi (M. Özkarcı) Medresesi

Figürlü kompozisyonun bulunduğu üçüncü bölüm ise, türbenin batı cephesinde bulunmaktadır. Bu kompozisyon, batı cephesindeki kemer içerisinde ve türbe kaidesinin hemen üzerinde yer almaktadır. Bu figürlerin de merkezinde hayat ağacı işlenmiştir. Hayat ağacının hemen üzerinde bir çift başlı kartal, alt kısmında ağacın iki yanında karşılıklı iki aslan bulunmaktadır. Bu figür diziliminin benzeri Erzurum Yakutiye Medresesi (1310) taçkapısının iki yanında yer alan kompozisyonudur. Hayat ağacının bir daire içinden yükselişi, dallarının kıvrılarak yanlara açılması, dairenin iki yanında karşılıklı yürür vaziyette tasvir edilmiş iki aslan, aslanların üzerine işlenmiş kıvrımlar gibi ayrıntılar birbirlerine oldukça benzemektedir.



Şekil 18: Döner Kümbet Batı Cephe Süsleme Detayı

Şekil 19: Yakutiye Medresesi Taçkapısı Süsleme Detayı

Ancak Yakutiye Medresesindeki ince, özenli ve düzgün işçilik Döner Kümbet'te bulunmamaktadır. İki yapıyı yaptıran bânîler ve yapan ustalar aynı olmasalar bile aynı konuyu cep-helerine taşımışlardır.

Bezemde kullanılan bu kompozisyonların benzer uygulamaların İlhanlı Döneminde yapılmış olması Döner Kümbet'in de bu dönemde yapılmış olduğu iddiasını desteklemektedir. Döner Kümbet ve Niğde Hüdavent Hatun Türbesinde karşımıza çıkan harpi figürünün benzer kompozisyonlarda kullanılmış olması bu figürün türbe için özellikle seçilmiş olduğunu göstermektedir. Harpilerin etrafında bulunduğu hayat ağacı, çift başlı kartal ve çarkıfelek gibi motifler durumu daha anlamlı hale getirmektedir. Çünkü İslam Mitolojisi incelendiğinde kuş figürünün ölümle ilişkilendirildiği ortaya çıkmaktadır. İbn Sina, Ahmet-i Gazali, Şihabaddin-i Sohreverdi, Feridüddin Attar gibi tasavvuf düşüncesinin öncüleri kuş imgesi için fiziksel âlem kafesine hapsedilmiş insan ruhu benzetmesini yapmaktadırlar (Yıldırım, 2008, s. 530). Ölüm ise bu kafesten kurtulup özgürleşmeyi temsil etmektedir. Bu benzetim, insan başlı, kuş gövdeli harpi figürünün türbelerde neden kullanıldığını net bir biçimde açıklamaktadır. Türbenin batısındaki kompozisyon da tasavvuf düşüncesi ile ilişkilidir. Kompozisyonda yer alan hayat ağacı, aslanlar ve çift başlı kartal figürleri tasavvufta ölüm ve miraç konularında kullanılan simgelerdir (Peker, 1996, s. 292- 293- 294). Bu simgelerin kullanıldığı İlhanlı yapıları Erzurum Yakutiye Medresesi ve Niğde Hüdavent Hatun Türbesi'nin bânîlerinin hayatları araştırıldığı; Yakutiye Medresesi bânîsi Hoca Yakut'un Mevlana'nın torunu Ulu Arif Çelebi ile tanıştığı ve Mevleviliğe yakın olduğu Ariflerin Menkıbeleri adlı eserden, Selçuk Hatun'nun yine Mevleviliğe yakın olduğu Mevlana'nın oğlu Sultan Veled'in Divan adlı eserinden ortaya çıkmaktadır (Eflaki, (çev. Yazıcı) 2001, s. 451- 456)- (İbni Bibi, (Çev. Gençosman) 1941, s. 280). Yine Döner Kümbet'le süsleme ve plan özellikleri ile benzeşen Erzurum Çifte Minareli Medresesi'nin bânîsi olduğu düşünülen Padişah Hatun'un Mevleviliğin önemli isimlerinden Ulu Arif Çelebi ile yakın olduğu anlaşılmaktadır (Eflaki, (çev. Yazıcı) 2001, s. 484). Aynı dönemde inşa edilen ve benzer süsleme detaylarına sahip bu yapıların bânîlerinin Mevlevilikle ilişkili olması Döner Kümbet'i ve dolayısıyla Şah Cihan Hatun'u da Mevleviliğe yaklaştırmaktadır. Türbenin Mevlana'nın yakın arkadaşlarından Şeyh Burhanettin Tirmizi'nin türbesinin çok yakınında bulunması da bu konunun özellikle seçilmiş olabileceğini düşündürmektedir.

Yapı süsleme açısından değerlendirildiğinde, Erzurum Çifte Minareli Medrese taçkapısı dikkate alınarak ve H. Karamağaralı'nın bu yapı için verdiği tarihle (1285-1290) en erken 1285 ve üslup farklılığından Niğde Hüdavent Hatun Türbesi ve Erzurum Yakutiye Medresesi'nden önce yapılmış olabileceğini düşünerek en geç 1310 yılına tarihlendirilebilir.



Şekil 20: Döner Kümbet Cephe Süslemesi Detayı

Türbenin cephe süslemesi ile ilgili dikkat çekici diğer husus da bezemelerin ve figürlerin düzensiz bir şekilde yerleştirilmiş olmasıdır. Yapının inşasından sonra büyük bir onarım geçirip geçirmediği bilinmemektedir. Ancak eldeki veriler ışığında bu düzensizliğin onarımda değil, ilk inşası sırasında yapıldığı düşünmek daha doğrudur. Yapının cephesinde plan anlamında herhangi bir düzensizlik ve farklı malzeme bulunmamaktadır. Süslemede ise bezeme için hazırlanmış taşların işinin ehli olmayan kişilerce yerleştirildiğini düşündürecek bir düzensizlik ve acemilik karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle yapının planlanması aşaması ile inşa süreci arasında sıra dışı bir durumun yaşandığı anlaşılmaktadır. Anadolu mimari geleceğindeki inşa süreci düşünüldüğünde; bânî yapının planlama ve inşa sürecini birebir ya da araçlar vasıtası ile takip etmektedir. Binanın inşa süreci sona erdiğinde bânînin ve ya vekilinin yapıyı yerinde görmesi önemli bir gelenektir. Yapıyı son hali ile gören bânî ya da yakının bu düzensizliğe karşı çıkmamış olması düşünülemez. Bu durumda yapı ile ilgili bir kırılma noktası ortaya çıkmaktadır. Yapının bânîsi ve mimarının tasarım ile uygulama arasındaki zamanda Kayseri'yi terk etmiş olabileceği düşünülebilir. Dönemin değişken siyasi ve ekonomik durumu böyle bir olasılığı mümkün hale getirmektedir.

Türbe kitabesinde ismi geçen Şah Cihan Hatun'un kimliği ile ilgili Selçuklu ve İlhanlı kaynaklarında hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Şah unvanı Farsça kökenli olup Sasanilerde iktâ sahibi erkekler için kullanılmıştır (Gündüz, 2010, s. 249). XI ve XII. yüzyıllarda şah unvanı giderek terkedilirken şah kelimesi Selçuklular'da hükümdarların adının yanında sıfat olarak (Melikşah, Tuğrulşah, Süleymanşah, Şâhinşah) yer almıştır (Gündüz, 2010, s. 249). Anadolu'da da benzer biçimde kullanılmaya devam etmiştir. Anadolu'da Selçuklu Döneminde 'Şah' ön ismini kullanan hanedan üyesi kadın yoktur. Ancak İlhanlı Döneminden itibaren 'Şah' ön isimli kadın isimleri yaygınlaşmaya başlamıştır. Kayseri'de Gubaroğlu Cami üzerinde bulunan 1300

tarihli türbe kitabesinde Şah Melek Hatun ismi geçmektedir (Özkeçeci, 1997, s. 66- 67). Niğde Hüdavent Hatun Türbesi içinde bulunan 1328 tarihli sandukanın sahibi Şah Zade Hatun'dur (Özkarci, 2001, s. 139). Kayseri'de 1350 Eratna Dönemi türbesi Şah Kutlu Hatun adına yaptırılmıştır (Özbek, Arslan, 2008, s. 431- 433). Bu örnekler kısıtlı da olsa Döner Kümbet'le yakın dönemlerde bu ismin kadınlar arasında kullanıldığını göstermektedir. Beylikler ve Osmanlı Döneminde de 'Şah' ön isimli hanedan üyesi kadınlar bulunmaktadır. Bu değerlendirme ile birlikte Şah Cihan Hatun'un İlhanlı Döneminde yaşamış olma olasılığı da artmaktadır.

Birçok açıdan değerlendirmeye çalıştığımız Döner Kümbet'in İlhanlı Döneminde yapılmış olduğu anlaşılmaktadır. Yapı, İlhanlı emirlerin Anadolu'da ve Kayseri'de etkin bir rol oynadığı 1285- 1310 yıllarında yapılmış olmalıdır. Kayseri merkezde iki tane İlhanlı Dönemi eseri tespit edilmiştir. Bunlardan biri Döner Kümbet, diğeri Osmanlı Döneminde türbeden camiye dönüştürülen Gubaroğlu Cami'dir. Caminin üzerindeki 1300 tarihli kitabe Şah Melek Hatun'a ait bir türbe olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda, Kayseri merkezde İlhanlı Döneminden günümüze gelebilen tek yapı, Döner Kümbet olmaktadır.

Sonuç

Anadolu Selçuklu Devletinin başkent Konya dışında en önemli şehirlerinden biri Kayseri'dir. I. Alâeddin Keykubat, II. Gıyasettin Keyhüsrev gibi sultanlar başkent Konya yerine Kayseri'de ikamet etmeyi tercih etmiştir. Kayseri'nin Anadolu Selçuklu için özel bir olması kentin mimari dokusuna da yansımıştır. Şehre hâkim olan Anadolu Selçuklu dokusu bugün bile bu net bir şekilde hissedilmektedir. Kayseri'de en erken Anadolu Selçuklu yapısı olan Gevher Nesibe Darüşşifası (1206) ile başlayan bu süreç 13. yüzyılın sonuna kadar devam etmiştir. Moğolların Anadolu'yu istilası ile Anadolu'da siyasi ve ekonomik alanda birçok değişiklik yaşanmıştır. Bu değişim sanata da yansımış ve yeni üsluplar ortaya çıkmıştır.

Moğolların Anadolu Selçuklu üzerindeki ekonomik baskısı, istila öncesi mimarının en büyük destekçisi olan sultanları etkilemiştir. II. Gıyasettin Keyhüsrev'den sonra hiçbir Selçuklu sultanı bânîlik yapmamıştır. Sultanların yerine değişen vergi sistemi ile güçlenen vezirlerin bânîlikleri artmıştır. Bu durum, Anadolu Selçuklu veziri Mu'ineddin Pervane'nin ölümüne kadar devam etmiştir. Pervane'nin ölümü ile Moğollar Anadolu'ya İran'dan yöneticiler göndermeye başlamışlardır. Bununla birlikte Moğol emirlerinin imar faaliyetleri başlamıştır. Bu faaliyetler özellikle Sivas, Erzurum, Ahlat gibi Anadolu'nun doğusunda bulunan merkezlerde yoğunlaşmıştır. Kayseri bu durumun dışında kalmıştır.

Anadolu'da Moğolların gelişi ile değişen üslup, Konya, Sivas, Tokat, Erzurum, Amasya gibi kentlerde kendini gösterirken Kayseri'de üslup aynı kalmıştır. 13. yüzyılın son çeyreğinde görülen yüksek kabartmalı süslemeler, anıtsal yapılar, çifte minareli cepheler Kayseri'de bulunmamaktadır. Kayseri'de bu üsluba en yakın yapı Döner Kümbet'tir.

Döner Kümbet, planı, süslemesi, tarihi olayların seyri, Anadolu Selçuklu mimari gelişim süreci ve bu süreci etkileyen faktörler bütüncül bir biçimde ele alındığında 1285-1310 yılları arasında inşa edilmiş olmalıdır. Bu tarih aralığında Kayseri’de Moğol emirleri etkindir. Erzurum, Ahlat yapıları dikkate alındığında Döner Kümbet’te İlhanlı Döneminde yapılmıştır. Şah Cihan Hatun, kümbetin anıtsallığı ve üzerindeki süsleme yoğunluğu dikkate alındığında dönemin önemli bir kişisidir. Kadın yapıları incelendiğinde, hanedan üyesi kadın yapılarının daha yoğun süslemeli ve daha anıtsal yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu durumda, Şah Cihan Hatun da dönemin önemli bir ailesinin üyesidir. Türbe üzerindeki figür kompozisyonlarının Mevleviliğe yakın olan bânilerin yapılarında da uygulanmış olması Şah Cihan Hatun’un da Mevleviliğe yakın olduğunu düşündürmektedir. Kayseri’nin Seyyid Burhanettin ve Kirmani gibi Mevleviliğe yakın önemli mutasavvıflara ev sahipliği yapmış olması da bu fikri desteklemektedir.

Anadolu Türk-İslam Dönemi mimarisinin ve Kayseri’nin önemli bir parçası olan Döner Kümbet, yaklaşık 700 yıldır bütün anıtsallığı ile Anadolu’nun bir dönemine ışık tutmaktadır.

Kaynakça

- Eflaki, A. (2001). *Ariflerin Menkıbeleri I,II* (Tahsin Yazıcı, Çev.), İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları
- Akok, M. (1970). Kayseri’de Dört Mezar Anıtı, *Türk Etnografya Dergisi*, S. XII, 17-52.
- Arık, M. O. (1967). Erken Devir Anadolu- Türk Mimarisinde Türbe Biçimleri, *Anadolu (Anatolia)*, 11, 57-99.
- Erdem, İ. (2003). Türkiye Selçuklu- İlhanlı İktisadi, Ticari İlişkileri ve Sonuçları, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 33, 49-67.
- Gabriel, A. (1954). Kayseri Türk Anıtları (Ahmet Akif Tütenk, Çev.) Ankara: Güneş Matbaası.
- Göde, K. (2011). *Halil Edhem (Eldem) ve Kayseri Şehri -Selçuklu Tarihi’nden Bir Bölüm-*, Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Gündüz, T. (2010). Şah Maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Cilt. 38, s. 248-250), İstanbul.
- İbni Bibi. (1941). *Anadolu Selçukî Devleti Tarihi*, (M. Nuri Gençosman, Çev.), Ankara.
- Karakaş, Z. (2012). *Erzurum’da İlhanlılar Dönemi (1256-1336)*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Erzurum.
- Karamağaralı, H.(1971). Erzurum’daki Hatuniye Medresesinin Tarihi ve Banisi Hakkında Mülahazalar, *Selçuklu Araştırmalar Dergisi*, III, 209-247.
- Kuru, A. (2015). Kayseri’de Eratna Türbeleri, *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı*, 2, 371-390, Ankara.
- Önkal, H. (2015). *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Özbek, Y., Arslan, C. (2008). *Kayseri Taşınmaz Kültür Varlıkları Envanteri*, Cilt 1 K 3, 431-433, Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Özkarıcı, M. (2001). *Niğde’de Türk Mimarisi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Özkeçeci, İ.(1997). *Tarihi Kayseri Cami ve Mescidleri*, Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Parla, C. (2016). Diyarbakır Surlarının Artuklu Dönemi Figürlü Kabartmaları, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 33, 1- 23.
- Peker, A. U. (1996). Ortaçağ Türbe Mimarisinin İçerdiği Anlamlar ve Kayseri Döner Kümbet Örneği. *I. Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri* (s.291-301), Kayseri: Kayseri ve Yöresi Tarih Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- Peker, A. U. (1999). The Origins of The Seljukid Double- Headed Eagle as a Comological Symbol, *Art Turc/ Turkish Art 10. Congres International D’art Turc* (s.559-563), Cenevre.
- Spuler, B.(2011). *İran Moğolları Siyaset, Idare ve Kültür İlhanlılar Devri 1220-1350*, Ankara: Ankara Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Tuncer, O. C. (1991). *Anadolu Kümbetleri -1- Selçuklu Dönemi*, Ankara: Güven Matbaası.
- Turan, O. (2014). *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Ankara: Ötüken Yayınları.
- Yelen, R. (2016). Kişisel Fotoğraf Arşivi.
- Yıldırım, N. (2008). *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, İstanbul: Kabalıcı Yayınları.

Osmanlı Döneminde Kullanılan Sarıklı Mezar Taşı Başlıkları

Emine Güzel*

Öz: Türk sanatı tarihinde önemli bir yere sahip olan mezar taşlarını başta Hun devleti olmak üzere Göktürk, Uygur, Karahanlı, Gazneli, Selçuklu ve nihayet Osmanlı Devleti gibi Türk devletlerinin hepsinde görmek mümkündür. Mezar taşları, farklı form ve süslemelerle ölümlere duyulan saygı, ölen kişinin anısını yaşatmak, ölümden sonraki hayatın varlığına olan inanç ve kişinin kim olduğunun belirtilmesi gibi nedenlerle her dönemde var olmuştur. Hunlarda ve Göktürklerde kurgan ve balbal, Selçuklularda mezar kitabesi, Osmanlılarda ise farklı formlardaki başlıklar şeklinde görülürler. Baş taşı ve ayak taşı olmak üzere iki kısımdan oluşan Osmanlı dönemi mezarlarının dikkati çeken en önemli unsuru olan bu başlıklar, çoğunlukla erkeklerin mezarlarının başucu kitabesine işlenmişlerdir. Bu başlıklara bakarak ölenin statüsü ve mesleği hakkında bir takım bilgilere sahip olmak mümkündür. Nitekim yaşarken her zümrenin kullandığı kendine has başlığı, ölümünden sonra mezar taşına işlenmiştir. Bu çalışmada, Osmanlı önemi mezar taşlarında zengin formlarıyla karşımıza çıkan ve ölen kişi hakkında çeşitli bilgiler sunan mezar taşı başlıklarından biri olan sarık şeklindeki başlıklar ele alınmıştır. Genellikle din adamları, ağalar ve eşraftan olan kimselerin mezar taşlarında görülen bu tür başlıkların, incelenen mezar taşlarına bakıldığında, ulema sınıfının yanı sıra, farklı kesimden kişiler tarafından da kullanıldığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mezar, Mezar Taşı, Kitabe, Başlık, Osmanlı, Sarık

Giriş

İçinde bulunulan dönem, sahip olduğu konum ve ekonomik seviye gibi nedenlerle farklı şekillerde olabilen mezar taşı ve bunlara işlenmiş olan başlıklar, bulundukları bölgede yaşayanların hangi meslekten ya da gruptan olduğunu, bunların hangi din ve mezhepten olduklarını belirtmesi yönüyle bu alanda çalışma yapan araştırmacılara önemli bilgiler sunmaları açısından oldukça önemlidir. Bu önemli kültür varlıkları, ölen kişinin yanı sıra ölenin ailesi, aşireti, nereli olduğu, işi ve mesleği, nerede, ne zaman ve nasıl öldüğü gibi daha birçok konuda geniş bilgiler sunmaktadır. Bu çalışmada, Osmanlı dönemini kapsayan ve erkeklere ait mezar taşlarının sarık şeklindeki başlıklarından, dikkat çeken ve aynı türdeki diğer örneklerle emsal teşkil edenlerine yer verilmiştir. Zira aynı türden her başlığa yer verilmesi çok daha kapsamlı bir çalışmayı gerektirecektir. Osmanlı toplumunda kişilerin ha-

* Malatya Doğanşehir Şehit Subitay Sükut AİHL, İHL Meslek Dersleri, emineguzel2352@gmail.com

yattayken sahip oldukları statülerine göre kullandıkları başlıklar, zamanla mezar taşlarına da uygulanmıştır. Kullanılan bu başlıklarda her mesleğin başlığı ayrı olup; aynı ya da eşit statüye sahip meslekler aynı başlıkla sembolize edilmiştir. Başlıkların isimlendirilmesinde bu konuda yapılan çalışmaların sınırlı olmasından kaynaklanan bir takım zorluklardan dolayı, ele alınan başlıklar, ulaşabilinen kaynaklardaki isimleriyle ifade edilmiş, kaynaklarda yer almayanlar ise, başlığın etrafını saran destarın^{1*} (Koçu, 1967, s. 87) başlığa sarılış şekline göre bir isimlendirmeye gidilmiştir. 13.-20. yüzyıllara ait olduğu görülen söz konusu bu mezar taşlarının sayıca çokluğu ve bunların farklı il, belde, kasaba ve köy gibi farklı bölgelerde bulunmalarından dolayı tamamı güç olsa da, bir kısmının yerinde incelenmesi ve bularla ilgili yapılan diğer çalışmalardan da yola çıkılarak mezar taşı başlıklarının form ve süslemeleri hakkında bir bilgilendirmeye gidilmiştir.

Sarık Biçimli Başlıklar

Sözlüklerde genellikle börk, takke, kavuk, külah, fes gibi başlıkların etrafına sarılan ince bezlere (Çal, 2000, s. 209) ya da üstüne bez sarılmış baş kisvelerine sarık denir.^{2*} (Zeki, 1983, s. 129). Her sınıfın kendine has bir sarık şekli olduğundan sınıf ve rütbelere bu sarıklardan anlaşıldı. Cumhuriyet dönemine gelindiğinde, sarık yalnız imamlara mahsus bir kisve olarak bırakılmış ve halk tarafından kullanılması yasaklanmıştır. (Pektaş, 2006, s. 798)

Genellikle din adamları, ağalar ve eşraftan olan kimselerin mezar taşlarında bulunan bu tür başlıkların incelendiği mezar taşlarına baktığımızda, ulema sınıfının yanı sıra farklı kesimden kimseler tarafından da kullanıldığı görülmüştür. Sarık şeklinde olmasından dolayı sarıklı olarak isimlendirilen bu başlıklar, üzerindeki sarığın sarılış biçimine göre farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır.

Osmanlı kıyafet albümlerinin yer aldığı minyatür resimlerindeki örneklerden birinde sarıklı başlıklardan birinin Osmanlı Devleti'nde ilmiye sınıfının en yüksek derecelisi ve hepsinin âmiri olan şeyhülislam tarafından kullanıldığı görülürken (Resim 1) diğerinde Osmanlı Devleti'nde terfi ettiklerinde Şeyhülislam derecesine yükselen bir Rumeli kadı askeri tarafından kullanıldığı görülür (Resim 2). Bir başka minyatürde bu başlık, ulemanın reisi bir müderris üzerinde görülür (Resim 3).

Bir başka minyatürde ise sarıklı başlık, oldukça iri destarlarıyla Şeyh-ül-İslam Abdullah Efendi üzerinde resmedilmiştir (Resim 4).

Bir diğer minyatürde ise başlık, düşük rütbeli bir yeniçeri üzerinde görülür (Resim 5).

1 Destar: Kavuk, külah ve fes gibi başlıkların etrafına sarılan sarık.

2 Türkçe Sarmak kökünden isim; kavuk, külah, fes, takke, kavuk gibi başlıkların üzerine veya etrafına sarılan Tül-bend, Ağabâni veya şala verilen isim; sarığın Farsça karşılığı Destar ve Arapça karşılığı Ammâme'dir.



Resim 1: (Mehmed, 1986, s. 44)



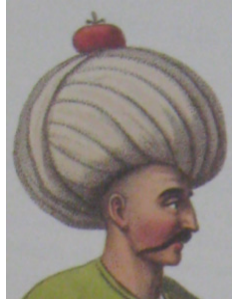
Resim 2: Rumeli Kadı askeri.
(Mehmed, 1986, s. 52)



Resim 3: Ulema reisi bir
müderris. (Miller, 2011, s. 23)



Resim 4: Şeyhülislam Abdullah
Efendi. (Atıl, 1999, s. 126)



Resim 5: Düşük rütbeli
Yeniçeri. (Miller, 2011, s. 167)

Osmanlı Dönemi mezar taşlarında karşımıza çıkan sarıklı şeklindeki başlıkların en belirgin özelliği başlık üzerindeki sarığın dilimler halinde olmasıdır. Basit bir başlık üzerine enli ya da ensiz bir sarık sarılarak oluşturulan bir türünde sade başlık, etrafına sarılan sarık nedeniyle görünmezken, diğer bir örneğinde başlığın az da olsa sarığın dışına çıktığı görülür. Kavuğun az da olsa sarığın dışına çıktığı bazı örneklerde tepe bölümü gittikçe sivrilir ve topuz şeklini alır. Bir diğer örnekte başlık, hem daha yüksektir hem de tepe bölümü yuvarlaktır. Bu örneklerde başlık üzerine sarılan sarık, sağ tarafı aşağıya, sol tarafı yukarıya eğik olacak şekilde tasarlanmıştır. Bilinen bir diğer örnek türünde ise sarık, sağ tarafı yukarıya, sol tarafı aşağıya doğru eğik bir şekilde başlığa sarılmıştır.³ (Lequeur, 1997, s. 147) Bazı örneklerinde sarığın çevrelediği başlığın sarık dışında kalan tepeliği andıran üst bölümü diğer örneklerde olduğu gibi iyice sivrilmez hafifçe daralır. Yine basık bir yarımküre biçimindeki bir başlığın, sarığın başlık üzerinde bir yay oluşacak şekilde dümdüz sarıldığı örneklerin yanında, sarığın başlığın tepesine kadar sarılmış olduğu türden görmek de mümkündür. Bu tip örneklerde sarığın başlık kısmı görünmez. Hafif yana yatık şekilde düşey olarak sarılmış sarık dilimleri, en üstten yatay yönde sarılan sarık dilimiyle sınırlandırılmıştır.

3 Bu tipte olanlar aynı zamanda serdengeçti olarak da isimlendirilirler.

A Tipi Sarıklı Başlıklar

Osmanlı dönemi mezar taşlarında karşımıza çıkan, destarın başlık üzerine başlığa tamamen ve çapraz bir şekilde sarılarak oluşturulan bu türde başlık, etrafına sarılan sarık nedeniyle görünmez. Bu tür başlıklarda sarık yukarıdan aşağıya çapraz eğimde, ya altta kalacak şekilde önce sağ üst köşeden sol alt köşeye ve sonra üstte kalacak şekilde sol alt köşeden sağ alt köşeye, ya da tam tersi bir tarzda çapraz bir şekilde sarılmıştır. Başlık üstten basık, yanlardan şişkin bir görünüme sahip olup başlığın tepesi düzdür (Resim 6, 7). Osmanlı kıyafet albümlerinin yer aldığı minyatür resimlerinden birinde bu tür başlığın Müftü ya da

Şeyhülislam olarak bilinen bir din adamı tarafından kullanıldığı görülür (Resim 8).



Resim 6: Fındıkçı Muhammed Ağa'ya ait başlık. (İltar, 2005, s. 311,312)



Resim 7: Seyyid Mustafa Çelebi'ye ait başlık. (İltar, 2005, s. 152,153) .



Resim 8: Şeyhülislam. (Miller, 2011, s. 47).

İstanbul, Bursa, Rize, Giresun, Samsun, Trabzon, Bodrum ve İzmir bölgelerinde karşımıza çıkan bu başlıkların ait oldukları kişilerin mesleği, fındıkçı ve tabancacı olarak belirtilirken, lakap olarak ağa, hacı, reis, efendi ve Hz. Peygamberin soyundan geldiğini belirten seyyid lakabının kullandıkları belirtilmiştir.

Tespit edilebilenlerden en erken tarihli olanı 1705 tarihiyle Giresun ve en geç tarihli olanı ise 1813 tarihiyle Bodrum bölgesinde görülen bu tür başlıkların bulunduğu yer, görüldüğü tarih, mezar sahibinin künyesi ve mezar taşına ulaşılan kaynaklar şöyledir:

Bulunduğu Yer	Tarihi	Kimlik	Yayın Künyesi
Giresun	1117/1705	Seyyid Mustafa Çelebi	İltar, 2005, s. 153-152
Samsun	1152/1739	Hacı Ahmed Ağa	Nefes, 18,86
Giresun	1180/1766	İbrahim Ağa	İltar, 2005, s. 30,31
Bursa	1183/1769	Tabancacı Abdi Bese	Aylar, 2012, s. 85 ,84.
İstanbul	1190/1776	Hacı Zekeriya	Gül, 2009, s.82.

Trabzon	1198/1784	Mustafa Reis	Yüksel,2000,C.V,s.287.
Rize-İyidere	1206/1791	Hacı Mahmud Ağa	Koyuncu, 2009, s.61
Giresun	1209/1794	Fındıkçı Muhammet Ağa	İltar, 2005, s. 312 ,311
İzmir- Urla	1220/1805	Seid Hacı Mustafa	Bulut, 2010, s. 43 ,42.,
Trabzon	1223/1808	Hacı Hasan Reis	Yüksel, 2000, C, IV, s.81.
Bodrum	1229/1813	İmam Hüseyin Efendi	Biçici, 2012, s.1096 ,1077

B Tipi Sarıklı Başlıklar

Çapraz dilimli mezar taşı başlıklarının bu tür örneklerinde başlıklar, tepe kısmı düz, üstten basık bir görünümde olup; başlığın üst bölümünün kırılmış olduğu izlenimi vermektedir. Bu tür başlıklarda da yine sarık yukarıdan aşağıya çapraz eğimde, ya altta kalacak şekilde önce sağ üst köşeden sol alt köşeye ve sonra üstte kalacak şekilde sol alt köşeden sağ alt köşeye, ya da tam tersi bir tarzda çapraz bir şekilde sarılmıştır (Resim, 9, 10, 11).



Resim 9: Tavilzâde Hacı Hak- kı'ya ait başlık. (Zeybek, 2001, s. 62).



Resim 10: Kayyimzâde Muhammed Beşe'ye ait başlık. (Zeybek, 2001, s. 55)



Resim 11: Hacı Hüseyin'ne ait başlık. (Oğuz & Engin, 2011, s. 241)

İstanbul, Bursa, Giresun, Bodrum, İzmir ve Denizli bölgelerinde görülen bu başlık türündeki mezar taşı yazılarına bakıldığında meslek, olarak birinde kundakçı ustası, unvan olarak ağa, paşa ve bir diğerinde genellikle paşanın bir altı olarak kabul edilen ve Anadolu Türkçesinde başkan, emir olarak kullanılan beşe (Lequeur, 1997, s. 4) yer alırken, diğerlerinde hacı, mol- la, seyyid, ve emir vasfı kullanılmıştır.

İncelenen bu tip mezar taşlarından erken tarihli olanı 1732 ile Giresun, en geç tarihli olanı ise 1809 ile İzmir bölgesinde görülen bu tür başlıkların bulunduğu yer, görüldüğü tarih, mezar sahibinin künyesi ve mezar taşına ulaşılan kaynaklar şöyledir:

Bulunduğu Yer	Tarihi	Kimlik	Yayın Künyesi
Giresun	1144/1732	Seyyid Muhammed	İltar, 2005. s.141-140
Bodrum	1152/1739	Sülayman Ağa	Biçici, 2012, s.,1065 1092.
Bodrum	1165/1751	Monla Süleyman	Biçici, 2012, s.,1066 1092
Bursa	1173/1760	Kundakçı Usta Ali Ağa	Aylar, 2012, s.83 ,82.
İstanbul	1175/1761	Hacı Ali	Gül, s.49.
Denizli	1180/1766	Mustafa Paşa	Zeybek, 2001, s.41
Denizli	1189/1775	Muhammed Beşe	Zeybek, 2001, s.55
Denizli	1205/1790	Hacı Yahya	Oğuz, 2011 Resim 44
Ödemiş	1224/1809	Molla Hasan	Sezer,2008,s. 161,165

C Tipi Sarıklı Başlıklar

Sarıklı mezar taşı başlıklarının bazı örneklerinde ise başlıklar yuvarlak bir şekle sahiptir. Bu tür başlık örneklerinde destar başlığı tamamen sardığı için destarın altındaki başlığın ne olduğu belli değildir. Bu başlıklarda destar ya sağ üst köşeden sol alt köşeye, ya da sol üst köşeden sağ alt köşeye doğru çapraz olarak atılmıştır (Resim 12). Benzer örnekte destarlar nispeten biraz daha incedir. (Resim 13).

Osmanlı kıyafet albümlerinin yer aldığı minyatür resimlerinden birinde bu tür başlık, bir müderris üzerinde görülür (Resim 114).



Resim 12: Muhamme'de ait başlık. (İltar, Ankara, 2005, s.133).



Resim 13: Monla Süleyman'a ait başlık. (Açıkgöz, 2007, s. 106).



Resim 14: Müderris. (Miller, 2011, s. 92).

Giresun, Ordu, Rize, Kastamonu, İstanbul, Bursa, İzmir ve Sivas bölgelerinde görülen bu başlık türündeki mezar taşı yazılarına bakıldığında başlığın sahibi olan kişilerin meslek olarak molla, müderris, zağarcıbaşı ve kaptan oldukları görülür. Unvan olarak ise hacı, seyyid, efendi ve ağa tabirlerinin kullanıldığı görülmüştür.

İncelenenlerin en erken tarihli olanı 1757 ile İzmir’de ve en geç tarihli olanı ise 1912 ile Sivas’ta da görülen bu tür başlıkların bulunduğu yer, görüldüğü tarih, mezar sahibinin künyesi ve mezar taşına ulaşılan kaynaklar şöyledir:

Bulunduğu Yer	Tarihi	Kimlik	Yayın Künyesi
İzmir	1171/1757	Müderriş Rodosî Mehmed Necîb Efendi	Ülker, 2007, s. 206.
Rize	1180/1766	Hasan İbn-i Feyzullah Efendi	Koyuncu, Güvelioğlu, 2009, s.54
İstanbul	1183/1769	Yenici Monla Süleyman	Açıkgöz, 2007, s.106
Bursa	1252 /1836	Seyyid Mustafa Rûhi Efendi, müderrisi	Çakar, 2007, s.325,326.
Ordu	1283/1867	Kabdan Mehmed Ağa	Üstün,2003,s.103,157
Kastamonu	1307/1889	Zağarcıbaşı Mustafa	Gümüşdağ, 2007, s.33.
Sivas	1320/1912	Müderriş, Seyyid Hacı Mehmed Tahir Efendi	Gürlevik, 2008

D Tipi Sarıklı Başlıklar

Çapraz destarlı başlık gurubuna dâhil edebileceğimiz bir başka grup ise, çoğuna tarikat mensuplarında rastladığımızdan, tarikat tacı olarak da isimlendirilen (Gürlevik, 2008, s. 45) başlıklardır. Üst kısmı yuvarlak ve bu bölümden itibaren aynı noktadan başlayan düşey çizgilerle dilimlere ayrılmış olan başlığın alt bölümü ise hafif yana yatık ince şeritler halinde düşey sarıklarla dilimlere ayrılmıştır (Resim 15). Başlığı dilimlere ayıran sarıklar, bazı örneklerde sol üst köşeden sağ alt köşeye doğru atılmışken (Resim 16), bazı örneklerinde ise sağ üst köşeden sol alt köşeye doğru atılmıştır (Resim 17).

Başlığın tepe kısmı örneklerin bazılarında daha geniş ve az sayıda dilimler halindeyken (Resim 19), bazı örneklerde ise oldukça ince ve çok sayıda dilimler halindedir (Resim 18). Bir iki örnekte ise başlığı saran destarlar çapraz olarak atılmış bir kafes şeklindedir (Resim 19). Bazı örneklerde ise başlığın tepe kısmı sade ve düz bırakılmıştır (Resim 20). Araştırmamızda elde ettiğimiz bu tip başlıkların birkaç istisnası dışında, diğer örneklerinin çoğunda başlığı saran destar dilimlerinin üzerinde nispeten daha kalın bir destar sağdan sola yarım hilal şeklinde, ya da yukarıdan aşağıya çapraz olarak atılmış tek bir destar yer alır.



Resim 15: Kethüda Seyyid Abdulbâki Efendi'ye ait başlık. (Yapar, 2007, s. 374,375).



Resim 16: Kayseri Kurrası Şeyh Hacı Süleyman Efendi'ye aşt başlık. (Yapar, 2007, s. 200, 201).



Resim 17: Dergâh Şeyhi Şeyh Said Efendi'ye ait başlık. (Mermutlu & Öcelan, 2011, s. 91).



Resim 18: Dergâh Şeyhi Şeyh Hacı Mustafa Lütfullah Efendi'ye ait başlık. (Mermutlu & Öcelan, 2011, s. 174).



Resim 19: Gümölcine Naibi Şerifi Mustafa Edip Efendi'ye ait başlık. (Yapar, 2007, s. 64, 65).



Resim 20: Hacı Mahmut'a ait başlık. (İltar, 2005, s. 138, 139).

Çoğu Bursa'da olmak üzere İstanbul, Edirne, Bilecik, Tokat, Rize, Giresun, Muğla ve Yunanistan'da karşımıza çıkan bu tür başlıkların yer aldığı mezar taşı kitabelerinde unvan ya da vasıf olarak bey, seyyid, hacı, derviş, Kur'an hafızı olduğunu belirten kurra ve hafız, şeyh, sufi, hacı, efendi, imam, âlim vedede, ifadelerine yer verilmiştir. Bazılarında bağlı olduğu tarikat ismine de rastlanmıştır. Meslek ya da meşgul olunan iş olarak, birçoğunda meslek belirtilmemişken belirtilmiş olanlarında da tekke ya da dergâh şeyhi, tekke postnişini, müderris, kethüda, kadı, hacı, müftü, hoca, molla, kayyum başı, türbedar, saka katarı ve naib ifadelerine yer verilmiştir.

Bu başlıkların en erken tarihli olanı 1543 ile ve en geç tarihli olanı ise 1915 tarihi ile Bursa'da görülmüştür. Bu tür başlıkların bulunduğu yer, görüldüğü tarih, mezar sahibinin künyesi ve mezar taşına ulaşılan kaynaklar şöyledir:

Bulunduğu Yer	Tarihi	Kimlik	Yayın Künyesi
Bursa	950/1543	Şeyh Zenciri Ali Efendi,	Mermutlu, Bursa 2011, s.466
Bursa	988/1580	Eskici Mehmed Dede Sufi	Mermutlu, Bursa ,2011 225
Bilecik	1069/1658	Hafız Hacı Mustafa	
Tokat	1118/1706	Hacı Abdi Efendi	
İstanbul	1136/1724	Hasan Kapudanzâde	Sürün, 2006, s.45.
Bursa	1137/1725	Şeyh İsmail Hakkı Bursevî, Celvetî Şeyhi	Mermutlu, Bursa 2011, s.357
Edirne	1142/1729	Edirne naibi Dragmani Ahmed Efendi	Arslan, 2007, s.281 ,280
Bursa	1149/1736	Seyyid Şeyh Abdullah Efendi	Mermutlu, Bursa 2011, s.468
Muğla	1155/1742	Hac İshak	Bıçıcı, 2013, s.1378.
Bursa	1165/1753	Şeyh Mehmed Hikmet Efendi	Yapar, 2007, s. 358
Giresun Tirebolu	1172/1758	Hac İbrahim Efendi	İltar, 2005. s.239-238
Yunanistan Gümölcine (Komotini)	1174/1760	Kurra Hacı Süleyman Efendi	Yapar, İ2007, s.201 ,200
Bursa	1175/1761	İmam musikişinas, mevlidhan, alim Mustafa Efendi	Mermutlu, Bursa 2011, s.95
Bursa	1176 /1763	Seyyid Mehmed Veyis molla	Mermutlu, Bursa 2011, s.96
Bursa	1181/1768	Seyyid Lütfullah Efendi	Mermutlu, Bursa 2011, s.455
Bursa	1185 /1771	Şeyh Ali Efendi, Şeyh, Eşrefi	Mermutlu, Bursa 2011,s.230
Kastamonu	1185/1771	Müfti Şeyh Mustafa	Uğraşkan , 2007,s. 97 ,96
Sivas	1186/1772	Seyh Abdurrahman Efendi	Gürlevik, 2008
Trabzon	1188/1774	İmam Mahmud Efendi	Yüksel, 2000, C.IV, s.246.
Bursa	1192/1778	Seyyid Hacı Ali Ağa	Mermutlu, Bursa 2011, s.479
Bursa	1192/1778	Salih Mola	Mermutlu, Bursa 2011, s.466

Trabzon	1197/1783	Hattat Memiş Efendi	Yüksel, 2000, C.IV, s.145
Bursa	1199/1785	Ahmed Kadiri	Mermutlu,2011, s.582
Bursa	1205/1791	Müderriş,Şerif Mehmed Efendi	Mermutlu,2011,s.241
Trabzon	1205/1791	Müderriş Hâfız Hasan Efendi	Yüksel, 2000, C.IV, s.106.
Bursa	1207/1793	Türbedar Seyyid Abdülcelil Efendi	Mermutlu, 2011, s.445
Bursa	1213 /1798	Şeyh Said Efendi	Mermutlu,91 ,2011
Bursa	1213 /1798	Seyyid Mehmed Bedreddin Molla	Mermutlu; Öcalan, Bursa 2011, s.453
Kastamonu	1215 /1800	Müderriş Hacı Ahmed Efendi	Yeni, 2013, s.596
Trabzon	1215 /1800	Terzi Süleyman Ağa	Yüksel, 2000, C.V, s.196.
Bursa	1217 /1802	Seyyid Şeyh Mehmed Arif Efendi, Eşrefi	Mermutlu,2011, s.389
Kastamonu	1218/1803	Seyyid Hâc Abdurrahman Efendi	Uğraşkan, 2007,s. 115 ,114
İstanbul	1220/1805	Mehmed Esad Efendi	Açıkgöz, 2007, s.99.
Bursa	1223/1808	Muderris Hac Ali Efendi	Çakar, 2007, s.249,250
Bursa	1229 /1814	Müderriş Seyyid Mir Ahmed Efendi,	Mermutlu,2011, s.529
Bursa	1229/1814	Şeyh Mustafa Efendi	Mermutlu,2011, s.266
Kastamonu	1232 /1817	Müftüsü Efendi	Gümüüşdağ, 2007, s.52,53
Kastamonu	1235/1819	Seyyid Hacı Lutfullah Efendi	Uğraşkan ,2007,s. ,138 139.
Bursa	1239/1824	Seyyid Şeyh Hacı Ahmed Raşid Efendi, Hattat	Mermutlu, 2011, s.389
Sivas	1240/1824	Seyyid Şeyh...Efendi	Gürlevik, 2008
Kastamonu	1248 /1832	Hacı Hafız Efendi	Gümüüşdağ, 2007, s.30,31.
Bursa	1249/1833	Hafız Mustafa Efendi	Çakar, Ankara, 2007, s.227,228
Kastamonu	1249/1833	Celvetiye Tarikatinden Yantevi Muhammed	
Bursa	1252/1836	Derviş Mehmed Hâki Dede	Mermutlu, 2011, s.72
Bursa	1253 /1837	Türbedar Hafız İbrahim Efendi	Mermutlu, 2011, s.389

Bursa	1263 /1847	Şeyh Süleyman Ruhî Efendi, Kadirî-Eşrefî	Mermutlu,579 ,2011
İstanbul	1273 /1856	Kayyum Başî Hacı Muhammed Efendi	Daşdemir, 2011, s.160.
Bursa	1282/1865	Şeyh Nafiz Efendi	Mermutlu, 2011, s.72
Rize İyidere	1290/1873	Şeyh Osmanî Fehmi	Koyuncu,İstanbul, 2009, s.95.
Bursa	1290 /1874	Seyyid Şeyh Mehmed Safiyüddin Efendi, Eşrefî	Mermutlu, 2011, s.390
Kastamonu	1291/1874	Hoca Şeyh Hacı Ahmed Siyahi	Gümüşdağ, 2007, s.,114 115
İstanbul Eyüp	1297/1880	Postnişi Şeyh Seyyid Abd'ül- Kadir'ül-Kadiri	Laqueur, 1997, s.194
Kastamonu	1305/1887	Eşraftan Şeyh Zâde El Hac Mustafa Bey	Uğraşkan, 2007,s. 70,71.
Bursa	1320/1902	Şeyh Ahmed Hamdi Paşa, Seyyid Uşşakî	Mermutlu, 579 ,2011.
İstanbul Zeytinburnu	1321 /1903	Şeyh Seyyid Hasan Basri Efendi	Berk, 2006, s.128
Yunanistan	1327 /1909	Kethüda Seyyid Abdalbâki Efendi	Yapar, 2007, s. 375 ,374.
Bursa	1334 /1915	Şeyh İsmail Rüşenî, Seyyid, Uşşakî	Mermutlu,579 ,2011.

E Tipi Sarıklı Başlıklar

Sarıklı başlık grubundan olan bir diğer örnekte, çapraz destarla taşkınca sarılmış olan başlığın tepe kısmında, bazı örneklerde oldukça yüksek, bazı örneklerinde ise daha küçük ebatta yukarıya doğru daralan, tepelik de diyebileceğimiz yuvarlak bir başlık kısmı bulunur. Bu bölüm, yüksekliğine göre bazen bir sıra, bazen de daha fazla sıra halinde baklava dilimleriyle süslenmiştir (Resim 21,22). Bunların bazılarında çapraz eğimde yerleştirilmiş dilimlerle sarılan sarığın, bakana göre sağ tarafı yukarıya, sol tarafı aşağıya doğru eğikken bazı örneklerinde ise tam tersi bir durum söz konusudur. Sarığın dilimleri çapraz olarak atılmıştır.

Bu grup başlıkların bir başka örneğinde ise başlığın üzerine beş yapraklı bir çiçek motifi işlenmiştir (Resim 23).



Resim 21: (Bulut, 2010, s. 79, 80).



Resim 22: Kalaycıazade Ahmed Ağa'ya ait başlık. (Mermutlu & Öcelan, 2011, s. 134).



Resim 23: (Bulut, 2010, s. 209, 210).

Ordu, Giresun, Manisa, Bursa, Denizli ve İzmir bölgelerinde karşımıza çıkan bu tip başlıklardan bu tür başlıkların bazılarında mezar taşı yazılarında kişiler hakkında ağa, efendi, hacı, seyyid, hafız ve şeyh vasıfları kullanılırken, meslek olarak ise müezzin, molla, hatip ve kâtip ifadeleri okunmuştur.

Bu tür başlıkların incelenen örneklerinden en erken tarihli olanı 1610 ile Bursa ve , en geç tarihli olanı 1876 tarihi ile Ordu'da görülmüştür. Bu başlıkların bulunduğu yer, görüldüğü tarih, mezar sahibinin künyesi ve mezar taşına ulaşılan kaynaklar şöyledir:

Bulunduğu Yer	Tarihi	Kimlik	Yayın Künyesi
Bursa	1225/1610	Mustafa Ağa	Mermutlu, 2011, s.135
Manisa	1154/1741	Seyyid İbrahim	Biçici, 2004, s. 594-593
Giresun	1155/1742	Hacı İbrahim Efendi	İltar, 2005. s.243-242
İzmir	1168/1754	Hacı Muhammed Ağa	Ülker, 1985, s.16 ,8.
Denizli	1174/1760	Şeyh İbrahim Efendi	Zeybek, 2001, s.36.
Denizli	1177/1764	Hatip Munla Muhammed	Zeybek, 2001, s.39.
Denizli	1180/1766	Hafız Ahmed	Zeybek, 2001, s.42.
Denizli	1182/1768	İbrahim Ağa Küttâb	Zeybek, 2001, s.43
Giresun	1184/1770	Muhammed Yazıcı	İltar, 2005. s.127-126
Bursa	1186/1772	Ahmed Ağa	Mermutlu, 2011, s.134
Denizli	1186/1772	Minla Muhammed	Zeybek, 2001, s. 54
Bursa	1817/1773	Mehmed Efendi, Müezzin	Mermutlu, 2011, s.229
Bursa	1223/1808	Ahmed Ağa	Mermutlu, 2011, s.92
Ordu	1292/1876	Hacı Muhammed Ağa	

F Tipi Sarıklı Başlıklar

Bu Tür sarıklı başlıkların diğer bir grubunda ise başlığı çevreleyen sarığın dışında kalan tepe kısmında yıldız desenlerine yer verilmiştir.(Resim 24, 25).



Resim 24: (Mermutlu & Öcelan, 2011, s. 137).



Resim 25: Nakşibendi Şeyh Ahmet Efendi'ye ait başlık. (Çakar, 2007, s. 137, 138.).

Giresun, Manisa, Bursa ve İstanbul bölgelerinde karşımıza çıkan bu tip başlıkların yer aldıkları mezar taşı kitabelerinde vasıf ya da lakap olarak ağa, efendi, hacı, şeyh, seyyid, yaptığı işte uzman olduğunu belirten usta kullanılırken, meslek olarak da vakıf câbisi olduğu belirtilmiştir.

Bu tür başlıkların tespit edilebilenleri arasında en erken tarihli olanı 1766 tarihi ile Giresun'da görülürken en geç tarihli olanı ise 1810 tarihi ile Bursa'da görülmüştür.

Bu tür başlıkların bulunduğu yer, görüldüğü tarih, mezar sahibinin künyesi ve mezar taşına ulaşılan kaynaklar şöyledir:

Bulunduğu Yer	Tarihi	Kimlik	Yayın Künyesi
Giresun	1179/1766	Seyyid Hacı İsmail Ağa	İltar, 2005, s.100-99
Manisa	1197/1782	Mustafa Ağâ	Bıçıcı, 2004, s. 639-638
Bursa	1205 /1790	Hacı Salih Efendi	Mermutlu, Bursa 2011, s.137.
Bursa	1215/1800	Mustafa Efendi, Vakfı Cabisi	Mermutlu, 2011, s.130
Bursa	1225/1810	Şeyh Ahmed Efendi	Çakar, 2007, s.137,138

G Tipi Sarıklı Başlıklar

Başlık üzerindeki sarığın çapraz olarak atıldığı ve Talha Uğurluel'in dardağanlı başlık⁴, Halit Çal'ın çapraz eğimde dilimli sarık olarak tanımladığı (Çal, 2000, s. 209) bir başka grupta ise,

4 Uğurluel, 2007, s.75.

başlığın tepe kısmında nispeten daha küçük, yukarıya doğru daralan yuvarlak, bir tepelik kısmı bulunur. Bu bölüm bazı örneklerde büyük, (Resim 26, 27), bazı örneklerde oldukça küçüktür (Resim 28). Bir diğer örnek grubunda ise bu bölüm neredeyse hiç görülmez (Resim 29). Ancak bu tür başlıklarda destar başlığı tamamen sardığı için, destarın altında ne tür bir başlık kullanıldığı görülmez. Bu gurup başlıklarda, başlığı saran destar çift kat olarak düzenlenmiş olup, sağ üst katında yukarıdan aşağıya eğimli olarak başlığı saran destarların en alt sırada sol üst köşeden sağ alt köşeye yarım hilal şeklinde tek bir burma sarıkla sonlandırılmıştır. Başlığın ön tarafında alt kısma yakın yatay, uçları yanlardan yukarı doğru yükselen tek bir dilime kavisli bir şekilde çapraz destar dilimlerinin birleşmesi suretiyle oluşturulmuş bir başlık türüdür. Sarık dilimlerinin ince olarak kullanıldığı örneklerin yanı sıra, bu sarıklar genelde kalıncadır ve başlığı yukarıdan aşağıya doğru hafif kavisli bir şekilde sarmıştır.

Osmanlı Kıyafet albümlerinin yer aldığı minyatürlerden birinde bu başlık, şehre gelen erzağın gerekli yerlere düzenli olarak gönderilmesini sağlamakla görevli Yeniçeri Ocağı elli altıncı ortasına mensup bir er olan Ellialtı Neferi üzerinde görülürken (Resim 30), bir başka örnekte Tophane semtinde bulunan zapıta merkezinde görevli bir topçu eri olan Tophane Karakullukçusu üzerinde görülür (Resim 31). Minyatürlerde resmedilen bu başlıklardan biri de biraz daha kalın destarlarıyla içme suyu taşımakla görevli bir saka üzerinde görülürken (Resim 32), bir diğer resimde bir nöbetçi üzerinde görülür (Resim 33).



Resim 26: Halil Yazıcı'ya ait başlık. (İltar, 2005, s. 124,125).



Resim 27: Küçük Mustafa'ya ait başlık. (İltar, 2005, s. 124, 125).



Resim 28: Mehmet Yazıcı. (İltar, 2005, s. 284, 285).



Resim 29: Mehmed Ali'ye ait başlık. (Açıkgöz, 2007, s. 31).



Resim 30: Yeniçeri Neferi. (Mehmed, 1986, s. 231).



Resim 31: Tophane Karakullukçusu. (Mehmed, 1986, s. 234).



Resim 32: Saka. (Miller, 2011, s. 79).



Resim 33: Nöbetçi. (Duran, 1998, s. 58).

İstanbul, Bursa, Ordu, Giresun, Samsun, Trabzon ve Rize bölgelerinde karşımıza çıkan bu tür başlıkların mezar taşı kitabelerinde vasıf olarak seyyid, hacı ve ağa, efendi ifadelerine; meslek ya da uğraş alanı olarak ise ekmekçi, molla ifadelerine rastlanılmıştır.

Bu tür başlıkların tespit edilebilenleri arasında en erken tarihli olanı 1712 tarihi ile İstanbul'da görülürken en geç tarihli olanı ise 1897tarihi ile Rize'de görülmüştür.

Bu tür başlıkların bulunduğu yer, görüldüğü tarih, mezar sahibinin künyesi ve mezar taşına ulaşılan kaynaklar şöyledir:

Bulunduğu Yer	Tarihi	Kimlik	Yayın Künyesi
İstanbul	1125/1712	Seyyid İsmail Beşe	Gül, 2009, s.94.
Samsun	1191/1777	Ahmet Ağa	Gün, 2008, s.165.
İstanbul	1200 /1785	Ekmekçi Zaid Ömer Ağa	Açıkgöz, 2007, s.31
Ordu	1201/1786	Seyyid Mustafa	Üstün, 2003,s.88,137
Giresun	1206/1791	Seyyid Muhammed	İltar, 2005. s.137-136
Ordu	1207/1792	Molla Hüseyin	Üstün, 2003,s.97,157
Trabzon	1220/1805	Hallac İbrahim Ağa	Yüksel, 2000, C.IV, s.183.
İstanbul	1224/1809	Seyyid Berber Ali	Berk, 2006, s.132
Trabzon	1226/1811	Seyyid Hacı İsmail Efendi	Yüksel, 2000, C.V, s.237.
Giresun	1227/1812	Molla İbrahim	İltar, 2005. s.281-280
İstanbul	1228/1813	Şileli Ahmed Bese	Açıkgöz, 2007, s.127
Bursa	1233/1817	Muhammed Ağa	Aylar, 2012, s. 128 ,127.
Trabzon	1236/1820	Seyyid Mehmed Ağa	Yüksel, 2000, C.IV, s.462.
İstanbul	1238/1822	Hamlacı Seyyid Mehmed Tahir Ağa	Açıkgöz, 2007, s.121
Giresun	1250/1835	Seyyid Molla Mahmut	İltar, 2005. s.83-82
Rize	1315/1897	Monla Ahmed	Koyuncu, 2009, s.65

H Tipi Sarıklı Başlıklar

Osmanlı dönemi mezar taşlarında kullanılan başlıklardan bir diğeri ise çapraz sarıklı, çevresiraz eğimde (İltar, 2005, s. 290) ya da külah⁵ (Arseven, 1983, s. 1189) biçiminde sarıldığı için (İltar, 2005, s. 260, 261) bu şekliyle ve bir askerî sınıf olan Serdengeçtilerin giydiği bir başlık türü (Koyuncu, Güvelioğlu, & Gümüş, 2009, s. 20) olduğundan serdengeçti olarak da isimlendirilen başlıklardır. (Lequeur, 1997, s. 147). Bu sarıklarda dikkat çekici özellik, asimet-

5 Külah, başa giyilen ucu sivri, üzerine sarık sarılan başlıklara verilen isimdir.

rik olarak düzenlenen sarığın, sağ tarafı yukarıya, sol tarafının aşağıya doğru eğik olarak düzenlenmiş olmasıdır. Sarık sağ üst köşeden başlayıp sol alt yöne, sol üst köşeden sağ alt köşeye doğru uzanarak başlığı dolanmaktadır. Başlığın sağ tarafındaki destarlar üstte, sol tarafındaki destarlar ise altta kalacak şekilde düzenlenmiş olup sivri olan külah kısmı bazı örneklerde düşey çizgilerle bölümlere ayrılmışken (Resim 34), bazı örneklerinde ise bu bölüm baklava dilimleri şeklinde hareketlendirilmiştir (Resim 35) .

Osmanlı kıyafet albümlerinin bulunduğu minyatür resimlerinde de yer alan bu tür başlıkların bir örneğinde, düşman muhasarasını yarmak, düşman ordusuna baskında bulunmak, kuşatılan kaleleri düşürmek için kurulan gönüllü fedailer birliği kumandanı olan bir Serdengeçti Ağası üzerinde görülmektedir (Resim 36)



Resim 34: Hüseyin Ağa'ya ait başlık. (İltar, 2005, s. 260, 261).



Resim 35: Görele Voyvodası Kuğu İbrahim'e ait başlık. (İltar, 2005, s. 301, 302).



Resim 36: Serdengeçti Ağası. (Mehmed, 1986, s. 218).

Trabzon, Ordu, Giresun, Rize ve Bursa ve Edirne bölgelerinde karşılaşılan bu tür başlıkların yer aldığı mezar taşlarında, Meslek olarak, molla, serdengeçti ağası ve çırak, tabiri yer alırken; unvan olarak bey, ağa, efendi, seyyid, molla ve derviş isimlerine yer verilmiştir.

Bu tür başlıkların tespit edilebilenleri arasında en erken tarihli olanı 1737 tarihi ile Trabzon'da görülürken en geç tarihli olanı ise 1805 tarihi ile Edirne'de görülmüştür.

Bu tür başlıkların bulunduğu yer, görüldüğü tarih, mezar sahibinin künyesi ve mezar taşına ulaşılan kaynaklar şöyledir:

Bulunduğu Yer	Tarihi	Kimlik	Yayın Künyesi
Trabzon	1150/1737	Memiş Ağa	Yüksel, 2000, C.IV, s. 195.
Ordu	1174/1760	Seyyid Osman Ağa	Üstün, 2003,s.94,156
Bursa	1176 /1762	Seyyid Mehmet Bey	Çakar, 2007 , s.447,448.
Trabzon	1179/1765	Monla Ali	Yüksel, 2000, C.IV, s.96.
Trabzon	1179/1765	Serdengeçti Ağası Ali Ağa	Yüksel, 2000, C.IV, s.154.
Giresun	1180/1766	Hacı Ali	İltar, 2005, s.348 ,347

Rize	1186/1772	Derviş Mehmet	Koyuncu, , 2009, s.59
Rize	1186/1772	Uzun Mehmed	Koyuncu, , 2009, s.62
Giresun	1200/1786	Çırak Kara Mustafa	İltar, 2005. s.308-307
Trabzon	1216/1801	Monla Halil Efendi	Yüksel,2000, C.IV, s.114
Edirne	1220/1805	Gedik Mustafa Aga	Arslan 2007, s.156 ,155

K Tipi Sarıklı Başlıklar

Sarıklı mezar taşı başlıkları arasında, sarığın başlık üzerine yukarıdan aşağıya düşey olarak sarılışıyla, dilimli başlık olarak da isimlendirilen ve (Çal, 2000, s. 208) Yeniçeri Asker Ocağı'ndan çıkmış bir sarık şekli olan bir başka sarıklı mezar taşı başlığı ise, sarıklık kumaş kavuk, külah ve fes gibi farklı şekillerde olabilen başlık üzerine bir halat gibi burularak sarıldığından dolayı burma sarık da denilen başlıklardır. (Koçu, 1967, s. 47)

Heybetli görünümünden dolayı cengâverlik ve kabadayılık gibi vasıfların göstergesi olarak görülen bu tür başlıkların, bir başka özelliği ise, düz sarığa kıyasla daha geç kirlenmesi ve kirini kolayca belli etmemesidir. (Koçu, 1967, s. 47)

XVI. yüzyılın başlarından itibaren görülmeye başlayıp XVII. yüzyılın sonlarına doğru giderek kaybolan bu tip başlıklar, sahibinin zenginliğinin bir ifadesi olarak iri sorguç kabartmaları ile süslenmişlerdir. Yaygın olarak kullanıldığı süreçte, sultanların sandukaları üzerinde, sadrazam, vezir ve paşa gibi üst düzey devlet görevlileri ile henüz küçük yaşta vefat eden çocukların mezar taşları ve sandukalarında rastlanan bu tür başlıkların geniş bir kullanıcı kitlesi bulunmaktadır. (Berk, 2006)

Bu grup başlıklarda destarın sarılmış olduğu başlığın sivri tepesi, bazı örneklerde az ya da çok görülürken, bazı örnekler de ise bu destar başlığı tamamen sardığından bu kısım hiç görülmez. Karşılaşılan örnekler arasında biraz daha ince dilimler halinde olan örnekleri görürse de, başlığı saran sarık dilimleri oldukça iri ve oldukça kalındır. Destarın, başlığı hafif kavisli ve yukarıdan aşağıya doğru sarılmış örnekleri olduğu gibi (Resim 37), çapraz olarak sarıldığı örneklerini görmek de mümkündür. (Resim 38).

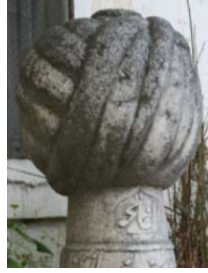
Bu tür sarıklı başlıkların Osmanlı padişahları tarafından kullanıldığının örneklerini Osmanlı kıyafet albümü kitaplarında ve minyatürlerinde de görmek mümkündür. Bunların bir örneği İstanbul Topkapı Sarayı'nda bulunan Nakkaş Osman'ın 1579 tarihli Şemâ'ilnâme'sinde yer alan minyatürlerden II. Selim Portresi'nde görülürken (Resim 39), (Çağman. & vd., 1936, s. 33) bir diğer örneği ise Cuma namazına giderken resmedilen Sultan Süleyman'ın üzerinde görülmüştür (Resim 40). Nakkaş Osman'ın H.1563 tarihli Şemâ'ilnâme'sinde yer alan minyatürlerden İstanbul Topkapı Müzesi'ndeki bir başka örnekte ise bu başlık birçok eserde sıklıkla karşılaştığımız, elinde gül ile tasvir edilen Fatih Sultan Mehmet (Resim 41, 42) ve I. Sultan Selim'in portesinde görülür (Resim 43). Bir başka minyatürde sarıklı başlığı ve elinde kızıl elma ile tasvir edilen Sultan II. Bayezid'in kullanmış olduğu başlığın destarları oldukça iri ve belirgindir (Resim 44).

İstanbul, Edirne, Bursa, İtalya ve Yunanistan'da rastladığımız bu tür başlık örneklerinin kitabelerinde meslek ya da uğraş alanı olarak çavuş ve imam ifadelerine yer verilmişken; unvan olarak, bey, hacı, efendi ve şeyh vasıflarına yer verilmiştir.

Bu tür başlıkların tespit edilebilenleri arasında en erken tarihli olanı 1498 tarihi ile Bursa'da görülürken en geç tarihli olanı ise 1923 tarihi ile Yunanistan'da görülmüştür.



Resim 37: Haseki İskender Çavuş'una ait başlık. (Çağman. & vd., 1936)



Resim 38: Ahmet Tahtabaşı'na ait başlık. (Çal, 2000, s. 145, 146.)



Resim 39: II. Selim Minyatür Portre. (Çağman. & vd., 1936, s. 133).



Resim 40: Sultan Süleyman. (Çağman. & vd., 1936, s. 118).



Resim 41: Fatih Sultan Mehmet. (Çağman. & vd., 1936, s. 181).



Resim 42: Fatih Sultan Mehmet. (Çağman. & vd., 1936, s. 181).



Resim 43: I. Sultan Selim. (Renda, 1999, s. 254).



Resim 44: Sultan II. Bayezid. (Çağman. & vd., 1936, s. 301).

Başlıkların bulunduğu yer, görüldüğü tarih, mezar sahibinin künyesi ve mezar taşına ulaşılan kaynaklar şöyledir:

Bulunduğu Yer	Tarihi	Kimlik	Yayın Künyesi
Bursa	903/1498	Hacı Mehmet	Gülgen, 2009, s.78.
İstanbul	932/1526	İmam Mevlana Bektaş Efendi	Laqueur, 1997, s.184
İstanbul	992 /1585	Süleyman Bey	Barışta, ,8-4 Ekim 1992
Edirne	1169/1755	Haseki İskekender Çavuş	Dağlıoğlu, İstanbul,1936
İtalya	1291/1874	Hacı Muhammed Beg Çarık	Grassi, Ankara 1996, s.205.
Yunanistan Gümülcine (Komotini)	1341/1923	Ahmed Tahtabaşı	Yapar, 2007 s. 146 ,145

L Tipi Sarıklı Başlıklar

Sarıklı mezar taşı başlıklarından bir diğer grupta ise destar başlığı sağdan sola ya da solda sağa yatay ve düz bir şekilde sarılmıştır. Bazı örneklerinde başlığın üst bölümünde taylesan^{6*} (Koçu, 1967, s. 233) adı verilen sarığın uç kısmı yukarıdan aşağıya doğru sarkıtılmıştır (Resim 46, 47, 48).



Resim 46: Tüccar Hasan Ağa'nın Mahdumu Ahmed'e ait başlık. (Uğurluel, 2007, s. 37).



Resim 47: Emirzâde Hacı Salih Efendi'ye ait başlık. (Gümüşdağ, 2007, s. 143).



Resim 48: Hacı Abdullah Bin Ali'ye ait başlık. (Gümüşdağ, 2007, s. 139, 140).

Bu tip başlıkların dikkat çeken özelliği, içerdeki başlığın etrafına sarığın düzgün bir şekilde sarılmış olmasıdır.

İstanbul, Kastamonu, Trabzon, Giresun, Kuşadası, Manisa ve Ordu illerinde karşımıza çıkan bu başlıklarda meslek olarak keçeci ve imameci ifadeleri yer alırken; vasıf olarak ağa, seyyid, hacı ve efendi vasıfları kullanılmıştır

Bu tür başlıkların tespit edilebilenleri arasında en erken tarihli olanı 1826 tarihi ile İstanbul'da görülürken en geç tarihli olanı ise 1870 tarihi ile Trabzon'da görülmüştür.

Bu tür başlıkların bulunduğu yer, görüldüğü tarih, mezar sahibinin künyesi ve mezar taşına ulaşılan kaynaklar şöyledir:

Bulunduğu Yer	Tarihi	Kimlik	Yayın Künyesi
İstanbul	1241 /1826	Ahmed	Uğurluel, 2007, s.32
Kuşadası	1252/1837	Keçeci Hacı Mehmed	Ökçesiz, 2013, s.56
Giresun	1255/1839	Seyyid Ağa	İltar, Ankara 2005. s.45-44
Manisa	1265 /1849	Hâcî Hasan Efendi	Biçici, Ankara, 2004, s. 695-694.
Kastamonu	1267/1850	Hacı Salih Efendi	Gümüşdağ, 2007, s.143
Ordu	1269/1852	Seyyid İbrahim Ağa	Üstün, 2003,s. 99,149
İstanbul	1275 /1858	İmameci Hacı Abdullah Ağa	Uğurluel, 2007, s.53
Kastamonu	1287 /1870	Seyyid Muhammed Ağa	Uğraşkan, 2007, s.186,187
Trabzon	1287 /1870	Hacı Ahmed Ağa	Yüksel, 2000, C.V, s.107.

6 Tarikat şeyhlerinin ve sofuların başlarına sardıkları sarıkların, sarık kıvrımları arasından aşağı sarkıttıkları sarık ucuna verilen isim.

M. Tipi Sarıklı Başlıklar

Sarıklı mezar taşı başlıklarından, çapraz sarıklı mezar taşı da diyebileceğimiz bir başka grupta ise destar başlık üzerine yatay ya da çapraz sarılmış olup; bunları yine çapraz olarak kesen ve nispeten daha geniş bir sarık kullanılmıştır.

Halit Çal tarafından oval başlıklar altında incelenen bu tip başlıklar⁷, başa tam oturan, kalıpsız, takke türü bir başlığın etrafına ince şeritli bir sarığın sarılması ile hazırlanmıştır. Daha çok orta dereceli medreseliler ile son dönemde esnaf tarafından kullanılan bu tür başlıkların en bariz özelliği, sarığın başlık üzerine çapraz şekilde sarılması ve son burma dilimli tek bir sarığın alna gelecek şekilde sağ üst köşeden, sol alt köşeye doğru çapraz bir şerit oluşturmastır (Resim 49). Ancak destarın başlığı yatay olarak sardığı örneklerle de karşılaşılmıştır (Resim 50).

Bu tip başlıkların yuvarlak olanları olduğu gibi (Resim 49, 50, 51) fesi andıran şekilde olanları (Resim 52) da görülmüştür. Bazı örnekler de ise başlık üzerinde çapraz atılmış olan tek burma destar dilimi dışındaki tüm kısım sade ve düzdür. (Resim 53). Bu örnek türündeki başlıklara, Osmanlı kıyafetlerinin resmedildiği minyatürlerde de yer verilmiştir. Nitekim bir minyatürde bu başlık, yeniçeri odalarındaki en kıdemsiz erlerden biri olan, Karakullukçu olarak anılan ve odanın bütün hizmetlerini görmekle beraber şehirde inzibatı korumakla görevli Yeniçeri kulluklarında sırayla nöbet bekleyen ve en kıdemlisi olan bir Kara Kullukçu'nun başında görülür (Resim 54).



Resim 49: Seyyid Şeyh İbrahim Ağa'ya ait başlık. (İltar, 2005, s. 186, 187).



Resim 50: Görele Müftüsü İbrahim Hakkı Efendi'ye ait başlık. (İltar, 2005, s. 163, 164).



Resim 51: Kastamonu valisi Şeyh Mahmud Efendi'ye ait başlık



Resim 52: Şeyh Hüseyin Efendi'ye ait başlık. (Mermutlu & Öcelan, 2011, s. 265).



Resim 53: Hacı Hasan Ağa'ya ait başlık. (Uğurluel, 2007, s. 60).



Resim 54: Karakullukçu. (Mehmed, 1986, s. 218).

7 Çal, 2000, s.211.

Giresun, Gümüşhane, Ordu, Samsun, Rize, Trabzon, Kastamonu, Bursa, Bilecik, İstanbul, Manisa, Kuşadası, Kayseri, ve Yunanistan'da bölgelerinde görülen bu tür başlıkların yer aldığı mezar taşı kitabelerine meslek ya da uğraş alanı olarak, müftü, molla, imam, müderris, müfettiş, nakibul eşraf, kethüda, vali, savcı, zâkir başı, zahirecibaşı, müezzin, hatip, nakkaş, belediye meclis başkanı, sahaf ve esnaf ifadeleri görülmüştür. Lakap ya da vasıf olarak da hacı, seyyid, bey, hafız, kurra, şeyh, ağa, efendi ve eşraf ifadeleri görülmüştür.

Tespit edilebilenleri arasında en erken tarihli olanı 1792 tarihi ile Kastamonu'da görülürken; en geç tarihli olanı ise 1914 tarihi ile İstanbul'da görülmüştür.

Bu tür başlıkların bulunduğu yer, görüldüğü tarih, mezar sahibinin künyesi ve mezar taşına ulaşılan kaynaklar şöyledir:

Bulunduğu Yer	Tarihi	Kimlik	Yayın Künyesi
Kastamonu	1207 /1792	Zahirecibaşı Ocağında Zağarcı başı	Gümüşdağ, 2007, s.26,27..
Bursa	1214/1799	Mehmed Gazali, Alim, Müderris,	Mermutlu,2011, s. 181
Manisa	1214/1799	Hâcî Abdullah	Biçici, 2004, s. 596-595
Yunanistan	1226/1811	Müderris, Seyyid Hüseyin Zühdi Efendi	Yapar, 317 ,316 2007.
Ordu	1228/1813	Seyyid Salih ağa	Üstün, 2003,s.91,92,139
İstanbul	1230/1814	Müezzin Hafız Mehmed	Açıkgöz, 2007, s.202
Bursa	1239/1823	Naksibendiye'den Seyh, Seyyid Hacı Hafız Mehmed Emin Efendi	Çakar, 2007, s.223,224.
Samsun	1240/1825	Seyyid Muhammed	Nefes, s.43,95
Kastamonu	1244 /1828	Nakibü'l-Eşrâfı Seyyid Hacı Muhammed Emin Efendi	Uğraşkan, 2007, s. ,136 137.
İstanbul	1245 /1829	Monla Hüseyin	Açıkgöz, 2007, s.50.
Trabzon	1245/1829	Hafız Muhammed Efendi	Yüksel, 2000, C.IV, s.139.
Giresun	1246/1830	Hacı Hüseyin Ağa	İltar, 2005. s.164-163.
Rize İyidere	1247/1831	Hacı Cevahir Ağa	Koyuncu,2009, s.31.
İstanbul	1248 /1832	Esnaf Mecid Efendi	Berk, 2006, s.93.
Kastamonu	1250 /1834	Seyyid Muhammed Esad Ağa	Gümüşdağ, 2007, s.18,19
Trabzon	1252/1836	Trabzon Müftüsü Hasan Efendi	Yüksel, 2000, C.V, s.170.
Rize	1253/1837	Monla Yayup	Koyuncu,, 2009, s.56
Trabzon	1253/1837	Hafız Muhammed Efendi	Yüksel, 2000, C.IV, s.200.

Bodrum	1253/1837	Ahmed Ağa	Biçici, Ankara, 2012, s.1096 ,1078.
İstanbul	1256 /1840	Yağlakçı El-Hâc İsmail Efendi	Uğurluel, 2007, s.43
Giresun	1250/1840	Seyyid Eş-Şeyh İbrahim Ağa	İltar, 2005. s.187-186
Bursa	1527/1841	Mehmed Efendi, İmam	Mermutlu,2011, s. 424
Bursa	1258/1842	Müderriş Hacı Salih Efendi	Mermutlu, 2011, s. 533
Bursa	1260/1844	Hacı Mehmed Said, müftü,	Mermutlu, 2011, s. 467
İstanbul	1264 /1848	Dergâh zâkir başı Emin Efendi	
Bursa	1264 /1848	Seyyid Mehmed Salih Beğefendi	Çakar,2007, s.132,133
Bursa	1264 /1848	Seyyid Abdürrahim Rahmi Efendi , müderriş, Kite Nâibi	Mermutlu,2011, s. 461
Trabzon	1267/1851	Hattat Memiş Efendi	Yüksel, 2000, C.III, s.51
İstanbul	1270/1853	Kethüda Seyyid Ali Efendi	Açıkgöz, 2007, s.71
Kastamonu	1270 /1854	Müftü Arif Efendi	Çakar, 2007, s.48,49
Kastamonu	1280/1863	Yüzbası Hacı Mehmed Ağa	Yeni, 2013, s.602.
Samsun	1281 /1864	Müderriş, Müfettiş Ahmed Efendi	Nefes, s.56,99
Samsun	1283 /1866	SeyidMehmet Halim Efendi.	Nefes, s.58,99
Kuşadası	1283/1867	Hacı hazinedar Hüseyin Ağa	Ökçesiz, 2013, s.61
Manisa	1290/1873	Şeyhzâde Hâfız sâid Efendi.	Biçici, 2004, s. 699-698
Konya	1290/1873	Hafız İbrahim	Muşmal,Çetinaslan, s.291.
Bursa	1292/1875	Şeyh Seyyid Hafız Murad	Mermutlu,2011, s. 268
Kayseri	1293/1876	Müderrişin-i Kiramdan Hac Yakub Efendi	Topçu, 2009, s.151,171.
Bursa	1304/1886	Molla, Müezzîn Ahmed Raşid	Mermutlu,2011, s. 536
Bursa	1305 /1887	Seyyid Hafız Nasuh Efendi, Müderriş, Belediye Meclis Başkanı	Mermutlu,2011, s. 365
Bilecik	1305/1887	Savcı Bey	
Kastamonu	1306 /1888	Hâfız İbrâhîm Efendi	Uğraşkan, 2007, s. 126,127
Giresun	1307 /1891	Müftü İbrahim Hakkı Efendi	İltar, 2005. s.164-163.
Ordu	1313 /1895	Hacı Mehmet Ali Ağa	Üstün, , 2003,s.107,150
Gümüşhane	1322/1904	Müderis Süleyman Efendi	Yücel, 1997, s. 199.
Adana	1324/1907	Naib Mustafa Adil Efendi	Özkan, 64 ,38 ,2007
Kastamonu	1326/1908	Vali Şeyh Mahmud Efendi	
İstanbul	1333 /1914	Halvetiyye-i Duhânizâde Sahhaf Hacı Ahmed halim Efendi	Berk, 2006, s.67.

N Tipi Sarıklı Başlıklar

Sarıklı başlıklar arasına dâhil edebileceğimiz ve başlığı çevreleyen destarın kafes şeklinde sarılması nedeniyle kafesi başlıkta idiyebileceğimiz bir başka başlık türü de kafes destarlı kubbeli kalafat tac da denilen (Lequeur, 1997, s. 144) başlıklardır ki, bu başlıklar farklı biçim özelliklerine göre farklı gruplara ayrılmıştır. Genel olarak üst bürokrasiye ait bir başlık türü olup (Koyuncu, Güvelioğlu, & Gümüş, 2009, s. 18) daha çok divan ve sadaret kâtipleri, tevkîi, beylikçi, reisü'l-küttâb, defterdar, tersane ve darphane emini gibi hâcegân ünvanına sahip kimselerce⁸ ve müderris, hoca, defter emini gibi meslek sahiplerince giyilen (Çal, 2000, s. 207) bu tür başlıkların ortak özelliği kafes biçimde sarılmış olmalarıdır.

Bu başlık türünde etrafı destarla sarılan başlığın üst bölümü fark edilir derecede görünür. Başlığın yarıdan fazla bölümü aşağıdan yukarıya doğru ince dilimler halindeki destarlarla bir kafes şeklinde yanlara doğru taşkınca sarılmıştır.

Başlığı saran destar bazı örneklerde oldukça inceyken (Resim 55), bazı örneklerde biraz geniştir (Resim 56). Bir başka örneğinde, başlığın destar dışında kalan üst bölümü uzun çubuklar şeklinde düzenlenirken (Resim 55), bazılarında ise yüzey sade ve oval bir görünüme sahiptir. Başlığın bu üst bölümü alt kısmından ya daha geniştir, ya da alt bölümle aynı büyüklüktedir (Resim 57). Bir başka örneğinde ise destar dışındaki bu bölüm dilimler halindedir (Resim 56).

Osmanlı Kıyafet albümlerinin yer aldı minyatürlerden birinde başlık, Reisülküttap Reis efendi tarafından giyilmişken (Resim 58); diğerinde Kaptan Paşa'dan sonra gelen ve bugünkü donanma kumandanı yerine kullanılan, Kapudane bey tarafından giyilmiştir (Resim 59). Bir başka minyatürde ise başlık İstanbul kadısı ile birlikte çarşı pazarı kontrol etmekle görevli İstanbul Efendisi Muhzırı üzerinde görülür (Resim 60).



Resim 55: Dördüncü Bölük Gurabâ-i Yemin Ocağı Baş Haifesi Ahmet Efendi'ye ait başlık. (Arslan, 2007, s. 187, 188).



Resim 56: Müezzinzâde Abdullah Efendi'ye ait başlık. (Açıkgöz, 2007, s. 18).



Resim 57: Divan-ı Muaddelet-i Erkândan Mehmet Muhyittin Bey'e ait başlık. (Arslan, 2007, s. 135, 137).



Resim 58: Reisülküttab.
(Mehmed, 1986, s. 65, 68).



Resim 59: Donanma Kumanandanı Kapudane Bey.
(Mehmed, 1986, s. 65, 68).



Resim 60: İstanbul Efendisi Muhzırı.
(Mehmed, 1986, s. 191).

Edirne ve İstanbul'da görülen bu tür başlıklarda meslek olarak, silahtar ocağı çalışanı, tersane emini, kethüda ve Hâcegân-ı Divan üyesi ifadelerine yer verilmişken; lakap ya da unvan olarak efendi, hacı, bey, çavuş ifadeleri kullanılmıştır

En erken tarihli olanına 1717 ile İstanbul'da ve en geç tarihli olanına 1808 ile Edirne'de rastlanılan bu tür başlıkların bulunduğu yer, görüldüğü tarih, mezar sahibinin künyesi ve mezar taşına ulaşılan kaynaklar şöyledir:

Bulunduğu Yer	Tarihi	Kimlik	Yayın Künyesi
İstanbul	1130/1717	Abdullah Efendi	Açıkgöz, 2007, s.18
İstanbul	1147/1734	Silahtar Ocağı'nda Gülşen Mustafa Çavuş Ağa	Berk, 2006, s.97.
Edirne	1186/1772	Yemin ocağı Bas halifesi Ahmed Efendi	Arslan, 2007, s.,187 188
İstanbul	1189/1775	Tersâne Emîni Hacı Yusuf Efendi	Berk, 2006, s.115.
İstanbul	1191 /1777	Silahtar Ocağı Kethudâsı Osman Çavuş	Berk, 2006, s.112.
İstanbul	1119/1784	Hâcegan-ı Divan'dan Arifi Huseyin Efendi	Gül, 2009, s.33.
Edirne	1216/1808	Hâcegan-ı Divan-ı muadevlet erkandan Mehmed Muhyiddin Bey	Arslan,, 2007, s.,135 137

Sonuç ve Değerlendirme

Çalışmasını yaptığımız Osmanlı dönemi mezar taşı başlıklarından ulaşabildiğimiz örnekler, tip, tarih, bulundukları yer, kimlik, meslek ve kullanılan lakap gibi yönlerden değerlendirilmeye çalışılmıştır. Birbirinden farklı bölgelerde bulunmalarına rağmen, Osmanlı dönemi bu

mezar taşı başlıkları, dönemsel olarak tipoloji bakımından küçük ayrıntılar dışında genel hatlarıyla benzerlik gösterirler

Osmanlı mezar taşlarında kullanılan başlıklar, ölen kişinin sahip olduğu meslek ya da statüyü belirlemeleri yönüyle önemlidirler. Zira kişilerin hayattayken sahip oldukları statülerine göre kullandıkları serpuşlar, zamanla mezar taşlarına da uygulanmıştır. Dolayısıyla mezar taşına işlenen başlık, sahip olunan statüye göre değişmektedir.

Farklı dönemlerde araştırma konusu olan ve günümüzde üzerindeki çalışmaların artarak devam ettiği mezar taşlarının Türk sanatı içinde ayrı bir önemi vardır. Günümüzde yurdumuzun birçok yerinde hala incelenmeyi bekleyen pek çok mezar taşı mevcuttur. Çalışmamızda incelemeye çalıştığımız mezar taşları bunlarla sınırlı olmayıp; ulaşamadığımız daha pek çok mezar taşı vardır. Şu var ki, belirli başlık türü ve bazı örnekler dışında, mezar taşlarında meslek ya da bir toplumsal sınıfa ait olduğunu belirten bilgiler bulunsa da, her bir mesleğe göre ayrı bir başlığın var olduğunu söylemek güçtür. Nitekim karşılaştığımız mezar taşı örneklerinde, mezar taşı üzerinde kimliği belirtilen kişi ile mezar taşında kullanılan başlığın birebir örtüşmediği örnekleri görmek mümkündür. Örneklerden de elde edilen bilgiler ışığında daha çok ulema sınıflarınca kullanılmış olan zengin formlarıyla sarıklı başlıklar, bunların yanı sıra devletin üst düzey kesimleri, toplumun üst sınıfları ve değişik mesleklerden gruplarca da kullanılmıştır

Osmanlı dönemine ait ulaşabildiğimiz sarıklı mezar taşı başlıklarından en erken tarihli olanı Bursa'daki 1498/1903 tarihli K tipi sarıklı başlığın bulunduğu Hacı Mehmed'e ait mezar taşı başlığıdır. En geç tarihli olanı ise Yunanistan'daki 1923/1341 tarihli K tipi sarıklı başlığın bulunduğu Ahmed Tahtabaşı'na ait mezar taşı başlığıdır. Çalışma neticesinde ulaşabildiğimiz ve genel olarak 15. yüzyıl ile 20. yüz yıllar arasında görülen sarıklı mezar taşı başlıklarının daha çok İstanbul, Bursa ve Edirne olmak üzere Marmara; Rize, Ordu, Giresun, Kastamonu, Samsun olmak üzere Karadeniz; İzmir, Denizli, Manisa, Kuşadası olmak üzere Ege bölgelerinde yoğunlaştığı görülmüştür. M tipi sarıklı başlıkları oluşturan Çapraz sarıklı Mezar taşlarının görüldüğü bazı örnekler ise Sivas, Konya ve Kayseri olmak üzere İç Anadolu Bölgesi'nde görülmüştür.

Kaynakça

- Açıkgöz, Y. (2007). *Anadoluhisarı Osmanlı Dönemi Mezar Taşları Kitabelerinin Dil İncelemesi (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Türk Dili Bilim Dalı.
- Arseven, C. E. (1983). *Sanat Ansiklopedisi* (Cilt III). İstanbul.
- Arslan, A. (2007). *Edirne Üç şerefeli Camii Hazinesi Mezar Taşları, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı.
- Atıl, E. (1999). *Levni and the Surname The Story of an Eighteenth Century Ottoman Festival*. İstanbul.
- Aylar, M. (2012). *Orhangazi İlçesinde ve Köylerinde Osmanlı Döneminden Kalma Mezar Taşları*(Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Balıkesir, Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Balıkesir.

- Barışta, H. Ö.(1992). "Eyüp Sultan Mezarlığında Bazı Çocuk Mezar Taşları"İ. Eyüp Sultan Sempozyumu, İstanbul.
- Berk, S. (2006). *Zamanı Aşan Taşlar (Zeytin Burnu'nun Tarihi Mezar Taşları)*. İstanbul.
- Biçici, H. K. (2013). *Muğla Ortakent'te Bulunan Osmanlı Dönemi Süslemeli Mezar Taşları-II (Ottoman Period Decorated Graves-tones Of Mugla Ortakent-II)*, *The Journal of Academic Social Science Studies International Journal of Social Science Volume 6 Issue 2*, p. (s.1373-1436).
- Bulut, F. (2010). *İzmir-Urfa Merkezdeki Cami Hazirelerinde Bulunan Osmanlı Dönemi Mezar Taşları*, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, T.C. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Ankara.
- Çağman., F. vd. (1936). *The Sultan's Potrait, Picturing the House Of Osman*. tz.
- Çakar, G. (2007). *Bursa Emir Sultan Mezarlığı'ndaki 18.ve19. Yüzyıl Mezar Taşları*, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Ankara.
- Çal, H. (2000). İstanbul Eyüpteki Erkek Mezar Taşlarında Başlıklar, Tarih Kültür ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu III., İstanbul.
- Dağlıoğlu, H.T. (1936). *Edirne Mezarları*, İstanbul.
- Daşdemir, S.(2001). *İstanbul Selimiye Cami Haziresi(Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)*. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Sanatı Anabilim Dalı, İstanbul.
- Duran, T. (1998). *Minyatür ve Gravürlerle Osmanlı İmparatorluğu (The Ottoman Empire in Miniatures And Engravings)*, İstanbul. İstanbul.
- Grassi, V. (1996).Trieste'deki "Osmanlı" Mezarlığı, Cimenteries Et Traditions Funeraires Dans Le Monde İslamique, *İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri II*, Atatürk Kültür ve Tarih Yüksek Kurumu, XXVI. Dizi-S.6, Ankara.
- Gül, S. (2009). *Kadıköy Taşköprü Caddesi Mezarlığı (Batı Yönündeki 18. Yüzyıl Mezar Taşlarının Sanat Tarihi Açısından Değerlendirilmesi)*(Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Sanatı Anabilim Dalı. İstanbul.
- Gülgen, H.(2006). *Osmanlı Mezar Taşlarının Bursa ve Civarındaki İlk Örnekleri*(Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı Türk İslam Sanatları Tarihi Bilim Dalı, Bursa.
- Gümüşdağ, G. (2007). *Kastamonu Şehri, Nasrullah Camisi, Yılanlı Camisi, Yakup Ağa Camisi, Ahmet Dede Camisi Hazirelerindeki Mezar Taşları*, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat tarihi Anabilim Dalı, Ankara.
- Gürlevik, S. (2008). *Sivas Mezar Kitabeleri Üzerine Bir İnceleme (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*.Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin Tarih Anabilim Dalı Yeniçağ Tarihi Bilim Dalı, Sivas.
- İltar, G. (2005). *Girasun İli Sahili Şeridindeki Mezar Taşları (Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi)*. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Ankara.
- Koçu, R. E. (1967). *Türk Giyim Kuşam ve Süsleme Sözlüğü*. Ankara.
- Koyuncu, R., Güvelioğlu, İ. G., & Gümüş, N. (2009). *Rize İyî Dere İlçesi Tarihi Mezar Kitabeleri*. İstanbul.
- Lequeur, H. (1997). *LHüve'l-Baki: İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları, (S. Dilidüzgün, Çev.)*. İstanbul.
- Mehmed, F. (1986). *Osmanlı Kıyafetleri Fenerci Mehmed Albümü (Ottoman Cosume Book Fenerci Mehmed)*. İstanbul.
- Mermutlu, B. , Öcalan, H.B. (2001).*Tarihi Bursa Mezar Taşları-1*, Bursa Hazireleri, Bursa. Miller, W. (2011). *The Costume Of Turkey, Illustrated By A Seies Of Engravings With Descriptions In English And French, London, 1802- Osmanklı Kostümleri (Costume of Turkey)*, *Ostavian Dalvimart, Osmanlı Kıyafetleri, Türkçe, İngilizce ve Fransızca İzahlı Altmış Gravür. (A. Berktaş, Çev./Turkish Translation)*.
- Musmal, H., Çetinaslan,M. (2014). *Konya İli Beyşehir İlçesi Doğanbey Kasabası Mezar Taşları (Tombstones Of Doğanbey Town İn Beyşehir District Of Konya)*, *Journal Of History Studies, JHS H i s t o r y s t u d i e s*, Volume 6, Issue 3 April 2014, P. 253-294.
- Nefes, E. (2002). *Samsun Yöresinde Bulunan Mezar Taşları*(Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk İslam Sanatları Anabilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Samsun.
- Oğuz, D., Egin, V. (2011). *Denizli/Tavas Kızılcaölük Küyü Mezar Taşları*(Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).Pamukkale Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, Denizli.
- Ökçesiz, M. (2013). *Kuşadası Adalızâde Osmanlı Mezar Taşları*, İstanbul.
- Özkan, S. (2007). *Geç Dönem Osmanlı Adana Mezar Taşları (18-20. yy.)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya.
- Sezer, B. (2008). Ödemiş Sungurlu Mezarlığındaki Eski Yazılı Mezar Taşları, *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, Erzurum.

- Sürün, M. (2006). *İstanbul Seyh Vefâ Cami Haziresi (Mezar Taşları Tipolojisi Üzerine Bir Deneme)*(Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Sanatı Ana Bilim Dalı Türk Sanatı Bilim Dalı, İstanbul.
- Pektaş, K. (2006, Eylül 01-03). Çal ve Çevresindeki Türk Dönemi Eserleri Üzerine Bir Araştırma. 21. yy'la GİRERKEN GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE Çal Yöresi, Balkan, Çal, Bekilli (01-03 Eylül 2006 Çal Sempozyumu Bildirileri). Denizli.
- Renda, G. (1999). *Padişah Portreleri, Mevlana Müzesi Albümü*. Konya.
- Topçu, S. M. (2009).Talas İlçe Mezarlığında (Cemil Baba Mezarlığı) Yer Alan Bezemeli Mezar Taşları, *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Yıl: 2 Sayı: 3.*, Adıyaman.
- Uğurluel, T. (2007).*İstanbul Tahtakale'de Yavaşca Şahin Haziresi*(Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).Marmara ÜniversitesiTürkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Sanatı Ana Bilim Dalı, İstanbul.
- Uğraşkan, E. (2007). *Kastamonu Ferhat Paşa Ve Atabey Gazi Camileri'nin Hazirelerindeki Mezar Taşları*(Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve San'atları Ana Bilim Dalı, Türk-İslam San'atları Bilim Dalı, Konya.
- Ülker, N. (1985). "İzmir-Pınarbaşı Mezar Kitabeleri (XVIII. ve XIX. Yüzyıl) I", *II. Araştırma Sonuçları Toplantısı*, İzmir.
- Ülker, Necmi. (2007). İzmir-Agora Ören yerindeki Osmanlı Dönemi Mezar Kitabelerinden Örnekler, *Tarih İncelemeleri Dergisi, Cilt/Volume XXII, Sayı/Number 2*,(s.195-218).
- Üstün, K. (2003). *Ordu Yöresi Osmanlı Dönemi Mezar Taşları: Perşembe Örneği*(Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Ankara.
- Yapar, B. (2007). *Yunanistan'daki Türk Eserlerinde Kitabeler (Dedeoğaç, Dimetoka, İskeçe, Gümüşlince, Selânik, Kavala, Yenice-Karasu)*(Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Geleneksel Türk Sanatları Anasanat Dalı Eski Yazı Programı, İstanbul.
- Yeni, Ö. (2013). Kastamonu Honsalar Camii Haziresi'nde Bulunan Mezar Taşları (Gravestones On Kastamonu Honsalar Mosque), *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi (The Journal of International Social Research), Cilt: 6 Sayı: 25 Volume: 6 Issue: 25*, (ss.594-611).
- Yüksel, M. (2000). *Trabzon'da Türk-İslam Eserleri ve Kitabeleri (C.I-V)*, Trabzon
- Zeki, M. (1983). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (Cilt III). İstanbul.
- Zeybek, R. (2001), *Denizli Kabristanlığında XVIII. ve XIX. Yüzyıldan Kalma Mezar Taşlarının Tahlili* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Isparta.

Çingenelerin Sinemadaki Temsili

Şükran Karaş*

Öz: Homojen olmayan toplumlarda farklı kültürler, onların örf ve adetleri, yaşam tarzları, evlilik törenleri, olaylara bakış açıları o topluluğun bireyi olmayan kişilerce merak unsuru olmuştur. Farklı olana duyulan bu merak, senarist ve yönetmenlerin ilgisini çekmekte ve çok renkli gördükleri Roman/Çingene kültürüne eğilmesine, onların yaşamlarından ilginç buldukları kesitleri izleyici ile buluşturmasına vesile olmuştur. Bu makalenin amacı; Türk sinemasında yer alan 1950-2012 tarihleri arasında çekilen 44 filmdeki 'Çingene' temsiliğini incelemektir. Bu amaç doğrultusunda, Çingenelerin hayatı ile ilgili çekilen bazı filmlerdeki karakterler incelenmiş ve çözümlemesi yapılmıştır. Sonuç bölümünde "Türk sinemasında Çingene kahramanların, tiplene olmanın ötesine geçip karakter olabilmişler midir?" sorusuna yanıt aranmıştır. Makalede sırası ile Çingene adı, "kimlik ve öteki" kavramları irdelendikten sonra temsil kavramı, son olarak da Çingenelerin Türk sinemasındaki temsilleri üzerinde durulmuştur. Çalışmada, 'Çingene' etnik bir topluluğun adı olarak ele alınmış, ona yüklenen olumsuz anlamlardan bağımsız olarak tarihsel süreci göz önünde tutularak kullanılmıştır. Değerlendirme sonucunda, Türk sinemasında Çingene kahramanlarının iç dünyalarına yer verilmediği; falcı, hırsız, büyücü, bir müzik aleti çalan, şarkı söyleyip dans eden kadınlar, argo ve küfürlü konuşan kişi stereotiplerleriyle sunulduğu belirlenmiştir. Bu nedenle sinemada sunulan Çingene kahramanlar, genellikle 'tip'tirler ve karakter olma özelliği taşımazlar.

Anahtar Kelimeler: Çingene, Roman, Etnik Kimlik, Karakter, Sinema, Tiplene

Giriş

Sinema, kültürleri kaynaştıran, toplumsal hafızayı oluşturan, hayatımızda hiç görmediğimiz olaylar ve tanımadığımız insanlarla tanıştıran, aynı zamanda karakterlerle özdeşleştiren bir sanat dalıdır. Bu özellikleri nedeniyle sinema, topluma verilmek istenen duygu, düşünce ve davranış şekillerinin en iyi taşındığı ve yansıtıldığı bir araçtır. Sinemanın toplumsal hayata dair nüansları ve bilinmeyenleri gözler önüne sermek, toplumsal gerçekleri inşa etmek gibi bir işlevi vardır. Bu yönüyle sinema bir nevi görsel tarih gibidir. "Sinema yönlendirerek, yansıtarak, duygu ve düşünceleri boyutlandırıp, zenginleştirerek toplumun "bakış açısı"na katkıda bulunmakta, ayrıca üzerinde çok az şey bilinen konular hakkında da ortak bir görüşün oluşmasına yardım etmektedir" (Güçhan, 1992, s. 5).

* İstanbul Bilgi Üniversitesi, İletişim Bilimleri Bölümü, Doktora Programı, karas.sukran@gmail.com

Geçmişe dair toplumsal bir hafızanın oluşmasında etkin olan sinema, farklı kültürlerin temsillerini sunmada da rol oynar. Sinema bizi içinde bulunduğumuz küçük odadan çıkarıp, hiç bilmediğimiz, görmediğimiz, duymadığımız bir dünyaya yolculuğa çıkarır. Bu yolculukta bilmediğimiz bir evin odalarında, bir şehrin sokaklarında, hiç tanımadığımız kişilerle tanışır ve onların kültürlerine dair zihnimizde bellek oluştururuz. Bu bakımdan filmler, kültür içinde ve kültürler arasında bilgi taşıma açısından büyük öneme sahiptir. Balazs’a göre; “Film gerçekliğin değil, insanlaşmış doğanın görüntüsüdür. Bir arka plan ögesi olarak filmde yer alan görüntüler de kültürel örüntünün parçalarıdır. Gördüğümüz şeyler doğal değil, kültürelidir” (aktaran Bükler, 1989, s. 16).

Yönetmen veya senaristler, gerçekliği dil aracılığıyla yeni bir kültür olarak üretirler. Sinemada seyirciye sunulan temsiller bir kültüre ait olduğu müddetçe politik anlam taşırlar. Türk sinemasında 1980’den önce çekilen Çingene filmlerinde, Çingene karakterler bir tip olarak seyircinin karşısına çıkarılmıştır. Bu durum 1980 sonrası filmlerde de varlığını sürdürmüş, Yeşilçam Sinemasının melodram oluşturma geleneği Çingenelerin sinemadaki temsilleri için varlığını devam ettirmiştir. Türkiye sineması günümüzde ivme kazanmış olsa da “ötekileştirilenlerin” sinema seyircisine sunulması hâlâ birçok filmde devam etmektedir.

Diğer tüm azınlıklar, etnik gruplar ve LGBT-İ’ler gibi Türkiye’de Çingeneler de kimliklerinden dolayı “öteki” olmaktan kurtulamamıştır.

Çingeneler

Ben Bir Çingeneyim. Daha yoksulduk. Daha özgürdük. Ama insandık. Tıpkı onlar gibi. Onlar bunun farkında değildi. Bizimle çalışmak, bizimle yaşamak, bizimle konuşmak istemediler. Biz yarattığımız göz nuru zanaatlerle onlara bir yaşam bahşederken onlar şehirlerinin unutulmuş köşelerine attılar bizi. Yoksulluk bitmeyen bir lanet gibi üstümüze çüktü. Çok acılar çektik (<http://cingeneyiz.blogspot.com.tr/p/ben-bir-cingeneyim.htm>).

Yukarıdaki ifade de görüleceği gibi Çingeneliğe yüklenen pejoratif anlamlara rağmen, bu topluluğun kendini Çingene olarak tanımladıklarını görürüz. Onlar Çingenelik adından ziyade bu ada yüklenen olumsuz anlamlardan rahatsız olduklarını belirtmektedirler. Eğer bir yüzleşme yapılacaksa, Çingenelik adını görmezden gelmek yerine bu ada yüklenen olumsuz anlamlara karşı çıkmak doğru olacaktır.

Birçok ülkede yaşayan Çingeneler geniş bir coğrafyaya dağılmışlardır. Bununla birlikte Çingeneler bulundukları her coğrafyada, her toplumda farklı isimler almışlardır.

Çingeneler gittikleri yerlere göre isimler aldığı gibi kendileri de birbirlerine değişik adlar takmışlardır. Batı Anadolu’da yaşayanlar kendilerini çokça ‘Roman’ olarak adlandıırken, kendilerine Çingane, Manuş, Poşa, Beyzade, Elekçi gibi isimler takılmıştır. İstanbul çevresinde Kıpti, Pırpır, Karaoğlu, Todı, Mango gibi isimler alan Çingeneler Güney Anadolu’da kendilerine ‘Mırtıp’ dedikleri halde Karaçi veya Çingan, Doğu ve Kuzey Anadolu’da ise ‘Poşa’ ismini uygun gördükleri halde bu kez de ‘Çingen’ olarak anılmaktadırlar (Duygulu, 2006, s. 19).

Göçebe bir hayat süren halkın kendisi dahi ortak bir ad üzerinde anlaşmaya varamamıştır. Son yıllarda “Çingene mi? Roman mı?” tartışmasından yola çıkarak iki Çingene/ Roman düşününün düşüncelerine bakmakta yarar var:

Ben Çingene miyim aslında biraz zor bir soru? Şöyle zor bir soru; çünkü Çingene mi? Roman mı diye belki de hani Romanların da aralarında en çok tartışıp konuştukları konu budur. Aslında kelime olarak aynı ama şöyle bir şey var: Romanca bilen arkadaşlarımız dili bilen arkadaşlarımız bizim kendi dilimizin içerisinde Çingene diye bir kavram olmadığını söylüyorlar. Romanca diye bir dil var. Ben bilmiyorum sonuçta büyüklerimizden öğrenmedik biz ama. Bununla ilgili Avrupa'daki bütün Roman dernekleri ile İstanbul'da 2005 yılında uluslararası bir sempozyum yaptık. Yurt dışından ve yurt içinden gelen Roman dernekleri vardı ve hepsinin yöneticileri kendilerinin Çingene olmadıklarını bunu dışarıdan insanlar tarafından onlara konulan bir isim olduğunu belirttiler. Bununla ilgili deklarasyon yayınlandı o gün. Yani o yüzden de şimdi Çingene'yim dersem bu sefer de bana doğru gelmiyor, çünkü şöyle Türkçe'nin içinde Türk diye bir kavram olmaması gibi bir durum olabilir mi? O zaman da Romanca'da da Çingene diye bir kavram yoksa bunu söylemek de çok akıllıca gelmiyor bana (Aytav, 2011, s. 199-200).

Aytav, bu konuya bir sempozyumda alınan kararları sebep göstererek kendilerine Çingene denilmesini istememektedir. Mustafa Aksu (2003) ise; “...Bazı Çingene kardeşlerimiz son yıllarda “Çingene” ismi yerine Roman ismini kullanıyorlar. Bunun sosyolojik ve psikolojik nedenlerini biliyorum. İsteyen Çingeneyim desin isteyen Romanım desin; farketmez. Ben Çingeneyim” (s. 127).

Türkiye'deki Çingene ve Roman ismi üzerine yapılan birçok araştırmada da araştırmacılar bir sonuca varamamıştır. Çingenelerin bir kısmı kendilerine Çingene diğer kısmı ise Roman denmesi gerektiğini belirtmektedirler. Çingene adının kökeni 2003'e kadar TDK sözlüğünde şu şekilde ifade edilmiştir: “1) Genellikle argo konuşan, falcılık yapan, yaban otları satan, kimi kez de çalgıcılık yapan, seyrek görülen bir tip, 2) Kötü kılıklı, esmer kadın tipi” (<http://www.tdk.gov.tr>).

Hakaret maksatlı kullanılan Çingene kelimesinden dolayı kendilerine Roman denilmesini istemişler, böylece bu kavrama yüklenen olumsuz anlamdan kurtulunabileceğini düşünmüşlerdir. Fakat bu yöntem insanların ön yargılarını yıkmaktan çok o kavramı yok saymaya götüren bir yöntemdir. Kavramları yok saymaktansa ona yüklenen olumsuz anlamları yok ederek toplumda oluşan kalıplaşmış olumsuz düşüncelerin önüne geçilebilir.

Bütün tartışmalar doğrultusunda bu ad üzerinde kesin bir yargıya varmak oldukça güç görünse de Çingene adının Osmanlı kayıtlarında 'Liva-ı Çingane' olarak geçmesi bu ismin çok eski tarihlere dayandığını göstermektedir. Bu doğrultuda, çalışmamızda Çingene adı kullanılarak, tarihsel ve kültürel bağlam korunmaya çalışılmıştır. Ayrıca, bu kelimeye yüklenen kötü anlamların önüne geçmek gerektiği düşüncesiyle Roman kavramı yerine Çingene kavramının kullanılmasına karar verilmiştir.

Kimlik Kavramı

Kimlik, toplumdaki yerini belirlemeye çalışan bireyin, kendini tanıma, tanımlama ve ait olduğu yeri bulma arayışıdır. Hortaçsu (2007, s. 11), insanın hayatı boyunca iki sorunun yanıtını aradığını söyler: Bu sorulardan bir tanesi insanın niteliksel özelliklerine dair iken diğeri biraz daha ontolojiktir. Sorulardan ilki: “Ben nasıl bir insanım?” diğeri “Ben Kimim?”dir. Böylece benlik ve kimliğe dair, birbirine çok benzeyen ama aslında çok temel farklılıklar taşıyan iki kavrama işaret eder. Bu kavramlardan birincisi olan “benlik” bireyleri birbirlerinden ayıran, onları sahip olduğu niteliklere göre tanımlayan bir kavram iken, “Kimlik” bireyi toplumda belli bir toplumsal statüye yerleştiren bir kavram olarak tanımlanır.

Bireyin benliği değişen ortam ve zamana bağlı olarak farklı kişilerce, farklı bir şekilde tanımlanabilir. Hortaçsu’ya göre birey birden fazla kimliğe sahip olabilir. Yazar aynı zamanda kimlik ve benlik kavramlarının durağan olmadığını, aksine dinamik bir hâlde bulunduğunu da ifade eder. Bu dinamik kavram, doğduğu andan itibaren bir çocuğa verilen isim ile kendini gösterir. İsmiendirilen çocuk, içine doğduğu toplumun bir ferdi ve o toplumda varolan toplumsal yapının bir parçası olmuştur. Bu toplumsal yapı içinde kişilerin sahip oldukları kimlikler önemlidir. Toplumsal kimliğe ilişkin çalışmalarda bulunan araştırmacılardan Özdemir (2002)’e göre; toplumsal kimlik kişinin ait olduğu toplumun değer yargılarına, sanatına, diline, toplumun bilincini, dokusunu yansıtan, değişmez kurallarına, kültürüne karşı geliştirdiği bir aidiyet bilinci olarak ifade eder (s. 108). Bir topluluğa ait olan birey, kendini güvende hissederek o topluluğun özelliklerini, değer yargılarını ve kurallarını sahiplenir. Altunoğlu (2009), insanın eylem, tecrübe ve ilişkilerinden koparıldığında, ne benliğin ne de kimliğin varlığından bahsedilemeyeceğini, kimliğin insanın adresi olduğunu ifade eder. İnsanların çoğu varoluşlarını çok boyutlu olan kimlik üzerinden açıklar (s. 1).

Homojen olmayan toplumlarda birçok kimlikle karşılaşılır. Bu anlamda Türkiye’de birçok etnik ve “marjinal” kimliklere sahip bireylerden oluştuğu için homojen değildir. Cumhuriyetin kuruluş aşamasında azınlık hakları, Müslüman olmayan ulusal gruplar için güvence altına alınmış ve uygulanmış olmakla birlikte, Müslüman olduğu varsayılan etnik gruplardan Çin-geneler “Türk” olarak kabul edilmiş ve azınlıklara tanınan haklardan mahrum edilmişlerdir. Türkiye’de barınan çok çeşitli etnik grupların geleceği hiçbir antlaşmaya konu olmamış ve onların kendi kültürlerini koruma ve geliştirme hakkı ellerinden alınmıştır.

Kurtuluş Savaşı’ndan sonra Anadolu’da kalan Rumlar Yunanistan’daki Müslümanlarla mübadeleye tabii tutuldular. Bu, binlerce aile için vatan bildikleri topraklardan sürülmek anlamına geliyordu. Lozan Antlaşması’na göre Türkiye Cumhuriyeti toprakları üzerinde yaşamayı sürdüren Hristiyanlarla Yahudilerin hakları korunmuş olsa da gayri müslimler dolaylı veya dolaysız yollardan göçe zorlanmışlardır. Yalnızca gayri müslimler değil, “farklı” görülen diğer gruplar (örneğin Kürtler, Aleviler, Sebataycılar) da dışlanma korkusuyla, kimliklerini kamusal alanda gizleme ihtiyacı duymuşlardır. Bu bağlamda, Türkiye Cumhuriyeti tarihinin, kimlik açısından bir sessizleştirme, gizleme, takiye ve asimilasyon tarihi olduğunu söylemek mümkündür (Neyzi, 2004, s. 8-9).

Diğer Müslüman etnik gruplara benzer bir şekilde Çingenelerin de azınlık olarak kabul edilmemesi, statülerinin herhangi bir yasayla güvence altına alınmaması onları olumsuz yönde etkilemiştir. Sönmez (2015), bu konuda baskı ve ötekileştirmenin bir toplumda baskın olması ve toplum tarafından bunun normal görülmesi durumunda o toplumda acılarla örülmüş bir geçmişin varlığından bahseder (s. 25). Çingene Türkiye’de bir Türk olarak yaşayabilirler fakat kendi kimliğini sahiplenerek yani bir Çingene olarak yaşadığında sorunlarla karşılaşır. Bu durum diğer etnik gruplar için de geçerlidir.

Öteki

Emin Alper’in yönetmenliği ve senaristliğini yaptığı *Tepenin Ardı* adlı filmi, bir dağ yamacındaki köye yerleşen Faik’in kendi ötekisini oluşturması ile ilgilidir. Faik, babadan kalma toprakları ekip biçmek için bir aile ile anlaşılmış ve bu kasabaya yerleşmiştir. Hikaye Faik’in oğlu ve torunlarının onu ziyarete gelmesiyle başlar. Faik, torunları ve oğlunun bu ziyaretinden dolayı onlara bir ziyafet vermek ister. Fakat vermek istediği ziyafeti, sürülerini otlatmak için toprağına giren Yörüklerden alıkoyduğu kuzuyu keserek yapar. Faik böylece Yörüklerle kendisi arasında bir savaş başlatmış olur. Film boyunca Yörükleri hiç görmememize rağmen Faik’in, ‘onlar’, ‘tepenin ardındakiler’ demesi ile kendi ötekisini nasıl yarattığını görürüz.

Toprağın Çocukları (2012) filminde Karika (Müge Boz) ve Melek (Suzan Kardeş) çengide yaşarken, yerli halk köyün çok dışında yaşadığını anladığımız Çingenelerin sızma taşıdığı iddiasıyla çengilerine baskın yapar. Köylü erkekler Çingeneleri kadın, erkek, yaşlı, genç demeden öldürür. Bütün bunlar olup biterken elini arkaya bağlamış, eğlenceli bir film izler gibi olaylara seyirci bir asker vardır. Asker büyük bir keyifle çocukluğunu öldürüldüğünü izlerken Cevher (Ufuk Bayraktar), Karika ve ninesini çıldırmış olan bu grubun elinden kurtarır ve onları okula (köy enstitüsü) yerleştirir. Filmin asıl anlatmak istediği köy enstitülerinin eğitim kalitesi ve bu okulların bilgili, vatana hayırlı evlatlar yetiştirmesi olsa da Çingenelerin nasıl kıyımdan geçirildiklerini göstermesi açısından önemlidir. Türkdoğan (2013), bu konuda bir toplumda var olan etnik gruba ait bireylerin başka bir grup tarafından baskıya, şiddete maruz kalarak dışlanmasına, ötekileştirilmesine ve bu durumun onların, kendilerini kabul etmemelerine yolaçabileceğini vurgulamıştır (s. 41). Söz konusu filmde köy halkının uydurduğu hurafelerle öldürülmüş Çingene, aslında Türkiye’de ötekilerin tarihini göstermesi açısından önemlidir. Ötekiler bu toplum tarafından dışlanmış, ezilmiş, hakları ellerinden alınmış, asimilasyona maruz kalmışlardır. Toplumlar çoğunlukla kendi gibi olmayı, kendine benzemeyeni ötekileştirir. Öteki kavramı dolayısıyla negatif bir anlam ve bir ön yargı fikrini de beraberinde getirir. Öteki dışlananlardır, çoğunluk tarafından kabul görmeyen, azınlıkta olanlardır. Ünür (2013), toplumsal bağlamda bağlayıcı kurallara, yerleşmiş ilkelere ve toplumun değer yargılarına uymayan grupların tecrit edilerek etiketlendiğini belirtir (s. 258). Ötekilerin en temel özelliklerinin aynı olmasıyla homojenlik gösterdiğini belirten Ünür, öteki tanımı kapsamına girenlerin artık bireysel olarak tanımlanmadığını, topluluğa ait özelliklerle tanımlanmaya başlandığını vurgular. Bir grubun değer sistemi veya ait oldukları özelliklerle tanımlanıp stereotipleştirilen bireyler, ayrımcılığa maruz kalırlar.

Türk Sinemasında Çingenelerin Temsili

“Temsil hem başkasının adına konuşmak hem de başkasına vekalet etmektir” (Chambers, 2014, s. 41). Eski çağlardan beri Çingeneler, giyim tarzları, davranış biçimleri, meslekleri, müzikleri, dil ve kültürleriyle diğer toplumlardan farklı bir yaşam sürmüşlerdir. Bu farklılık birçok yönetmenin ve senaristin dikkatini çekmiş ve eserlerinde Çingenelere yer vermişlerdir. Türkiye’de çekilen, Çingeneleri konu edinen ya da Çingene rolünün bulunduğu filmlerin tümü, Çingene olmayan yönetmenler tarafından çekilmiştir. Bundandır ki, Çingeneler tarafından çekilmeyen filmler, hem Çingenelerin doğru temsil edilmesi hem de seyircinin algısı açısından kusurlu ve eksik bir taraf barındırmaktadır. Bu filmler beraberinde bazı tehlikeleri de getirmektedir. Nurdan Gürbilek modern edebiyatta duygu aktarımının ölçülü biçimde yapılması gerektiğini, böyle yapılmadığı durumlarda kullanılan abartı sözcüklerinin çok fazla göze battığını ifade etmiştir.

Zavallılığa acındırmaya yatkın bir edebiyatın sayısız örneği var. Yazar ya mesafeli bir tavırla ele alacak bunları; acıyı olgudan, zavallılığı kavramdan ibaret bırakacak; kimseyi tam inandırmayacak can evinden vurmayacak okurunu. Ya da tutunamayanların öyküsünü anlatırken yoğun duygudan yola çıkacak o zaman da acısını anlattığı insanları gülünç duruma düşürecek (Gürbilek, 2008, s. 52).

Edebiyatta olduğu gibi sinemada da anlatının abartılı oluşu, inandırıcılığın zayıflamasına neden olur. Bu anlamda filmin başarısı, film ile izleyici arasında özdeşlik kurulmasına bağlıdır.

Sinemanın kurgulanmış hayat temsilleriyle bir dil kurması, sinemada gerçeklik/gerçekçilik kavramının tartışılmasına sebep olmuştur. Kurgulanan yeni gerçeklik, yönetmenin gördüğü ve ekrana yansıtmak istediği doğanın yeni kurgusundan başka bir şey değildir. Sinema bu yeni gerçeklikle, bireyin ve toplumun hayatını biçimlendirip yorumlarken yeni bir kültür de kurgular.

1950-1980 Arası Filmlerde Çingenelerin Temsili

1952’de yönetmen Zeki Alpan tarafından çekilen *Arsak Sulukule’de* ve Semih Evin tarafından çekilen *Şaban Çingeneler Arasında* filmleri, Çingelerin dünyasını tam olarak sunmasa da onların sinemadaki temsilleri için ilk örnek oluşturmaları açısından önemlidir. Komedi tarzında çekilen bu filmlerden *Arsak Sulukule’de*, Çingenelerin mahallesi olarak bilinen Sulukule’de çekilmiştir. Çingenelerin kendi yaşam alanları olan Sulukule’de film çekmek, ilerleyen yıllarda yönetmenlerce tercih edilir olmuştur.

İhsan Nuyan’ın yönettiği *Tek Kollu Canavar* filmi 1954 yılında çekilmiştir. *Antrak* dergisinde, “Türk Sinemasında Çingeneler ve Paprikalar” adlı makalesinde Özgüç, 1954 yılında çekilen bu film için, Çingene yaşamını içeren “ilk film” diye bahseder. Fakat bu filmin yerel ve geleneksel olarak Çingenelerin kültürünü aktarmadığını, uyduruk bir film olduğunu da ifade etmektedir. Ayrıca Türk sinemasında 1952’den önce Çingenelerin hayatlarını doğrudan sinemaya yansıtan ya da Çingene tiplerini ele alan bir filme rastlanmadığını da vurgular (Özgüç, 1994).

1956'da Mümtaz Yener'in *Papatya* filmi Erick Von Stroheim'in *Paprika Çingene Aşkı* adlı romanından uyarlanmıştır. Bu film ilk *Paprika* uyarlaması özelliğini taşır. Filmin baş kadın kahramanı Papatya, Stroheim'in romanındaki baş karakter Paprika'dır. Bu film kendi döneminde çok kötü eleştirilere maruz kalmıştır. *Akis* dergisi'nde bu filmle ilgili "filmin ne fikri ne de teknik hiçbir değeri olmaması yanında ticari bakımdan da başarı kazanması beklenemez. Karakterlerin hiçbiri orta seyviyede bir Türk seyircinin sevebileceği tipte değildir. Türk halkının küçümsediği çingenelerden kahraman yaratmak içinde yaşadığımız cemiyetin psikolojisini hiçe saymaktır" ifadeleri yer almaktadır (1956, s. 29-30).

Akis dergisi'nde yapılan bu eleştiri, daha sonra çekilecek olan Çingene konulu filmler için de geçerli olacaktır. Çünkü filmlerde boy gösteren Çingene kahramanlar hep verici, yardımsever, adeta iyilik tanrıları veya tanrıçaları gibi seyirciye sunulmuşlardır. Örneğin *Şenlik Var* filminde Zeliş, bankadan çıkan bir adamın cebinden cüzdanını çalar. Cüzdanı büyük bir sevinçle açan Zeliş, kötü bir sürprizle karşılaşır. Cüzdanda para olmadığı gibi kocaman bir borç listesi ile karşılaşır. Zeliş listeyi okumaya çalışır fakat okumasının çok zayıf olduğuna seyirci tanıklık eder. Daha önce çaldığı ve arkadaşları arasında paylaştığı paraları geri alan Zeliş, bu adamın borçlarını ödeyeceğini belirtir. Bu filme benzer bir şekilde, birçok filmde Çingene karakterlerin özverili oluşu vurgulanmıştır.

1958'de *Kır Çiçeği Zeynep*, 1961'de ise *Karadut* filmi çekilmiştir. Bu filmler Çingene yaşamına dair olmaktan çok, Çingene kadın kahramanların öne çıktığı, hikayelerin kadınlar üzerine yoğunlaştığı filmlerdir. Çekilen bu filmler de Yeşilçam sineması geleneğinin tipik melodram örneklerindendir ve konu olarak birbirlerine benzemektedirler.

1964 yılında çekilen *Yankesici Kız* (1964) filmi, *Karadut* filmindeki gibi çingenelerin küçük bir kız çocuğunu çalıp kendi çengilerinde büyütmesini ve bu kadın kahramanların aşkını konu alır. Bu filmlerde olduğu gibi daha sonra çekilen birçok Çingene filminde de başroldeki Çingene olmayan kızlar ya Çingeneler tarafından kaçırılmış ya çengiye bırakılmış ya da bir kaza sonucu Çingeneler tarafından büyütülmüş tiplerden oluşmaktadır. *Yankesici Kız* filminde Yıldız (Filiz Akın) adlı küçük kız, Saçaklı Raziye (Mualla Sürer) adında bir Çingene tarafından kaçırılarak büyütülür. Yıldız'ı kaçıran Çingene aile, kızın ismini Hacer olarak değiştirir ve kızı yankesicilik yapmayı öğretir. Yıldız'ın haricinde bu ailenin başka bir erkek çocuğunu da kaçırdığını anlarız. Yıldız gibi bu çocukta yankesicilik yapmaktadır. Yıldız'ı kaçıran kadın ise falcılık yaparak geçimini sürdürmektedir. Görüleceği üzere bu filmlerde Çingeneler çocuk kaçıran, yan kesicilik yapan "suç ile haşır neşir" bir topluluk gibi gösterilir. Ayrıca bu filmlerde aşık olunacak kızların Çingene olamayacağı fikri izleyicinin bilinçaltına yerleştirilirken, aşık olunacak kızın da mutlaka "biz"lerden olması gerektiği fikri empoze edilir. Bu, Bauman'ın (2009) da belirttiği gibi, iyi özelliklerin yüklendiği "biz"i ve kötü özelliklerin yüklendiği "ötekileri" yaratır (s. 52). Filmde görüldüğü gibi, aslında Çingene olmayan kişilerin aşık olması "bizi" ve "ötekini" yarattığı gibi, onları birbirinden de ayırır.

1965'te Ertem Eğilmez tarafından çekilen *Sürtük* filmi; George Bernard Shaw'ın *Pygmalion* oyunu (1912) ile Charles Vidor'un *Love me or Leave Me* (1955) filminden uyarlanmıştır. Filmde Türkan Şoray, Naciye isimli bir çingene karakterdir. Bu filmde Çingene Naciye, toplum içinde nasıl davranacağını bilmeyen, adab-ı muaşeret kurallarını hiçe sayan, argo konuşan bir kadındır. Filmde Ekrem (Ekrem Bora) Naciye'nin pis olduğunu, temizlenmesi gerektiğini söyler. Naciye "Kim demiş ben pisim diye? Her ay hamama giderim" diyerek Ekrem'e karşı çıksa da, Ekrem Çingene Naciye'yi terbiye edilmesi, yontulması gereken bir kadın olarak görür. Ona göre Naciye pistir ve pisliğinden arındırılması gerekmektedir. 1968 yılında çekilen *Azize* filmindeki kadın tiplemesi olan Azize de aynı özellikleri göstermektedir. 1965 yılında çekilen *Sürtük* filmi ile 1970'te tekrar çekilen *Sürtük* filmlerinin birbirinden bir farkı yoktur. Bu filmlerde yalnızca birkaç karakter değişikliği olmuştur. Bu üç filmin öyküsü, Paprika romanının sinemaya uyarlanmış birbirine benzer versiyonlarıdır.

1966 yılında çekilen *Çingene* filminde pilot Cem (Ahmet Mekin), uçağı ile göçebe hayatı yaşayan Çingenelerin obasına düşer. Çingene Cemile (Sevda Ferdağ) Cem'i kurtarıp ona bakar. Pilot Cem, hafızasını yitirmiştir. Obada bir süre kalır. Cemile bu sırada pilot Cem'e aşık olur. Fakat Çeribaşı Davut da Cemile'ye aşıktır. Cemile çengiden kimseyle evlenmek istemez. Çengiye kaza sonucu gelen Cem ile birlikte olmak ister. *Altın Küpeler* (1966), *Alev Gibi Bir Kız* (1990) filmlerinde de bu durum tekrarlanır. Bu filmlerin genel özelliklerinden en başkın olanı çeribaşı ve başka bir erkek, çenginin güzel kızına aşık olur ve bu kadın karakter için ölümüne bir savaşa girerler. Çenginin güzel kızı ise çengi dışından birine aşık olur. Çingene kadının Çengi dışından birisi ile beraber olması ilk başlarda çingeneler tarafından yadırganır fakat çenginin büyücüsü, falcısı olan başka bir kadın karakter çengi dışından gelen bu yabancıncının çengideki kızın kısmeti olduğunu belirtirek çengideki kızın kısmetini bulmasını yardımcı olur. Böylece Çingene güzeli kadınlar kendi eşlerini kendileri seçerek adeta kendi kaderlerini kendileri belirlemiş olur.

Çingene kızların kendi toplulukları dışındaki erkeklerle evlenme isteği, filmlerde yaratılmak istenen "biz" ve "öteki" kavramlarını güçlendirir. Çingene filmlerinde genellikle Çingene kadın kahramanlar çengi dışından olan karakterlere ilgi ve hayranlık duyar onlarla evlenmek ister. Bu durum, Çingenelerin kendilerini hor görmesiyle "biz"i oluşturan ana grubun temel referanslar dizgesi olmasını sağlamlaştıır.

Gül ve Şeker (1968) filminde kılık değiştirerek Çingene rolüne girdiğini anladığımız Filiz Akın/Sevgi, filmin açılış sahnesinde hırsızlık yapar. Onu yakalayan Kemal'e (Ediz Hun) Sevgi "Fiyakana bakılırsa sipali gani, Necisin sen"der. Bunun üzerine Kemal, Sevgi'nin ağzı bozuk, cahil biri olduğunu söyleyerek ona hakaret eder. 'Çingene' konulu birçok filmde olduğu gibi bu filmde de kadınların argo konuşmasına tanıklık etmemize rağmen, Çingenelerin kendi dili ile karşılaşmayız. Karakterler argo veya şiveli bir dil kullanırlar. Böylece yönetmen Çingenelerin 'biz'den ayrı bir dilde konuştuğunu göstermeye çalışır.

1969'da çekilen *Ateşli Çingene* ve yine aynı yıl çekilen *Çingene Aşkı Paprika*, *Ateşli Çingene* filminin başka bir versiyonudur. Bu filmlerde kadın başkahramanlara duyulan aşk ön plana çıkar. Göç sahnesiyle başlayan bu filmlerde Çingene kadınlardan biri doğum sancısı çeker ve tüm çengi halkı burada konaklamak zorunda kalır. Bu filmlerde Çingene geleneklerine atıfta bulunmuştur. *Ateşli Çingene* filminde "İt iti ısırılmaz, Çingene Çingeneyi soymaz" gibi özdeyişlere yer verilmiştir. Bu durum aslında, Çingene olmayan yönetmen veya senaristler tarafından, Çingene olmayan oyunculara, toplumun Çingenelere karşı bakış açısını dile getiren ifadeleri söyletmesi diyebiliriz. Bu düşünceler Çingenelerin "kendini" haklarındaki düşünceler olmaktan çok, "Çingene rolünü" oyanayan oyunculardan beklenen repliklerdir.

1972'de çekilen *Paprika Gaddar'ın Aşkı*, *Papatya* (1956), *Ateşli Kan* (1962), *Çingene Aşkı Paprika* (1969), *Ateşli Çingene* (1969), filmleri konu itibarı ile birbirinin devamı gibidir. *Paprika Gaddar'ın Aşkı* filminde Çingene tiplemesi olan Paprika gazinoda işe başlayacaktır. Fakat Turgut (Turgut Özatay) tarafından keşfedilen Paprika'ya, gazinoya çıkmadan önce görgü kurallarının öğretilmesi gerekmektedir. Birçok filmde Çingene kadın karakteri; adab-ı muaşeretten habersiz, hayatı umursamaz, pervasız tavırlar içindedir. Cazibeli, işveli, şuh aynı zamanda küstah ve kurnazdırlar. Yarını düşünmeyen, anı yaşayan, erkeği baştan çıkaran, bir yandan da "namusuna" laf edilemeyecek kadınlardır. Onları filmde çekici kılan; baş erkek karakter tarafından değiştirilerek topluma kazandırılması gerektiğine ikna eden de bu olmaktadır. Üst kültüre uyum sağlanması için değişmesi, görgü kurallarını öğrenmesi ve benimsemesi, başkası tarafından eğitilmesi gerektiği izlenimi yaratılır. Bu yaklaşım "üst kültürün" "alt kültürdeki" bireylere özgün kültürel değerlerinden vazgeçmesini; "biz'e benzemesini ister. Bir adım ileri giderek çingenelerin toplumda yaşayabilmeleri için asimilasyonunu meşrulaştırır.

Çingenelerin Türk sinemasındaki temsillerine baktığımızda, özellikle ilk yıllarda çekilen, içinde Çingene tiplmeleri olan filmlerde, kahramanlar düzgün, kusursuz bir Türkçe ile konuşmaktadırlar. *Çingene Güzeli* filminde Leyla (Sevda Ferdağ) ve diğer karakterlerin tümü kusursuz bir Türkçe kullanırlar. Filmde Çingene Dili veya Çingene aksanına dair herhangi bir ipucuna rastlanmaz. Bu film gibi birçok benzer film örnek olarak incelenebilir. *Ateşli Çingene* filminde de benzer bir duruma rastlanır. Daha sonraki yıllarda çekilen filmlerde argo ve aksanlı konuşmalara yer verilse de Çingene diline pek rastlanmaz.

1972 yılında çekilen diğer film olan *Karmen* filmi Prosper Merimeé'nin 1840'lı yıllarında yazdığı *Carmen* romanının sinemaya uyarlanmasıdır. Bu film daha önce birçok defa sinemaya uyarlanmıştır. Türkiye sineması da bundan geri kalmamış, yönetmen Semih Evin tarafından roman Türk sinemasına uyarlanmış olsa da film sanki Türkiye'de değil İspanya'da geçmiş izlenimi vermektedir. Filmde kullanılan dil, kostüm ve mekan seçimleri bu kanıyı destekler niteliktedir.

Hulki Saner'in yapımcılığını üstlendiği fakat yönetmen ve senaristliği Oksal Pekmezoğlu'na ait olan 1968 yapımı *Çingene Güzeli* filminin ikinci versiyonu olan *Çam Sakız* filmi 1974 yılında Hulki Saner'in hem yönetmenlik hem, senaryo hem de yapımcılığını üstlendiği bir filmidir.

1970'lerden sonra TRT'nin açılması ve Türkiye'deki siyasi ve sosyolojik yapının değişime uğraması Türk sinemasını da olumsuz etkilemiştir. Bu dönemde çekilen filmlerin sayısında ciddi bir azalma olmuştur. Seyircinin televizyonun karşısına geçmesi, iç göç ve darbeler sinema izleyicisinin azalmasına yol açmış; sinemacıların seyirciyi tekrar salonlara çekme çabası Türk sinemasında erotik film sektörünü başlatmıştır. Bu dönem Türk sinemasında yapılan filmler pornografik temaları ve arabesk kültürü bazı öğeleri ön plana çıkarmıştır. "Eski Sinema" tarzı artık geride kalmıştır. Bu dönemden sonra uzun bir süre Türk sinemasında Çingene konulu filmlere rastlanmamıştır.

1980'den Günümüze Çingenelerin Temsili

1980'li yıllar Türkiye'nin sıkıntılı zamanlarıdır. Siyasi, sosyal ve ekonomik alanda yaşanan değişimlerin sinemaya da etkisi büyük olmuştur. 1980 darbesi ile filmlerin çekilmesinde zorluklar yaşandığı için filmlerin sayısında önemli bir azalma görülmüştür. Bu yıllarda çekilen filmlerde dönemin baskı ve şiddet politikalarına yer verilmez. 1981 yılında çekilen *Gırgiriye'de Şenlik Var* filminin devamı niteliğinde olan *Görgüsüzler* (1982), *Gırgiriye'de Cümbüş Var* (1983), *Gırgiriye'de Büyük Seçim* (1984) filmleri Sulukule'de çekilen Çingenelerin yaşamını konu eden filmlerdir. Bu filmlerde Çingene ailelerin birbiri ile anlaşmazlığı konu edinmiştir. Çingene Bayram (Müjdat Gezen) Gülliye (Gülşen Bubikoğlu)'ye aşiktir. Fakat Gülliye'nin annesi Sabahat, Bayram'ı kızına layık görmezken, kendisi Bayram'ın babası Emin'e aşiktir. İki çingene ailenin fertleri birbirlerine aşık olsalar da sürekli bir çekişme içindedir. Bu çekişmenin ana sebebi ise yaşamlarını müzik ile sürdüren ailelerin birbirinden iş kapmaya çalışmasıdır. Aileler birlikte müzik yapar, kendisini dinlemeye gelenleri eğlendirir, fakat eğlencenin sonunda sıra parayı paylaşmaya geldiğinde kavga etmeye başlarlar. Böylece bu iki aileyi karakolda, babacan bir komiserin karşısında görürüz. Komiser olayları önce sabırla dinler, fakat aileler durmaksızın birbirlerine sataşınca her iki aile de parmaklıkları boylar.

Gırgiriye serisi Çingenelerin hayatlarına daha içerden bakabilen filmlerden oluşmuştur. Çingenelerin mesleklerine, müziklerine, aşklarına, günlük hayatlarına kısacası yaşamlarına dair ipuçlarını bu filmlerde daha fazla buluruz. Çingeneleri konu eden ilk filmlerde, kamera Çingenelerin çengideki yaşamlarından çok çengideki "aşk"ı odaklanır. Çingenelerin günlük hayatlarına, psikolojilerine özetle dünyalarına pek yer vermez. *Gırgiriye* serisinde ise ana tema Emin-Sabahat ile Bayram-Güllü çiftleri arasında yaşanan aşk olsa da, filmin arka fonunda çingenelerin günlük kaygılarına ve hayatlarına tanık oluruz. Bu seride kamera Çingenelerin evine kadar girip onların evdeki yaşantısını beyaz perdeye yansıtmıştır. Fakat daha önce çekilen çingene konulu ya da içinde çingene tiplerinin olduğu filmlerde Çingeneleri hep dışarda, sokakta derme çatma barakaların avlularında ve boş arazilerde kurulmuş olan çadırların dışında görürüz. Bu seriye kadar Çingenelerin göçebe bir hayat sürdüğünü; yerleşik bir düzene sahip olsalar da buna dair hiç bir imgenin kullanılmadığını görmekteyiz. Bu nedenle, bu insanların yaşam alanlarına dair zihnimizde pek bir şey canlanmaz. Bu filmlerde

Çingenelerin bir evi olsa dahi kamera Çingenelerin evlerinin içine çok nadir girer. Çingene-ler hep dışarda veya gazinolarda, sokaklarda birilerini eğlendirirken resmedilir. Seriyle bir-likte kamera Çingenelerin evlerinin içine girer ve bize yer sofrasında yemek yiyen Sabahat ve ailesini görme fırsatı verir. Böylece bu filmlerdeki karakterlerin yaşamlarına dair küçük de olsa zihnimize bir şeyler canlanır. Film, Çingenelerin yerleşim yeri olan ve daha önce de birkaç filmin mekanı olan Sulukule'de çekilmiştir.

Gırgiriye serisinde de, daha önceki çingene temalı filmlerde de olduğu gibi, bir sebepten yaşam alanlarını terk eden Çingene-ler filmin sonuna doğru tekrar ait oldukları yere, yani kendi çengisi veya mahallesine dönerler. *Gırgiriye*'de Güllü gazinoda şarkı söyleyip zengin olduktan sonra Sulukule'den taşınır. Giderken pek mutludur. Fakat bir süre sonra yaşadığı hayat onu sıkar ve kendi mahallesine, arkadaşlarına, komşularına özlem duyar ve geri döner. Bu durum hem *Fadime* hem de *Çingene Aşk Paprika* filminde aynıdır. Zengin olan Çingene kadın veya erkek karakterler, sahip oldukları zenginlikleri bırakarak terk ettikleri çengilerine, mahallerine geri dönerler.

1970'li yıllarda Türk Sinemasında arabeskin sinemada yükselişe geçtiği bir dönemdir. Ara-besk müziğin sanatçıları sinema filmlerinin kahramanı olurlar. 1980 arabesk filmlerde ço-cuklar boy gösterir. Çocuk şarkıcıların üzerine kurulu olan hikayeler arabesk film furiasının devamı niteliğindedir.

Ana Hasreti (1986) ve *Tüdaya - Canımdan Can İste* (1989) filmleri, küçük çocukların şarkı söyledikleri döneme rastlamaktadır. Aynı yıl *Çingene* (Ceylan -1989) filminde Küçük Ceylan, Çingene karakteri ile seyirci karşısına çıkar. *Çingene* (Ceylan) filmi göçebe hayat yaşayan Çingenelerin diğer filmlerdeki gibi at sırtında değil otomobillerle şehre geldiklerini görür-üz. At arabalarının yerini otomobiller almış olsa da bu film de diğer birçok filmde olduğu gibi Çingenelerin göçebe bir toplum olduğunu ve göç ettikleri yerlerdeki, yerli halk tarafın-dan sevilmediklerini, onların bir takım sorunlarla karşılaştıkları vurgulanır. Fakat bu filmde yerleşik hayata geçen Çingene karakter Kadir baba, yerleştiği yerde herkes tarafından sevi-len, itibar gören bir adamdır. Kadir baba Çingene halkının sorunlarını resmî makamlardaki şahıslarla konuşabilen ve sorunları çözebilen bir karakterdir. *Çingene* filmini diğer filmler-den ayıran diğer bir özellik de şimdiye kadarki filmlerin çoğunda Çingene tarihine ait söy-lemlere pek yer verilmediğidir. Fakat bu filmde Kadir Baba, Çingenelerin sözlü tarihçisi gibi bizim onların yaşantılarına dair az da olsa bir fikir sahibi olmamızı sağlar. Kadir Baba, evinin avlusunda Çingene Ceylan'a iç dökerken, kendi geçmişine de iner. Kadir Baba

Babam savaş zamanı Midilli adasından göç ettiği zaman ben küçükmüşüm. Hacı Osman dedin mi herkes tanır. Dört kadın, 13 çocuk mübadele zamanı Ayvalığa gelmişler. Hükümet tarla, ev, altın vermiş. O zaman Rumlar varmış. Altının senin olsun deyip Ezine'ye geçmişler. Sepetçiliğe başlamışlar. Senelerce gezip dolaşmadıkları yer bırakmamışlar. Ama her gittikleri yerde yabancı olarak kabul edilmiş vatansızlardır. Bizim milletin kaderi bu

diyerek Çingene tarihine ilişkin kendi hayatından bir kesiti Ceylan ile paylaşır. Kadir Baba, Ceylan'ın Çingene olmadığını bildiği hâlde hikayesini, tarihini onunla paylaşmıştır. Yine bu filmde diğer önemli bir husus, Kadir Baba'nın herkesin bir gün öleceğini belirttikten sonra en çok üzüldüğü şeyin bir mezarlıklarının olmadığıdır. Kadir Baba'nın konuşmalarından bütün aile fertlerinin farklı yerlere gömüldüğünü anlarız. Ayrıca, Kadir Baba yollarda öldüklerini, gidecek yerlerinin belli olmadığını vurguladıktan sonra her yerin yabancı olduğunu, gurbetliğin yok olmak gibi bir şey olduğunu ifade ettikten sonra şu soruyu sorar: Bu yollar ne zaman tüenecek? Çingenelerin yersiz, yurtsuz olduklarını kendilerine dair bir mezarlığın dahi bulunmadığını belirtmesi, Çingeneliğe dair bir gerçekliktir.

1990 yılında çekilen *Alev Gibi Bir Kız* filmi Yeşilçam filmlerine benzer niteliktedir. *Alev Gibi Bir Kız* filmindeki Çingene kız Papatya'nın (Seren Serengil) sevdiği adama Ahmet'e (Hakan Ural) aşiktir. Diğer filmlerde olduğu gibi bu filmde de bir çengide yaşayan Papatya'ya Çeribaşı aşiktir. Çeribaşı her ne kadar Papatya için savaşa da Papatya çengiden olmayan Ahmet'e aşık olacaktır. Papatya Çingene olduğu için Ahmet'in babası bu ilişkiye karşı çıkacaktır. Ahmet, filmin sonunda Papatya'nın Çingene olmadığını, üvey annesinin çengiye bırakmak zorunda olduğu kızı olduğunu öğrenip onunla evlenecektir. Bu filmde de çengide büyü yapan falcı kadın, Papatya'nın Ahmet'e varması için Papatya'ya büyü yapmayı öğretir. Bu film de diğer Çingene filmlerinin hemen hemen aynısıdır.

Nesli Çölgeçen tarafından 1991 yılında çekilen *İmdat ile Zarife* filminde, ayı oynatıcısı Çingene İmdat (Şevket Altuğ) ile Ayı Zarife arasındaki ilişkiye odaklanmıştır. Film küçük insanların hayatlarını perdeye yansıtarak İmdat ile Zarife arasındaki dostluğu gözler önüne serer. İmdat kendisini çok sevdiği ayısına benzeterek Çingenelerin bir ayıya benzediğini, yazın çalışıp kışın yattıklarını ifade eder.

2001 yılında seyirci ile buluşan *Dansöz* filmi Savaş Ay tarafından çekilmiştir. Bu film şu metinle başlar:

Derler ki Hz İsa'nın çarmıha çakıldığı çivileri Çingeneler yaptı. Derler ki, bundan böyle lanetlenmiştir Çingene halkı. Lanet çözülene kadar yani tam iki bin yıl yeryüzünde dolaşıp dursunlar, geceledikleri bir yerde ikinci kez konaklayamasınlar, su içtikleri bir kaynaktan bir daha içemesinler. Aynı yıl, aynı nehirden bir daha geçemesinler. Çingeneye lanet tatalı beri; çingenenin laneti illa ki tutardı. Çin'de, Maçin'de, Irak'ta, Yemen'de nerde olursanız olun gelir bulurdu, yakalardı sizi Çingene laneti. Lanetten kurtulmak isteyen biri, yılan bulmalıdır. Yılan uğurdur, yılan berekettir, yılan aydınlıktır Çingene halkına. Yılan yardımcısıdır mazlum kalan Çingene'nin (<http://www.sabah.com.tr/savas-ay-kimdir>).

Savaş Ay, çektiği bu filmi kendisini emziren Çingeneye atfetmiştir. Ay, verdiği röportajda, Gıpti kemancı Cemal'in kendisine süt verdiğini annesinin bu olayı duyduğunda çok korkup onun boğazına parmağını sokup kusturduğunu anlatır. Ay, röportajın devamında "ama

herhalde hepsi çıkmamıştır. Yaptığım şımarıklıkların, yüzüzlüklerin ve küfürbaz oluşumun nedeni sırf bu yüzden. Kanıma az da olsa Çingenelik işlemiş” diyerek Çingenelere yakınlığını anlatır. *Dansöz* filmi yönetmenin iyi niyetle çektiği bir film olarak bilinse de yönetmenin erotik denemek kadar açık sahnelere yer vermesi, filmi’n pornografiye yakınlaşmasına neden olmuştur. Bundan dolayı bu film Çingenelerin sinemadaki temsilleri açısından kötü bir örnek teşkil etmektedir.

2008 yılında çekilen *Son Cellat*, askeri cunta döneminde hapse giren Bayram ve savcı Yusuf’un hikâyesini anlatmaktadır. Bayram karakteri, eşini öldürdüğü iddiası ile hapse girmiş, orada siyasi nedenlerle içeri giren Yusuf ile bir dostluk kurmuştur. Burada siyasilerin idam edilmesi için Bayram’ı cellat olmaya zorlarlar. Bayram her ne kadar bu görevi yerine getirmek istemese de, bu iş için seçilen kendisinden başkası değildir. Bayram koğuştaki tutuklular tarafından horlanır, ona Çingene denir. O da ısrarla Kıpti olmadığını vurgular. Bayram karakteri neden cellat olarak seçilmiş ve neden kendisinin ısrarla Kıpti olmadığını vurguladığı hâlde koğuştakilerce ona Çingene denilmiştir? Arkadaşları kendisine Çingene demesine rağmen, neden kendisi Çingene adını ağzına almaz? Koğuştakilerin ve bizlerin Bayram’ın Çingene olduğuna dair izlenimleri nereden gelmiştir? Birinci olarak Çingenelerin yaygın kullandığı Bayram ismi, birçok filmde yer aldığı gibi bu filmde de kullanılmıştır (Yönetmenler çektikleri Çingene filmlerinde genellikle kadın oyuncular için Naciye, erkek kahramanlar için ise Bayram ismine yer vermişlerdir). İkinci olarak Çingenelerin Osmanlı döneminde cellatlık yaptıkları söylenir. Üçüncü olarak da Bayram bir at arabacısıdır ve son olarak da Bayram’ın okuma-yazma bilmiyor oluşudur. Bu özellikler filmdeki Bayram karakterinin her ne kadar ben Kıpti değilim dese de Çingene olduğunu güçlendiren kanıtlardır. Fakat bizim onun Çingene olduğunu düşünmemizi sağlayan ana nedenler; ön yargılar ve sinemanın daha önce de perdeye yansıttığı Çingene karakterlerin özelliklerinin bu karakterde toplanmasıdır.

2012 yılında çekilen *Toprağın Çocukları* filminin ana konusu Köy Enstitüleri olsa da film Çingeneleri katleden köylülerin, çoluk çocuk demeden herkesi öldürmesi ile başlar. Çengiden yalnızca Karika (Müge Boz) ile nenesi Melek (Suzan Kardeş) kurtularak Köy Enstitüsüne sığınır. Böylece ana konu ile birlikte giden bir Çingene hikayesine tanıklık etmiş oluruz. Bu filmin en önemli noktalarından biri 1970’den günümüze Türkiye sinemasında çekilen Çingene filmlerinde rastlanmayan Romence dilinin bu filmde görülmesidir. Filmde Melek (Suzan Kardeş) Romence dilinde bir ağıt söyler.

Sonuç

Sinema yönetmeninin beyaz perdeye yansıttığı imge, gerçekliğin aynısı değil onun yaklaşık bir sunumu olsa da içinde bulunduğu toplumun bir yansıması olarak görüldüğü için yarattığı stereotipler toplum tarafından kabul görmüştür. Daldal (2005), kameranın yapısından dolayı ham gerçekliği olduğu gibi kaydettiğini ifade eder (s. 37-38). Fakat bu ham görün-

tülere ışık, açılar ve montajın da etkisiyle farklı duygular ve ideolojik boyut kazandırılabilceğini vurgular. Çünkü sinema insanları dolaylı veya doğrudan etkisi altına alan, onların düşünce yapısını etkileyen kitle iletişim araçlarından en güçlüsüdür. Sinema, bilinçaltına seslenmeye veya doğrudan hiçbir gizliliğe ihtiyaç duymadan hedef kitleye istediği mesajı iletme gücüne sahiptir. Güçhan (1999), sinemaya yansıtılan her görüntünün belli bir ideolojinin ürünü olan kurmaca bir yapı olduğunu belirtir (s. 226). Konu, üslup, üslubun oluşmasında önemli olan kamera hareket ve açıları, yaratılan kompozisyon, yaratılan ışık, renklerin ve sesin kullanımı, simgeler, motifler sonuçta sinemacının seçimidir. Seçilen bütün bu öğeler, sinemacının “nasıl” ve “nereden” baktığı ile ilişkilidir, dolayısıyla bu yaklaşım ideolojiktir.

Türk sinemasında Çingeneler; gözlemlenmeden, genel görüş ve ön yargılar çerçevesinde sadece kendi beklentisi ve hayalini beyaz perdeye yansıtan yönetmenlerin olumlu-olumsuz davranışları nedeniyle bir ön yargı ve yüzeysel bakış açısı ile perdeye yansıtılmıştır. Kahramanlar, belli bir şablonun, kalıbın ve klişeleştirmenin ötesine geçememiştir. Dolayısıyla çekilen filmlerde, karakter olamayan bu tiplerin iç dünyalarına, psikolojilerine yer verilmemiştir. Yağız (2009), tiplerin oluşmasının, toplumda ortak özelliklerin abartılı bir şekilde sunulmasıyla ortaya çıktığını, ayrıca tipte bireyden çok topluma ait özelliklerin ön planda olduğunu, böylece herkesin bu tipte kendine ait bir özelliği keşfettiğini vurgular (s. 28-29). Türk sinemasında tiplerin, toplumun gelenek ve göreneklerini, yaşam tarzını temsil ettiğini belirten Yağız, “tip”in kökeninin geleneksel sanatlarla uzandığını ifade eder. Tipler ana hatlarıyla, abartılarak ve karikatüze edilerek seyirciye sunulur. Tipler sığdırlar, onlarda içsel psikolojik yapı bulunmaz. “Tip”te biriciklik ve özgünlük yoktur, birçok kişide bulunan ortak davranış ve alışkanlıkların sembolüdürler. Oysa karakter, özgündür ve biriciklik niteliği taşır.

Türk sinemasında stereotip bir Çingene temsili ile karşılaşırız. Beyaz perdeye yansıtılan Çingene kahramanlar, genellikle ‘tip’ tirlir. Karakter olma özelliği taşımazlar. Bu durumun nedenlerinin başında, filmlerdeki Çingene kahramanların iç dünyalarına yer verilmemesi, kahramanların belli bir şablon yaratılarak, stereotip olarak sunulması gelir. Hortaçsu (2007), stereotip kavramının, beraberinde kalıplaşmış bir ön yargı ve sınıflandırma fikrini doğurduğunu ifade eder (s. 30). Sınıflandırmayı ise insanlara aynı ad altında, benzer özellikler yüklemesi ve ayrıca grubu oluşturan üyelerin tümünün benzer biçimde nitelendirilmesi şeklinde tanımlayarak bu özelliklerin grubun prototipini veya kalıbını oluşturduğunu belirtir. Çingenelere yer veren filmleri inceleyecek olursak yaratılan Çingene tipler genellikle falcı, hırsız, büyücü, sokakta herhangi bir müzik aleti çalan müzisyen, şarkı söyleyip dans eden kız, argo ve küfürlü konuşan kişi vb. olarak sinemaya yansıtılmıştır.

Çingenelerin yerleşik hayata geçmek yerine göçebeliği seçmesi, onların tüm hayatlarına sirayet eden bir yaşam şeklini beraberinde getirmiştir. Kolukırık (2004), Çingenelerin marjinal ve prestiji düşük mesleklerle uğraştığını ifade ederek, bu durumun ana sebepleri olarak; halkın kendi tercihini, göç yollarındaki uzun yolculukları ve gittikleri yerlerdeki toplumlarla kurdukları iş ilişkilerini gösterir (s. 19). Çingeneleri konu edinen filmlerde de bir Çingene’yi

öğretmen, polis veya herhangi bir mesleği olan karakterler olarak göremeyiz. Çingeneler filmlerde çiçekçilik, sepetçilik, atık kağıt toplayıcısı, ayı oynatıcısı, dansöz, müzisyen gibi mesleklerle karşımıza çıkarlar.

“Çingenelerin Avrupa’daki işleri köleler için düşünülenlerdir. Altın yıkayıcı, mangal kömürü yapıcı, tencere yapıcı, çiçekçi, sepetçi, falcı, kalburcu, nalbant, terzi, inşaatçı, işkenceci, balıkçı, ayı oynatıcı, kaşıkçı, demirci, badanacı, bıçak ustası, kılıç ustası, şerbetçi, violin çalgıcısı, çamaşırcı, ayakkabıcı ve cellat” (Hancock, 2002, s. 19). Avrupa’daki Çingeneler ile Türkiye’deki Çingenelerin benzer işler yaptıkları görünür. Bu işlerin çoğu Çingeneleri konu edinen filmlere de yansımıştır. Fakat Türk sinemasında Çingene kahramanların cellatlık yaptığına, sadece bir filmde rastlanmıştır. Bu filmdeki karakter Bayram (Kadir İnanır) da ısrarla kendisinin Çingene, kipti olmadığını belirtmiştir.

Çingenelerin yerleşim yerleri ekonomileri ile doğru orantılıdır. Ekonomik bakımdan zayıf olan bu halk, şehirlerin arka sokaklarında yaşamlarını sürdürmektedir. Bu sokaklar devletin kanunlarının pek işlemediği, tekinsiz, yalnızlaştırılmış yerlerdir. Filmlerde Çingenelerin, şehrin dışında, boş alanlara kurdukları çadırlarda veya derme-çatma kulübelere yaşadıkları görülür. İstanbul’da çekilen filmlerde ise mekân genellikle Çingenelerin yoğun olarak yaşadığı Sulukule veya Tarlabası’dır. Çoğu filmde Çingene kahramanların evinin içini pek görmeyiz. Onlar tüm işlerini sokakta yapan, hep dışarda olan veya gazinolarda şarkı söyleyen dans eden kişiler olarak tasvir edilmişlerdir. *Çingene* filminde Kadir Baba yerleşik hayatı tercih etmesine rağmen, kamera evin içine hiç girmez. *İmdat ile Zarife* filminde ise Çingeneler şehrin dışında, derme-çatma barakalarda yaşarlar.

Çingene filmlerinde kadınların nikâhı önemsedikleri vurgulanmakla beraber, filmlerin genelinde onların evlenmelerine dair ritüeller gösterilmemektedir. Kolukırık (2009), Çingenelerin evliliği önemsediklerini, boşanmayı ve nikâhsız yaşamayı tercih etmediklerini belirtir (s. 21). Filmlerdeki Çingene kadın kahramanlar, erkeği baştan çıkaracak kadar güzel, işveli, seksapel olarak seyirciye sunulur. Fakat bu kadın kahramanlar her ne kadar açık saçık giyinen, erkeğin kendisine dokunmasına izin veren bir tip olarak sunulmuşsa da vazgeçmeden kullandıkları diyalog; “evlenmeden, bana nikâh kıymadan olmaz”dır. 1990 yılında çekilen *Alev Gibi Bir Kız* filminde Papatya (Seren Serengil) Ahmet’i sevsede, nikâh kıyılmadan onunla birlikte olmamakta ısrar eder.

Çingene konulu filmlerde kadın başrollerindeki kahramanlar, çengiden olan değil dışarıdan gelen ‘yabancıya’ âşık olurlar. Bu yabancıya âşık olan kadın kahramanlar için genellikle geleceği görme yetisi olan büyücüler devreye girer ve kadın kahramanların kaderinde bu yabancınn olduğu belirtilir. Filmin sonunda da kadın kahramanın sevdiği adamla evlendiği görülür.

Kadın kahramanların sonunda Çingene olmadıkları anlaşılan filmlerde ise; iki âşığın birbirine kavuşması için genellikle başroldeki kadın oyuncunun ya çengiye bırakılmış ya kaçırılmış ya da bir kaza sonucu Çingeneler tarafından büyütülen kızlar olduğunun ortaya çıkması gerekir. Böylece Çingene olmadıkları için sevdikleri adamlarla evlenme fırsatı doğar.

Bütün bu Çingene filmlerinde kadın baş kahramanlar, genellikle güzel bir fiziğe ve güçlü bir sese sahiptir. Yine filmlerin çoğunda bu kadınlar kendi kültürlerine ait taşıdıkları özelliklerinden arındırılarak sözde medeni insan hâline getirilirler.

Çingene filmlerinde öykülerin hemen hemen tümü birbirinin aynısı ve devamı biçimindedir. Öykülerde sadece küçük bazı değişiklikler ve yönetmenlerinin bazı yeni yorumları söz konusu olmuştur. Birbirine benzeyen bu hikâyeler seyircide filmlerde sadece karakterlerin değiştiği izlenimini doğurur.

Çingene toplumunun Türk sinemasındaki temsili, Çingene halkına ait kültür örüntülerinden iz taşısa da sunulan temsiller yetersiz ve yüzeyseldir. Çingenelerin Türk sinemasındaki temsili, daha çok batı kültüründen etkilenen yönetmenlerin bazı filmlerinden ya da kitaplarından uyarlanmasıyla oluşmuş ya da 'Çingene'liğe dair zihnimizde yaratılan ön yargılar sonucu oluşmuştur.

Kaynakça

- Aksu, M. (2006). *Türkiye'de Öteki Olmak*. İstanbul: Kesit.
- Altunoğlu, M. (2009). *Kimliğin Modern İnşası, Kimlik Politikaları Ve Türkiye'de Kimlik Tartışmaları*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Gazi Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Aytav, E.T. (2011). *Türkiye'de Öteki Olmak*. İzmir: Mavi Ufuklar.
- Büker, S. (1989). *Film Ve Gerçek*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Basımevi.
- Bauman, Z. (2009). *Sosyolojik Düşünmek*. Abdullah Yılmaz (Çev.). İstanbul: Ay-Rintı.
- Chambers, I. (2014). *Göç Kültür Kimlik*. İsmal Türkmen, Mehmet Beşikçi (Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Daldal, A. (2005). *1960 Darbesi Ve Türk Sinemasında Toplumsal Gerçekçilik*. İstanbul: Homer.
- Duygulu, M. (2006). *Türkiye'de Çingene Müziği*. İstanbul: Pan.
- Güçhan, G. (1992). *Toplumsal Değişme Ve Türk Sineması*. Ankara: İmge.
- Güçhan, G. (1999). *Türk Sineması Görüntü Ve İdeoloji*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi İletişim Bilimleri Fakültesi Yayınları.
- Gürbilek, N. (2008). *Mağdurun Dili*. İstanbul: Metis.
- Hortaçsu, N. (2007). *Ben Biz Hepimiz, Toplumsal Kimlik Ve Gruplararası İlişkiler*. İstanbul: İmge.
- Hancock, I. (2002). *We Are The Romani People*. Hatfield: University of Hertfordshire Press.
- Kolukıncı, S. (2004). *Aramızdaki Yabancı Çingeneler*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kurumlar Sosyolojisi AD, İzmir.
- Kolukıncı, S. (2009). *Dünden Bugüne Çingeneler "Kültür-Kimlik-Dil-Tarih"*. İstanbul: Ozan.
- Neyzi, L. (2004). *"Ben Kimim" Türkiye'de Sözlü Tarih, Kimlik ve Öznellik*. İstanbul: İletişim.
- Sönmez, S. (2015). *Filmlerle Hatırlamak, Toplumsal Travmaların Sinemada Temsil Edilişi*. İstanbul: Metis.
- Sinema (10 Kasım 1956). *Akis Dergisi*, 131, 29-30, http://www.inonuvakfi.com/akis/1956_131.pdf.
- Türkdoğan, O. (2013). *Türkiye'nin Enik Yapısı Sosyolojik Bir Analiz*. Konya: Çizgi.
- Özdemir, C. (2001). *Kimlik Ve Söylem*. Osman Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2, 108.
- Özgüç, A. (1994). *Türk Sinemasında Çingeneler ve Paprikalar*. *Antrakt Dergisi*, 36, 13-16 <http://www.tsa.org.tr/makale/makalegoster/857/turk-sinemasinda-cingeneler-ve-paprikalar>
- Ünür, E. (2013). *Görünmeyen Kimlikler: Öteki Kimliği Bağlamında "Kayıp Şehir" Dizisinin Analizi*. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 8(2), 58.
- Yağız, N. (2009). *Türk Sinemasında Karakterler ve Tipler: Türk Sinemasının Türk Toplumuna Bakışı 1950-1975 Dönemi*. İstanbul: İşaret.

Türkiye Sineması Örgütlenme Tarihi: Sine-Sen Örneği

Suna Can Özbulduk*

Öz: Bu çalışmada, Türkiye’de sendika alanında yapılan çalışmalar içerisinde kendine yer bulamayan sinema alanındaki örgütlenmeler Sinema Emekçileri Sendikası özelinde ele alınarak, sendikanın başarı ve başarısızlıklarını bunun sosyal, siyasal ve kültürel nedenleriyle birlikte ortaya koymak ve bir çözüm önerisi sunmak amaçlanmıştır. Sinema Emekçileri Sendikası’nın sosyal, siyasal ve ekonomik perspektiften nasıl etkilendiği ortaya konularak bugün varılan noktanın aslında hedeflenin neden bu kadar gerisinde kaldığına bir cevap aranmaktadır. Bu nedenle 1908’den itibaren oluşan işçi hareketleri başlangıç kabul edilerek günümüze kadar olan süreç örgütlenme tarihinin temel ayakları olan toplumsal yaşantı ve hukuki düzenlemeler incelenerek, bu alanların birbirlerini kestikleri nokta üzerinden bir bağlam oluşturulmaya çalışılmıştır. Türkiye’de çalışma ilişkileri tarihine baktığımızda düşük ücret, güvencesiz çalışma, iş güvenliği önlemlerinin yetersizliği/yokluğu, sendikal hakların kısıtlanması/kaldırılması gibi çalışma yaşamını doğrudan etkileyen alanlara ilişkin problemler pek çok sektörde varlığını göstermektedir. Ancak sektör genişliği, problemlerin benzerliği söz konusu olduğunda homojen bir yapı oluştururken, örgütlenme ve hak talebi söz konusu olduğunda aynı yapıyı koruyamaz. Kuşkusuz bunun temel nedeni sektörlerin büyüklüğü ile buna bağlı olarak çalışanların sayısı ve sektörün taşıdığı riskin büyüklüğüdür. Bu durum alana ilişkin çalışmalara da yansımaktadır. Bu bağlamda sinema göz ardı edilen sektörlerden birisidir. Sinemanın yarattığı büyük dünya üretim sürecine ilişkin sıkıntıların perde arkasında kalmasına neden olmuştur. Sinema yarattığı anlamın ötesinde bir sektör olarak diğer sektörlerle benzer riskler taşımaktadır. Bu çalışma sinema alanına ilişkin örgütlenme sorunlarını siyasi, hukuki ve iktisadi nedenleri ile ortaya koyarken aynı zamanda sosyal ve kültürel yapıyı göz önünde bulundurarak belirlenen sorunların pratikte yaşandığı biçimleri sendika üzerinde ele alarak çözüm önerisi sunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Sinema, Türkiye Sineması, Örgütlenme Sorunları, Sendika, Sinema Emekçileri Sendikası

Giriş

Bu çalışma, Türkiye’de sendika alanında yapılan çalışmalar içerisinde kendine bir yer bulamayan sinema alanındaki örgütlenmeleri Sinema Emekçileri Sendikası özelinde ele alarak, sendikanın başarı ve başarısızlıklarını bunun sosyal, siyasal ve kültürel nedenleriyle birlikte ortaya koymayı ve bir çözüm önerisi sunmayı amaçlamaktadır. Türkiye’de çalışma ilişkileri tarihine baktığımızda düşük ücret, güvencesiz çalışma, iş güvenliği önlemlerinin yetersizli-

* Gazi Üniversitesi, Radyo, Sinema ve Televizyon Ana Bilim Dalı, sunacanozbulduk@gmail.com

ği/yokluğu, sendikal hakların kısıtlanması/kaldırılması gibi çalışma yaşamını doğrudan etkileyen alanlara ilişkin problemler pek çok sektörde varlığını göstermektedir. Ancak sektör genişliği problemlerin benzerliği söz konusu olduğunda homojen bir yapı oluştururken, örgütlenme ve hak talebi söz konusu olduğunda aynı yapıyı koruyamaz. Kuşkusuz bunun temel nedeni sektörlerin büyüklüğü ile buna bağlı olarak çalışanların sayısı ve sektörün taşıdığı riskin büyüklüğüdür. Bu durum alana ilişkin çalışmalara da yansımakta, çalışmaların sektör ve riskin arttığı alanlarda ağırlık kazandığı görülmektedir. Bu bağlamda sinema gözard edilen sektörlerden birisidir. Sinemanın yarattığı büyüklü dünya üretim sürecine ilişkin sıkıntıların perde arkasına kalmasına neden olmuştur. Sinema yarattığı anlamın ötesinde bir sektör olarak diğer sektörlerle benzer riskler taşımaktadır. Ancak akademik alanda yapılan çalışmalar bu riskleri görünür kılmaya yetecek düzeyde değildir. Çalışmada bağlamın kurulabilmesi için ilk bölümde sendikacılığın gelişimi, ikinci bölümde sinemanın gelişimi ve üçüncü bölümde ise Sinema Emekçileri Sendikası ele alınacaktır.

Sendikacılığın Doğuşu ve Gelişimi

18. yüzyılın sonlarına doğru kapitalizm, liberalizm ve makineleşme ile oluşan sanayi devrimi, insan emeğine duyulan gereksinimin niteliğini değiştirerek, lonca sisteminin yıkılmasına yerine işçi sınıfının doğmasına neden olmuştur (Talas, 1995). 19. Yüzyıl başından itibaren sanayideki gelişimin had safada oluşu üretimi arttırmış, işçi istihdamına olan gereksinim artış göstermiştir. Sanayi Devriminin ortaya çıkardığı teknik başkalaşım, üretim ilişkileri bakımından emek ile üretim araçlarının mülkiyeti arasında bir ayrıma neden olmuş, aktif nüfus içerisinde ücret ve maaş karşılığı çalışanların sayısında önemli bir artış yaşanmıştır. (Işıklı, 2005).

Kapitalist üretim biçiminin özgül gerçekleşme biçimi olan artık değerın kâr olarak alınması, sermaye sahiplerinin daha fazla kâr elde edebilmek için daha fazla artık değer üretilmesinin yollarının aranması işçilerin yaşam ve çalışma koşullarının kötüleşmesine neden olmuştur. Bu dönemde çalışma saatleri artar kimi zaman 18 saati bulduğu bilinmektedir, iş kazaları ve meslek hastalıkları artar, kadın ve çocukların toplam istihdam içindeki oranlarında büyük artış gözlenirken açlık ve yoksullukta artmıştır (Kota, 1977). Çalışma ilişkilerine meydana gelen bu olumsuz gelişmeler, sürekli sömürü altında kalan işçi sınıfını, sermaye karşısına hak ve çıkarlarını koruyabilmek adına dayanışma içinde hareket etmemin gerekliliğiyle yüze getirmiştir. İşçilerin toplum içinde sayılarının hızla artması aynı zamanda siyasal güçlerinin de artmasını sağlamıştır (Talas, 1995).

Sendikalar, işte bu dayanışmanın gerekliliği üzerine temellenmişlerdir. Sendika kavramının kökeni 'syndicat' kelimesine dayanmaktadır. Fransızca ortak bir çıkarı korumak amacıyla kurulan birlik ve meslek örgütlerin anlamın gelmektedir. Kavram, Geç Latince'de kayyum alacaklıların haklarını temsil etmek için mahkeme tarafından tayin edilen kimse anlamına gelen 'syndicus' tan evrilerek bugün ki halini kazanmıştır (Nişanyan, 2007).

Sidney ve Beatrice Webb'ler sendikaları 'işçilerin çalışma koşullarını iyileştirmek veya daha fazla kötüleşmesini önlemek için kurdukları süreklilik arz eden örgütler olarak tanımlarken (Webb 1894'ten akt. Güler, 2016), Marx ve Engels sendikaları, işçilerin kölelikten kurtularak daha iyi koşullarda sözleşme yapabilmek adına oluşturdukları örgütler olarak tanımlamışlardır. 'Takdire şayan bir gayret' olarak tanımladıkları İngiliz Sendikacılığı kısa zamanda etkisini yitirmiş ve bir hayal kırıklığı yaratmış olmasına karşın görüşleri sendikaların 'proletaryanın gerçek sınıf örgütü' olmasında mutabık kalmıştır (Bottomore, 2012).

Sendikalar içine doğdukları ülkelerin toplumsal, siyasal, iktisadi vs. yapılarla ilişkilerinin etkisiyle farklılaşan ve bu doğrultuda birbirinden farklı amaçlara sahip olan farklı tip sendikalara dönüşerek tekil yapıdan ayrılmıştır. Bugün sendikaların bu gelişimini ele aldığımızda temelde üç temel amaç için mücadele ettikleri görülmektedir: Emek pazarında etkin olmak üzere faaliyet yürütmek, üyelerinin hak ve özgürlüklerini savunmak ve bu yolla toplum içindeki statülerini geliştirmelerine aracılık etmek, Sermayeye karşı emeğin 'savaş okulları' olarak yapılanmak (Hyman, 2001). Bu amaçlardan sonuncusu kapitalist düzeni yıkma hedefini içermektedir ancak tarihsel süreç bu amacın dışında ilerlemiş ve ne İngiltere ne Avrupa ne de ABD'de kapitalist sistemi yıkma anlamında bir başarı elde edilebilmiştir. Sendikalar varlıklarını bu durumun tam tersi şekilde kapitalist sistem içerisinde daha çok birbiriyle ilişkili ilk iki amaca odaklanan ve kapitalist sistemin bir parçası olmayı kabul eden bir siyaset izlemektedirler (Losovsky, 1993; Hyman, 2001).

İşçi sınıfının sermayeye karşı mücadelesinin ilk olarak işçi dernekleri, yardımlaşma ve dayanışma sandıkları, sendikal odalar ve emek borsaları gibi örgütler aracılığı ile başlamıştır (Kota, 1977). İlk dönemlerde sendikal mücadelenin: sermaye için bir tehdit unsuru olarak algılandığı örgütlenme girişiminde bulunan işçilerin çok ağır şekillerde cezalandırıldıkları ve katledildikleri görülmektedir. Sendikaların kurulmasına olanak tanıyan yasalar ise uzun bir mücadele sürecinin ardından: İngiltere'de 1824, ABD'de 1842, Almanya'da 1869 ve Fransa'da 1884 yıllarında ancak kabul edildiği bilinmektedir (Tokol, 2013).

İngiliz Sendikacılığı

Sendikal hareketin gelişmesi için gerekli iki koşuldan biri sanayileşme diğeri de demokrasinin varlığıdır. Bu iki koşulun gerçekleştiği ilk ülke İngiltere'dir (Tokol, 1984). Sendikal mücadelenin, tarihsel süreç içerisinde gelişimi incelendiğinde birçok emek hareketi ve fikir akımının bu süreçte etkili olduğu görülmektedir.

İngiliz sendikacılık hareketi 1830'lu yıllarda Robert Owen'ın fikirlerinden etkilenecek yeni bir boyut kazanmıştır (Ekin, 1989). Üretim kooperatiflerine dayanan bir toplum düzeni ile işçilerin emeklerinin karşılığını alacağına inanan Owen bu düzenin sağlanmasında barışçı genel grevin etkili olabileceğini savunmuştur. Owen'a göre barışçı genel grevde en büyük desteği diğer sınıfların iyi niyetli insanları sağlayacaktır. Owen'ın fikirleri doğrultusunda 1834 yılında "Üretici Sınıfların Büyük Milli Manevi Birliği" kurulmuştur (aktaran Işıklı, 1972).

Amerikan sendikacılığı (Gomperizm)

Gomperizm, adını öncüsü Samuel Gompers'ten almaktadır. Samuel Gompers Amerikan sendikal hareketinin şekillenmesinde teorik ve pratik anlamda önemli bir etkiye sahiptir. Gompers ABD tarafından izlenen emperyalist politikaları savunmakta ve anti sosyalist ve ant-komünist görüşlerin yayılması için yoğun çaba harcamıştır. Sosyalizme felsefi ve ekonomik açıdan karşı çıkmakta, sosyalizmin sınıf çatışması doğrultusunda ulaşmaya çalıştığı hedefi hayalci olmakla eleştirmiştir. Gompers, işçi sınıfının tamamen kurtuluşu yerine, kurulu düzende işçi sınıfının sermayeden aldığı payı azami ölçüde arttırmayı amaçlayan anlayışıyla sınıf mücadelesini, siyasi ve ideolojik hareketi reddederken meslek sendikacılığına yoğunlaşmıştır (*Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, 1988).

Gomperizm partiler üstü sendikacılık fikrinin temellerini oluşturan, nihai bir hedef belirleneksizin çalışma yaşamının gündelik sorunları ile mücadele eden, teoriler ve ideolojik tartışmalar yerine bu sorunların pratik çözümüne odaklanan anlayışı savunmaktadır (Işıklı, 1995). Gompers, sendikal mücadele içerisinde işçi ve işverenlerinin birlikte hareketinin asıl olduğunu, iki sınıf arasında düşmanlık olmadığını birinin diğerinden evirildiğini dolayısıyla arada bir çıkar çatışmasının değil bir çıkar birliği olduğunu savunur bu nedenle devletin çalışma ilişkilerine müdahalesini ve alana ilişkin yasalarla düzenlemeyi kabul etmemiştir (*Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, 1998). Gomperizm etkisinde sendikalar, kendi üyelerinin hak ve çıkarlarını koruyup onların çalışma ve yaşam koşullarını iyileştirmeyi ön planda tutarken toplumsal mücadeleyi kabullenmemektedir. İşçilerin kapitalist sistem içerisinde uygulanacak reformlarla refah içerisinde yaşayabileceklerini savunarak yoğun olarak işyeri düzeyinde örgütlenirler. Bu doğrultuda Gomperizmin sınıf mücadelesinden uzak reformist çizgiye yakın bir mücadele anlayışı ortaya koyduğu görülmektedir (Tokol, 2013; Işıklı, 1995; Güler, 2016).

Marksist Sendikacılık

Engels, Komünist Manifestonun önsözünde "İşçilerin kurtuluşu kendi eserleri olacaktır" diyerek Marksizmin diğer sosyal teorilerden farklı olarak emek mücadelesine, işçi sınıfına çok önemli tarihi bir rol tanıdığını göstermektedir (Işıklı, 2005). Sınıflar arasındaki ilişkilerin bir ahenk ve çıkar birlikteliğine dayanmadığı, aradaki ilişkinin tamamen çatışma kültürü beraberinde ele alınması gerektiği açıkça ortaya konulmuştur (Marks ve Engels, 2011).

Marks ve Engels tarihin sınıf mücadeleleri tarihi olduğunu, kapitalist üretim tarzında esas çatışmanın üretim araçlarına sahip olanlar ve olmayanlar arasında geçtiğini belirtirler. Kapitalist sistemde iki sınıftan söz edilmesinin nedeni; sistemin, üretim araçlarına sahip olanlar ile başka bir alternatifleri kalmadığı için emek güçlerini satmak zorunda kalanlar olmak üzere iki farklı sınıfın meydana gelmesidir (Çelik, 2013).

Marks, kapitalist sistemin karakteristikliği içerisinde üretim araçlarına sahip olanlar ile proletarya arasındaki çatışmanın; üretim araçlarını ellerinde bulunduranların amaçlarının bu

araçlar üzerindeki mülkiyetlerinin devamlılığını sağlamak iken proletaryanın amacının bu işleyiş biçimine son vermek olduğunu belirtmektedir. Bu doğrultuda kapitalist sistemi değiştirecek olan yegâne unsur işçi sınıfıdır. İşçi sınıfının içinde bulunduğu durumdan ancak sistemin değişmesi ile kurtulabileceği vurgusu yapılmaktadır (Aron, 1973).

Marks ve Engels'in düşünceleri sınıf sendikacılığının oluşmasında önemli rol oynamıştır. İşçi sınıfına yüklenen anlam ile şekillenen sınıf mücadelesi amacına başarıyla ulaşabilmesi için sınıf bilincinin varlığı oldukça önemlidir. Bir sınıfı oluşturabilmek için çok sayıda insanın aynı koşullarda yaşamalarının ve benzer işlerde çalışmaları yeterli değildir, bu koşulların varlığı ile birlikte sürekli şekilde iletişimde olmaları, karşıt grupla çatışmanın farkında olmaları ve bu farkındalık ile bir dayanışma kültürü oluşturmaları gereklidir (Aron, 1973). Bu yaklaşımla, işçilerin toplumsal gücünün önemli bir unsuru olarak sayısal yoğunluk görülmekle birlikte bu gücün kendi aralarında oluşan rekabetten dolayı kırıldığı dile getirilmektedir (Işıklı, 2005).

Marksist anlayışa göre sendikalar; işçi sınıfının ekonomik çıkarları ve kapitalist sistemde kurtuluşu adına mücadelelerinde onlara yol gösteren ve sınıf mücadelesi içerisinde diğer hareketleri besleyen örgütlerdir (Güler, 2016). Bu doğrultuda sendikaların mücadelelerini salt ekonomik zeminde şekillendirmemeleri, aynı zamanda politik olarak da mücadele vermeleri gerektiği vurgulanmaktadır (Losovsky, 1993). Marks, siyasi mücadelenin önemini; sisteme karşı savaşımayan sendikaların zaman içerisinde sistemin bir piyonu olacağını ileri sürerek belirtmektedir (Marks ve Engels, 1977).

Marks, işçi sınıfının sendikalar aracılığıyla elde edeceği kazanımları tanımlanan gerekçelerle kabul edip gerekli görmekle birlikte kazanımların; sınırlılığına dikkat çekerek, nihai amacın kapitalizmin ortadan kaldırılmasını olduğunu, adil bir ücretin elde edilmesinin değil ücret sisteminin tamamen ortadan kaldırılmasının işçi sınıfının en önemli amaçlarından olduğunu vurgulamaktadır (Çelik, 2013).

Anarko Sendikalizm

19. yüzyılın önemli düşünce akımları içerisinde yer alan Anarşizm temel olarak işçi sınıfı hareketi ve felsefesi değildir, sınıfsal bakımdan asıl kaynağı küçük-burjuvazidir. Anarkosendikalizmin gelişmesinde önemli katkıları olan teorisyenlerin başında Mihail Bakunin, Pierre Joseph Proudhon ve George Sorel bulunmaktadır (Güler, 2016; Işıklı, 2005).

Anarkosendikalizm İtalya ve İspanya gibi ülkelerde de etkili olmakla birlikte Fransa'da Amiens Şartı'nın da kabul edilmesiyle etkisini arttırarak Fransa'yı anarkosendikalizmin ana vatanı hâline getirmiştir. Amiens Şartı'nda alınan kararların çoğunluğunu sendikaların politikadan yalıtılması oluşturmakta, bununla siyasi partilerin sendikalardan yaralanma ve ilişki kurmalarının engellenmeye çalışıldığı belirtilmektedir. Aynı zamanda kapitalist sistemin yıkılmasını sağlayacak düzenlemelerin yanı sıra işçi sınıfının mücadelesinin doğrudan eylem yoluyla oluşması için gerekli düzenlemelerin yapıldığı görülmektedir (Kota, 1977; Işıklı, 2005; *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, 1988).

Anarşistler, tüm baskıcı sosyal ve politik kurumların ortadan kaldırılmasını savunurlar bu doğrultuda Anarko Sendikalizm de her türlü otoriteden soyutlanmış bir toplum modelini benimsemekte, sendikaları da gerçekleşecek olan bu devrimin temeli olarak tanımlamaktadırlar (Çelik, 2013). Anarko sendikalizmin en önemli amaçlarını kapitalist sistemin yıkılması ve üretim araçları üzerindeki mülkiyetin ortadan kaldırılmasıdır. Bu amacın gerçekleşmesi için sendikaların devrimci bir yapıya sahip olmalarının altını çizirken en önemli aracın grev olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte Anarko sendikalistler, siyasi örgütlülüğü ve proletaryanın yönetimini kabul etmeyerek Marksist sendikacılıktan ayrılırlar. Kapitalist sistemin sonunun ancak genel grevle getirebileceğini öne sürerek sendikaları işçi sınıfının tek örgütlenme yolu olarak kabul eder ve her türlü devlet müdahalesine ve hiyerarşisine karşı çıkarlar (*Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, 1988; Kota, 1973).

Türkiye’de Sendikacılık

Türkiye’de sendikacılık hareketinin doğuş döneminin başlangıcına ilişkin farklı görüşler bulunmaktadır. Bunun temel nedeni sendikal hareketin bir göstergesi olan grevin nasıl tanımlandığı ve gerçekleştirildiğine ilişkin ayrımdır. 16. Yüzyıl’dan itibaren inşaat ve dokuma işkolu ağırlıklı olarak toplu iş bırakma, iş yavaşlatma ve makina kırıcılığı (Ludizm) gibi eylemler ücretin yükseltilmesi ve çalışma koşullarının düzeltilmesi talebiyle gerçekleştirildiği görülmektedir. Bu eylemler söz konusu görüş ayrılığını yaratmaktadır. Bu eylemler bazı çalışmalarda grev olarak kabul edilmektedir, bazı çalışmalarda ise çalışma koşullarına yönelik talepler oluşturularak hak arayışına girilmesini göstermekle birlikte bugün tanımladığımız biçimde bir grevin koşullarını sağlamadığı savunulmaktadır. Bir diğer ayrım ise eylemleri grev olarak tanımlamakta ancak eylemlerin kendiliğindenci yapısı sendikal harekete kaynaklık edemeyeceği yönündedir. 1908 yılında gerçekleştirilen eylemler öncelikle basında grev olarak adlandırılmış 1936 tarihli İş Kanununda da grev olarak kendisine yer bulmuştur. Bunlarla birlikte 1908 ve sonrasında gelişen eylemlerin üç önemli sonucu olmuştur: sendikal örgütlenmenin temeli atılmış, işçi basınının oluşması sağlanmış ve parti programlarında işçi sorununun yer almasına karar verilmiştir. Bu nedenle 1908 ve sonrasında gelişen bu grevler yarattığı sonuçlar nedeniyle çalışmanın başlangıç noktasını oluşturmaktadır (Akkaya 2002; Sencer, 1969; Işıklı, 2005).

Osmanlı’da modern sanayi tesislerin kurulmasında sarayın ve ordunun ihtiyaçlarını karşılama amacının güdüldüğü görülmektedir. Ordunun ve sarayın ihtiyacını karşılamak için kurulan fabrikalar bir yandan da modern anlamda sanayi işçisinin oluşumunu sağlıyordu. Tersaneler, baruthaneler, kundura, fes fabrikaları devlet tarafından işletilen fabrikalardı. Demiryolları yapımında çalışan işçilerin önemli kısmı ise asker işçilerden oluşmaktaydı. Bu anlamda Batı’daki klasik işçi tipinden farklı bir işçi kitlesi mevcuttu (Akkaya, 2002).

Osmanlı İmparatorluğu’nda devletin istihdam ettiği askerlerin dışında, sanayinin ücretli emek gereksinimi, tarımsal üretim yaparken göç eden köylüler ile kapitalist dünyanın mal-

ları ile rekabet edemeyip üretim araçlarını kaybetmiş olan zanaatkârlar üzerinden karşılanmaktadır (Sencer, 1969)

Osmanlı İmparatorluğu'nda bilinen ilk grev 1863 yılında Zonguldak kömür madeni işçileri tarafından gerçekleştirilmiştir. Grev için o dönemde kullanılan terim "tatil-i eşgal"dir. İlk grevin gerçekleştirildiği 1863 yılından 1876 yılına kadar on altı grev ve bir grev dışı eylem gerçekleştirilmiştir. 1877 yılında tespit edilen bir greve rastlanmazken, 1878-1880 döneminde ise işçilerin on kez greve gittikleri gözlenmektedir. Yine 1881 yılında grev yaşanmazken, 1882-1906 döneminde otuz bir adet grevin gerçekleştirildiği görülmektedir. 1907 yılında ise yine grevlere rastlanmaz (Akkaya, 2002).

Bu dönem gerçekleşen grevlerin diğer bir özelliği ise güçlü işçi örgütlerinin olmayışıdır. Bu dönemin grevlerinde Osmanlı vatandaşı olmayan nitelikli yabancı işçilerin önemli katkısı olurken, grevlere Osmanlı vatandaşı Müslümanlardan katılım oldukça sınırlı kalmıştır. Grevcilerin daha çok Ermeni, Bulgar ve Yahudi işçilerden oluştuğu gözlenmektedir (Akkaya, 2002). Grevlerin giderek yayılması, II. Meşrutiyet'i ilan eden İttihat ve Terakki yönetimini harekete geçirmiş, grevleri etkisizleştirmek ve engellemek amacıyla yasal düzenleme yapma yoluna gidilmiştir. 8 Ekim 1908 tarihinde Tatil-i Eşgal Cemiyetleri Hakkında Kanun-ı Muvakkati yürürlüğe konulmuştur. Kanun-i Muvakkat, 9 Ağustos 1909 tarihinde çeşitli değişiklikler yapılarak Tatil-i Eşgal Kanunu olarak kesinleşmiştir.

Türkiye'de sendikacılık yarı feodal ve yarı sömüre koşulları içinde doğmaya başlamıştır. Bugün gelinen noktada benzer şekilde feodalizmin izleri hala varlığını korumakta ve yarı sanayileşmiş bir ülke hâlinindedir. Nüfusun büyük bir çoğunluğunu, tarım kesiminde, kendi hesabına ya da ücretsiz aile işçisi olarak çalışanlar oluşturmaktadır. Yavaş bir gelişim gösteren sanayide ise geniş işçi kitlelerini barından büyük işletmelerin sayısı sınırlıdır (Işıklı, 2005).

Savaş koşullarının yarattığı ekonomik koşullar, işçiler açısından da artık dayanılmaz bir noktaya gelmiştir. 1919 yılının başından itibaren yeni bir grev dalgasının başlamış olmasında söz konusu koşulların önemli bir etkisi vardır. Dört yıllık bu dönemde yirmi iki grev gerçekleşmiştir. En fazla demiryolu işçileri grev yapmış olup, bu dönemdeki grevlerin on sekizinin İstanbul'da meydana geldiği görülmektedir (Güzel, 1993).

Cumhuriyetin ilk yıllarında başta işçi sınıfı olmak üzere emekçi sınıfların en zor yıllarıdır. Yasal düzenlemeler sınıf mücadelesini önlemeye yöneliktir. 1936 İş Kanunu toplu işçi hakları, sendikalaşma, grev hakkı, sendikalaşma hakkı bakımından yasaklar getiren bir kanundur. Bireysel anlamda işçileri koruyormuş gibi görünen yasa, toplu iş ilişkileri bakımından oldukça otoriter önlemler içermektedir (Makal, 2011). 1930'larda devletçi iktisat politikalarına geçilmiştir. Devlet kendi kaynaklarını kullanarak Türkiye'nin sanayileşme çabalarına katkıda bulunmuştur. Bu dönemde iktisadi açıdan kısmi bir büyüme sağlanırken işçi kitlesi ortaya çıkmış ve bu kitle sanayi kuruluşlarının etrafında toplanmaya başlamıştır. 1930'lu yıllarda

kayıtlı işçi sayısı 300 bin civarındayken, 1940'lı yıllarda bu sayı kayıtsızlar da dâhil edildiğinde 500 bin'e yaklaşmıştır (Makal, 2002). Makal (2011)'a göre; iş kanununa tabi işçi sayısı 1937 yılında 256.341 iken; 1943'te 275.083'e, 1947'de 289.147'ye 1950'de ise 373.961'e çıkmıştır.

1936 tarihli İş Yasası dönemin siyasal sisteminin işçiye karşı olan tutumunun göstergesidir. Yasa işçi-işveren mücadelesini, grev ve lokavtı açık bir biçimde yasaklamış, farklı toplumsal sınıflar arasındaki iş mücadelesini yasal olarak engellemiştir (Makal, 2011). Bu dönemde sendika kurmak, işçilerin sendikalarda örgütlenmesi yasak değildir ama uygulamada böyle bir durum vardır. Tek parti döneminde siyasi parti kurmak da yasak değildir ancak bu tür siyasi partilerin kurulmasının da önünde engel vardır. Sendikalar konusunda bir düzenleme yapılmış; işçi temsilciliği kurumu ile işçi-işveren uyuşmazlıkları çözülmeye çalışılmıştır. Sonuçta bu da devletin denetimindeki mahkemeler eliyle yapılmaktadır. Dolayısıyla devlet 1930'larda çalışma hayatındaki hem işçileri hem de işverenleri görmezden gelmektedir (Makal, 2002).

Sistemin işçi yaklaşımı DP döneminde de farklı değildir. DP bireysel olarak işçi haklarını düzenleyen yeni yasalar yapmış gibi görünse de, DP'nin toplu örgütlenmeye karşı yaptırımları CHP'den farklı değildir (Aydoğanoglu, 2010).

DP 1946 yılında grev hakkını yasal bir zemine getirmiştir. Geniş kitlelerin oylarını alabilmek için parti yöneticileri tarafından grev hakkı savunulmuştur. 1946 yılında hızlı bir şekilde siyasi partiler ve sendikalar kurulmaya başlanmıştır. Bunlar arasında Türkiye Sosyalist Partisi ve Türkiye Sosyalist Emekçi ve Köylü Partisi önemlidir ve işçi hareketinde etkindir. Ancak iktidar bu partilerin sendikalarla olan ilişkisine pek sıcak bakmamaktadır (Aydoğanoglu, 2010).

Avrupa'daki işçi sınıfının savaş sonrası oluşturulan yeni dönemde örgütlenmeye başlaması ve grevlere gitmesinin yankıları Türkiye'de de hissedilmeye başlanmıştır. Hükümet bu süreçte, Avrupa'daki işçi hakları konusundaki gelişmeler karşısında 1946 Haziran'ında Cemiyyetler Kanunu'nda değişiklikler yapmış, kanunun 9. Maddesi kaldırılmıştır (Sülker, 1968).

1928 yılından beri hiçbir şekilde örgütlenip sendika kuramayan işçi sınıfı, bu olumlu gelişmeler karşısında, Türkiye Sosyalist Partisi ve Türkiye Sosyalist Emekçi Köylü Partisi'nin de desteğiyle büyük kentlerde özellikle de İstanbul'da birçok sendika kurmuştur.

Ancak bu olumlu gelişmelerin ömrü çok uzun değildir. Buna rağmen işçiler bu süreçte çok iyi gelişmeler kaydetmiştir. Hızlı şekilde örgütlenerek devlet denetiminden kurtulmaya çalışılmıştır. CHP işçi sınıfının bu yükselişi karşısında hemen "16 Aralık Tedbirleri" adı altında 5018 Sayılı Kanun'u çıkartmıştır. Bir takım kazanımlar elde edilmiş olmasına rağmen 1946 yılının sonlarına doğru sıkıyönetim mahkemesi 5018 Sayılı Kanun'a dayanarak hem sendikaları hem de siyasi partileri kapatıp yöneticilerini mahkemelerde yargılamıştır (Sülker, 1966). 1946 sonu ile 1947 yılında işçilere yönelik başlatılan davalarda birçok sendika kapatılarak sol tasfiye edilmiştir. 1946 yılında kurulan sendikalar ve sol partiler Sıkıyönetim Komutanlığı tarafından kapatılınca başta CHP olmak üzere sistemden yana çevreler bu davalara

büyük destek vermiştir Bu koşullar altında iktidar vakit kaybetmeden Sendikalar Yasası'nı çıkartmıştır (Erişçi, 1951).

1946-1963 yılları arasında Türkiye'de çalışma hayatındaki gelişmelere bakıldığında çalışma hayatındaki tüm değişikliklerin aslında tek partili dönemin politikalarının üzerine oluşturulduğu görülmektedir. 27 Mayıs hareketinin işçi ve sendikal hareket açısından önemli etkileri olmuştur. Başta Anayasa olmak üzere sonrasında hazırlanan 274 sayılı Sendikalar Kanunu ve 275 sayılı Toplu İş Sözleşmesi ve Grev ve Lokavt Kanunu, sendikal hareketin gelişmesinde yeni bir dönem başlatmıştır.

Hiç şüphesiz işçiler ve sendikalar açısından Anayasa'nın getirdiği en önemli düzenleme grev ve toplu sözleşme hakkının Anayasal bir hak olarak ilk kez tanınmasıdır. 47. madde bu hakkı "İşçiler, işverenlerle olan münasebetlerinde, iktisadi ve sosyal durumlarını korumak veya düzeltme amacıyla toplu sözleşme ve grev yapma hakkına sahiptirler" şeklinde düzenlemektedir. Toplu sözleşme ve grev hakkı Anayasa'da düzenlenmiş olmasına karşın, gerekli yasaların çıkarılması o kadar çabuk olmamıştır. Bu yönüyle askerî müdahaleyi yapanların o dönem ihtiyaç duyduğu halk desteğini sağlamak için bu tür düzenlemelere Anayasa'da yer verseler de, bu hakların düzenlenmesinde ağırdan alan bir tutum içerisine girdikleri söylenebilir. Nitekim işçi sendikalarında da bu rahatsızlık artmaya başlamış, bununla beraber çeşitli grevler Anayasa'nın tanıdığı bir hak olarak kullanılmaya başlanmıştır.

12 Eylül Askerî Müdahalesi ise, Türkiye işçi sınıfı ve sendikacılık hareketinin en önemli belirleyenlerinden biridir. Müdahale ile birlikte, işçi sınıfı ve sendikacılık hareketi, daha önceki on yıllarda çeşitli ekonomik, toplumsal ve siyasal güç dengeleri ve mücadeleler sonucunda elde ettiği hak ve özgürlüklerin büyük bir bölümünü önce fiilen, sonra da hukuken kaybetmiştir (Koç, 2000).

Sendikal yapılarda, yukarıda sözü edilen görece değişimlere karşın, 90'ların başında hız kazanan özelleştirme dalgası ve enformel sektördeki genişlemeyle sendikalarda önüne geçilemeyen üye kayıpları baş göstermiştir. Taşeronlaştırma, özelleştirme, işten çıkarmalar ve sosyal hak kayıplarına karşı mücadele etmek amacıyla 1993 yılında üç konfederasyon çalışanların Ortak Sesi Demokrasi Platformunda ilk defa bir araya geldilerse de HAK- İş özelleştirilen Et ve Balık Kurumu'nu satın alan ortak girişim grubunda yer almasının ardından platformdan ayrılmıştır (Koç, 2000).

Özellikle 1994 krizi ve sonrasında gerek yeni birikim stratejisinin yapısal uyum programı adı altında hayata geçirilmeye başlaması, gerekse esnekleşme politikaları nedeniyle özel sektördeki fabrika yapılarının dönüşümü sendikal hareketin kan kaybını artırırken; sendikal hareketin sürece ilişkin kendi içerisinde ayrışması ve özelleştirme, taşeronlaştırma piyasalaştırma politikalarına bir bütün olarak tepki vermemesi, hatta sendikal hareketin bir kesiminin özelleştirmenin sendikal harekete katkı yapacağına ilişkin farklı yaklaşımları bu

sürece ciddi ve örgütlü bir yanıt vermesinin önüne geçmiş ve sendikal yapılar bir bütün olarak zayıflamaya başlamışlardır (Dumrul, 2001).

Türkiye’de sendikaların bugün içinde bulundukları krizin kökenleri, 12 Eylül ve sonrasındaki sürecin etkileri, sendikal örgütlenmeyi sınırlayan ve zorlaştıran yasal düzenlemeler; işsizlik, enformel sektörde istihdam edilenlerin sayısının giderek artması, özelleştirme, taşeronlaştırma, esnek çalışma uygulamaları ve sermayenin sendikalaşmaya karşı yürüttüğü sistematik mücadele gibi pek çok gerekçeye dayanmakla birlikte; Türkiye’de sendikaların zayıflamasında sendikaların yapılanmaları ve anlayışları da son derece önemli bir rol oynamaktadır.

Türkiye’de sendikaların örgütlü oldukları iş yerlerinde örgütlülüğü koruma ve geliştirme bağlamında yaşadıkları sorunların temelinde de dışsal nedenler kadar kendi içlerindeki yapısal sorunlar rol oynamaktadır. Bu sorunların belli başlı kaynakları şöyle sıralanabilir: Örgütlü olunan işyerleri ve işletmelere ilişkin örgütlülüğü koruma ve geliştirme politikalarının yetersiz olması; üyeleri tanımaya dönük yeterli araştırmaların sürekli yapılmaması; özellikle 1980 öncesinde görülen mücadelecilik ve kararlılığa dayalı örgütlenme anlayışından uzaklaşılması; mevcut üye sayısının yeterli görülmesi; sendika içi demokrasinin sağlanamaması; işyerinde çalışanların tamamının potansiyel üye olarak görülmemesi; toplu sözleşme maddeleri ile kapsam dışı personelin azaltılamaması ve taşeron işçilerin kadroya geçirilerek örgütlenmesinin sağlanamaması (Köstekli, 2005).

Sinemanın İcadı

Sanat, insanlığın gelişmesinde önemli bir role sahiptir. İnsan, düşünce ve duyguları ile sanat türlerini değiş tokuş eder. Bunu sadece günümüz insanları arasında değil, geçmişin ve geleceğin insanları arasında da yapar (Tolstoy, 2008). İnsanoğlu, çevresini duyuları sayesinde algılamakta ve duyuların işleyişi aracılığıyla öğrenmektedir. Görme duyusu sayesinde etrafımızdaki dünyanın görünümü zihnimizde belirlemektedir (Lutz, 1998). Görüntülerin zihnimizde belirme biçimi, hareketli görüntülerin yeniden üretilebilmesi için yol gösterici olmuştur (Lord ve Sibley, 1998).

Hareketli görüntüler düşüncesi taş devrine kadar geriye gittiğini söylenebilmektedir. Bu düşüncenin ilk örneklerinden biri Altamira Mağarası’nda çizilen çok bacaklı bir hayvan figürüdür. Ortaçağ ve Rönesans’a gelindiğinde, Platon’un karanlık odasından hareketle, Leon Battista Alberti’nin 1460 yılında optik çalışmalar sergilediği ve Leonardo da Vinci’nin 1500 yılında camera obscura tekniğinden ilham alarak çalışmalar yaptığı söylenebilmektedir. (Scognamillo, 1997).

Eski Mısır’da kalıntısı bulunan büyülü fener, bir ışık kaynağının önüne konulan nesnenin, gölgesinin herhangi bir yüzeye düşmesi prensibine dayanır. Daha önce de bahsedilen, Pla-

ton'un mağara alegorisi ile aynı prensibe dayanmaktadır (Abisel, 2006). Büyülü Fener, 17. yüzyılın en önemli buluşlarından biri olarak kabul edilmektedir. Sinema aygıtlarının öncüsü olan bu buluş, iki din adamının çalışmaları sayesinde aynı dönemlerde ortaya çıkmıştır. "Mum ışığı, ucunda bir gözlük merceği bulunan bir borunun küçük deliğinden geçer ve merceğin gerisindeki camların üzerine çizili ürkütücü resimleri peş peşe bir duvara yansıtır" (Rechelet'ten aktaran Teksoy, 2005). Bu buluşun, günümüz saydam gösterici aygıtının öncüsü olduğu kabul edilir ve 18. yüzyılın en önemli eğlence araçlarından biri olmuştur (Teksoy, 2005).

Sinema (cinéma) sözcüğü, sinematografi (cinématographie) sözcüğünden kısaltılmıştır. Lumière Kardeşler kendi buluşları olan aygıtı sinematograf (cinématographe) adını vermişlerdi. Yunanca *kinema*, -atos=devinim (hareket)'ile *graphein* =yazmak sözcüklerinden türetilen sinematograf, 'devinimi yazan, devinimi saptayan' anlamına; sinematografi de 'devinimi yazma, saptama' anlamına gelmektedir (Andrew, 2000). İngilizce karşılığı olan *Motion Picture* da aynı anlamdadır, yani "hareket halinde, hareketli resimler, görüntüler" (Scognamillo, 1997).

Sinema, hareketli fotoğrafların bir ardılı ve gelişmiş versiyonu olarak kabul edilebilir. Çekilen fotoğraflar da hareket yanılmasını sağlamak için, tek tek fotoğrafların hızla birbirini izleyerek görüntülenmesi gerekmektedir. Bu fotoğrafları hazırlamak ve doğru oranda göstermek için de belirli bir teknolojik düzey yaratmak önemlidir. Bu bağlamda, fotoğraf teknolojisi, sinemayı mümkün kılan en etkili ve ucuz yöntemdir (Bordwell ve Thompson, 2008) Devinimi saptamak ve aktarmak, insanların yüzyıllardan beri düşleyip ardına düşüp de bir türlü gerçekleştiremediği bir özlemi dile getirmektedir (Andrew, 2000).

Günümüzde sinema olarak düşünülen şeyin ilk otantik gösterisi 1895 yılında Auguste ve Louis Lumière tarafından gerçekleştirilmiştir (Lord ve Sibley, 1998 s. 20). Paris'te, Grand Café'nin karanlık bodrum salonunda, yaklaşık otuz kişi, 19. yüzyılın en son teknoloji harikası olan, Lumière Kardeşlerin sinematograf'ını denemek için toplanmıştır. Birkaç dakika süren bu siyah-beyaz filmde görüntüler sarsıntılı bir şekilde hareket etmesine karşın izleyiciler, oluşan inanılmaz durum karşısında hayrete düşmüşlerdir (Clee, 2005).

Türkiye Sineması

Türkiye sinema tarihinin ilk gösterimi için kesin bir tarihe ulaşılamamaktadır. İlk sinema gösterimi 1896 sonları 1897 başlarında Bertrand adında bir Fransız tarafından Yıldız sarayında dönemin Padişahı II. Abdülhamit'e yapılmıştır. Halka açık ilk gösterimde aynı dönemde Sigmund Weinberg'in İstanbul'da Galatasaray'daki Sponek Birahanesi'nin salonunda gerçekleşmiştir (Scognamillo, 2010; Özön, 2013).

Sinemanın Türkiye'ye girişiyle ilk sinema salonunun açılışı arasında yaklaşık on bir yıllık bir süre vardır (Scognamillo, 2010). Bu süreçte sinema, çeşitli salonlarda gezici olarak gösterime devam etmiştir. 1908 yılında İstanbul'da ilk sürekli sinema salonu Weinberg tarafından

kurulmuştur. Türkiyeler tarafından işletilen ilk sürekli sinema salonu ise 19 Mart 1914'te Murat Bey ve Cevat Boyer'in açtıkları Milli Sinema'dır (Scognamillo, 2010; Özön, 2013). Yurt dışından getirilen ilk filmler ve açılan ilk sinema salonları bireysel çabalarla gerçekleşmiştir.

Türkiye Sineması'nda gerçekleştirilen ilk yapım faaliyeti ise 1915 yılında Enver Paşa tarafından kurdurulan Merkez Ordu Sinema Dairesi'nce (MOSD) gerçekleştirilmiştir. Propaganda ve eğitim amacıyla kurulan ve başına Weinberg'in getirildiği MOSD 1915-1922 yılları arasında film yapımı faaliyetlerini yürütmüştür (Özön, 2013; Özön, 1995).

Türkiye sinema tarihinin başlangıcı olarak 1914 yılında Fuat Uzkınay tarafından çekilen *Ayastefanos'taki Rus Abidesinin Yıkılışı* isimli belgesel film kabul edilmektedir. Türkiye Sineması'nın ilk konulu filmi olan *Himmet Ağa'nın İzdivacı* (1916-1918) isimli filmin yapımı da Merkez Ordu Sinema Dairesi Başkanlığı tarafından tamamlanmıştır (Özön, 1995).

1922 yılında Türkiye Sineması'nın ilk özel yapımevi olan Kemal Film'in kurulmasından sonra resmî kurumların yapım üzerindeki etkisi azalmıştır. Sinema işletmeciliğinden film yapımcılığına geçen Seden Kardeşler tarafından kurulan Kemal Film, Türkiye sinemasında, sinema işletmeciliğinden yapımcılığa geçişin de ilk örneğini oluşturur (Erkılıç, 2003). 1922 yılından 1949 yılına kadar Türkiye Sineması'nın sivil yapımevleri bazında yapılandırıldığı bu dönemde, *Özel Yapımevleri Dönemi* adı verilmektedir.

1940'lı yıllara kadar Türkiye'de bir sinema endüstrisinin meydana gelebilmesi için gerekli olan teknik kuruluşlar, deneyimli teknikerler, senaryocu, oyuncu, bestecisiyle sinemada çalışmaya yatkın bir sanatçı topluluğu ve nihayet bunları çekip çevirecek, çalışmaları düzenleyecek kimseler yoktu. Dolayısıyla Türkiye film yapımı yetersiz düzeydeydi. Ancak 1940'lı yıllardan sonra film ithalatıyla uğraşan şirketlerin film yapımına el atması, yabancı filmlerin dublajı için stüdyolar kurulması, teknik elemanların çoğalmaya başlaması, arada bir ortaya çıkan yerli filmlerin gördüğü rağbet yavaş yavaş bir sinema endüstrisinin kurulması gerektiği düşüncesine yol açmıştır (Özön, 2013). Sinema özellikle 1948 vergi indiriminden sonra ekonomik değer atfedilen bir alan olmuştur.

Sinema endüstrisinde, yapımcılığın işletme, dağıtım ve ithalat ile tek bir elde toplanması sektörün kapalı bir ekonomi hâline gelmesine neden olmuştur. Bunun yanı sıra film yapımında işletmecilerin ve dağıtımcıların belirleyici olmasına imkan sağlamıştır (Erkılıç, 2003). Kâr amacıyla aynı tip filmlerin yıllar yılı üretilmesindeki neden, Türkiye sinemasının kendi içindeki dikey bütünleşmesidir (Özön, 1995).

1950'li yıllara kadar olan süreçte Türkiye Sineması, işletmecilik kökenli bir yapım/üretim biçimine sahip olmuştur. Sermaye birikiminin yeterli düzeyde olmaması nedeniyle ithalatçı firmalar aracılığı ile yerli üretimler yapılmış, bu nedenle ticari nedenler filmlerin yapısı ve üretim biçiminde belirleyici etken olmuştur.

Üretim, dağıtım ve gösterim ayaklarından oluşan sinema endüstrisi (Parlayandemir, 2011), sanayinin her üç ayağını da aynı işletme yapısının gerçekleştirdiği özel bir yapıya dönüşmüştür. Aynı anda film ithalatı, dublaj, yerli film üretimi ve ihracatı, film dağıtımı ve sinema salonu işletmeciliği yapan işletmeler Türkiye'ye özgü bir model oluşturmuştur (Tunç, 2006).

1950'lerde ortaya çıkan bölge işletmeciliği, 1960'lı yılların başında finansman kaynağı olmuş, 1960'ların ortalarından sonra ise üretim tarzına tamamen egemen olmuştur. Her bölgenin seyirci özelliklerinin neler olduğuna karar veren işletmecilerdir. Film yapımı doğrudan işletmecilerin verdiği avanslarla gerçekleşmesi nedeniyle büyük ya da küçük tüm yapım şirketleri işletmecilerin isteklerine bağımlı olmuşlardır. Yönetmen ya da senaristlerin "film fikri" üretme açısından önemli rolleri yoktur. Bölge işletmeleri yalnızca kar amacı güden araçlar oldukları için filmlerin niteliğinden çok gişe başarılarına önem vermişlerdir (Abisel, 1994). Bu dönemde gişe başarısının bilinemediği özgün filmler kendilerine yer bulamamıştır.

Amerikan stüdyo sisteminin Türkiye'ye özgü farklı bir adaptasyonu olarak değerlendirilebilecek bu sistemin en büyük olumsuzluğu farklı bir film yapmak isteyen yapımcı ya da yönetmenin şansının azalmasıdır. İşletmeci talepleri doğrultusunda artan film üretimi nedeniyle benzer filmlerin yapılması ve kaliteden ödün verilmesi gerekmiştir (Erkılıç, 2003).

1960'lardan 1970'lerin ortalarına kadar süren dönem Türkiye sinemasının altın çağı olarak nitelenmektedir. Bölge işletmeciliği üretim tarzı ile artan film üretimi ve oluşturduğu pazar ile Türkiye Sineması kendi ekonomik döngüsünü oluşturmuştur (Erkılıç, 2003). Bu üretim tarzı sayesinde yapımcı ve seyirci arasında kurulan dolaylı iletişim, seyirci talebine göre şekillenen üretimi arttırmış, Türkiye Sinema endüstrisinin iktisadi açıdan en parlak dönemi görülen bir döneminin yaşanmasını sağlamıştır (Tunç, 2012).

Türkiye'de sinemanın kültür hayatı açısından en önemli olduğu dönem 1960-1975 yılları arasındır. Yüzleri aşan yıllık film üretimi, artan salon sayısı, çalışanları ve seyircisiyle önemli bir ekonomik alan ve popüler kültür biçimi olmuştur (Pösteği, 2012). Ancak iç pazara yönelik üretim yapan ve kapalı bir sinema ekonomisi oluşturan Türkiye sinema endüstrisi bunun dezavantajlarını 1970'li yıllarla birlikte görmüştür. Ortadoğu bölgesinde güçlü bir sinema endüstrisiyle, iyi bir dışsatım potansiyeli yaratılabilme imkânı olmasına rağmen Türkiye sineması hem örgütsüzlük hem de yasal engeller nedeniyle ihracat girişimleri tekil olarak gerçekleşmiş ve elde edilen gelir sınırlı kalmıştır (Abisel, 1994). Sinemanın ihracat fırsatını kaçırmaması, sermaye birikimi açısından bölge işletmeciliği üretim sistemine bağımlı olmasına neden olmuştur. Bölge işletmeciliği sistemi kısa vadede Türkiye Sineması'nın gelişmesine ön ayak olurken, uzun vadede yapım kalitesinin düşmesine neden olmuştur (Tunç, 2012).

1970'lerden 1990'lara kadar uzanan süreçte üretim-dağıtım-gösterim zincirini oluşturan, Yeşilçam sistemi olarak anılan bölge işletmeciliği zayıflayıp çözülmüştür (Işığın, 2003).

1970'lerin sonlarında işletmecilerin verdikleri avansların azalması, o dönemde ülkenin içinde bulunduğu siyasal ve toplumsal koşullar nedeniyle seyircinin evinden çıkmaz olması (Abisel, 1994) belirleyici bir etken olmakla birlikte, televizyonun halkın en ucuz eğlence aracı olan sinemanın yerini alması, renkli filme geçilmesi nedeniyle yükselen film maliyetleri sonucu film yapım sayısında hızlı bir düşüş ve bozulan ekonomik durumun etkisiyle artan enflasyon, seyircinin sinemadan uzaklaşmasına neden olmuştur (Esen, 2000).

Türkiye sinema endüstrisi 1970'li yıllarda yaşadığı ağır kriz koşulları karşısında seks filmle-
rinin ucuzluğu ve kârlılığının cazibesine kapılarak tamamen çözülmüştür. Kısa yoldan ucuz
film yapıp kar etme amacı taşıyan bu yapımlar eleştirilmesine rağmen karlılıkları nedeniyle
desteklenmiştir. Ancak seyirciye bağımlı bir üretim yapısı olan Türkiye sinema endüstrisi,
yaşanan olumsuz koşullara ek olarak, seks filmlerin de etkisiyle seyircisini kaybetmiştir (Er-
kılıç, 2003). Türkiye sineması özellikle 1970'lerin ortalarından itibaren azalan film üretimi
1970'lerin sonlarına doğru tekrar artışa geçmiştir. Buradaki artış seks filmlerinin üretimin-
den kaynaklanmaktadır.

1980'li yıllarda Türkiye sineması içinde bulunduğu kriz koşulları ülkenin içinde bulunduğu
ekonomik, toplumsal ve siyasal ortamdan etkilenecek daha da ağırlaşan koşullarda varlığını
sürdürmeye çalışmıştır (Scognamillo, 2003). 1970'lerin sonlarında patlak veren kriz koşulları
1980'lerde de süreklilik göstermiştir. Sektörde yaşanan daralmanın en önemli etkeni izleyici
sayısındaki düşüş ve buna bağlı olarak salon sayılarında azalmadır (Işığan, 2003).

1980 yılında üretim 68 filmle en düşük seviyededir. 12 Eylül ile birlikte kesin bir son bulan
seks filmlerinin yarattığı boşluğu telafi etmek isteyen yapımcılar, arabesk türü müzikli dram
filmlerine yönelmişlerdir. Bu dönemde sinema sektörünün kurtuluşunun arabesk filmle-
rinde görülmesi, bu türü hâkim konuma getirmiştir. Ancak sinemanın temel herhangi bir
değişiklik söz konusu değildir (Scognamillo, 2003).

Türkiye sineması 1990 sonrasında kendi dağıtım kanallarından dışlanmıştır. 1987 yılında
Yabancı Sermaye Kanunu'nda yapılan değişikliklerle yabancı dağıtımcıların Türkiye pazarında
aracısız olarak faaliyet göstermelerine izin verilmiştir. Hemen ardından Warner Bros ve UIP
Türkiye pazarına girmişlerdir. Amerikan film şirketlerinin Türkiye'de faaliyete geçmeleriyle
birlikte, Hollywood filmleri dünya ile aynı anda Türkiye'de gösterilmeye başlanmıştır. Bu, zor
durumdaki sinema endüstrisini daha da zora sokmuştur (Pöstecki, 2012).

Amerikan sinemasının ve şirketlerinin dünya sinema sektörü üzerinde kurdukları egemenli-
ğin başlangıcı Birinci Dünya Savaşı sonrasına dayanmaktadır. Sinemanın gücünü fark eden
Amerikan hükümeti, Hollywood'un yayılmasını desteklemiş ve iç pazarda rekabeti engel-
leyecek ortaklıklara karşı çıkarken, stüdyoların uluslararası alanda iş birliği yapmalarına izin
vermiştir (Erus, 2007). Bu durum Hollywood'un ülke içerisindeki gücünü teminat altına alır-
ken diğer ülkelerin sinema sektörleri üzerindeki etkisinin de başlangıcı olmuştur. Nitekim

Türkiye Sinema Endüstrisi, 1990'lara başlarken Umudun kesildiği bir sektör hâline gelmiş, esas sermaye kaynağını olan seyirci ile arasındaki bağları kaybetmiştir. Sinema kendini yenileyemediği için genç seyircisini Amerikan sinemasına kaptırmıştır (Pösteği, 2012).

Türkiye sineması 2000'li yıllara da sorunlarla girmiştir. Türkiye Sinema Endüstrisinin teknik alt yapısındaki eksikliklere, mâli problemler de eklendiğinde teknik kalitede aksaklıklar ortaya çıkmakta; görüntü yönetmenliği, sağlıklı bir yapımcı sektörü, sesli çekim teknolojisi, laboratuvar, stüdyo, plato gibi yokluklar sıkıntı yaratmaktadır (Pösteği, 2012). Ancak bu sorunlardan bazıları eğitilmiş genç sinema emekçileri sayesinde çözülmüştür. Sinema okullarından yetişmiş eğitilmiş gençlerin sinema endüstrisinde hâkim olmaya başlamasıyla, dünya standartlarında kaliteli filmler yapılmaya başlanmıştır (Tunç, 2012).

2003 yılından başlayarak Türkiye filmleri geri dönmüştür. Yüksek gişe gelirlerine ulaşan Türkiye filmlerinin sayısı artarak toplam seyirci sayısı içindeki payı %40'lara çıkmıştır. 2004 yılında beş, 2005 yılında ise yedi Türkiye filmi en çok seyirci çeken 10 film arasına girmiştir (Erus, 2007).

2003 yılından itibaren seyircinin yerli filmlere gösterdiği ilgi, yerli film üretiminin artmasına imkân sağlamıştır. Bu artışın diğer bir boyutu ise, yerli film dağıtım şirketlerinin piyasadaki konumlarının güçlenmesidir. Bu gelişmeyle birlikte, Türkiye yapımcılar, yabancı dağıtımçıların egemenliğinden kurtulmaya başlamıştır. Türkiye Sineması yaşadığı kaynak sorununu, 1970'lerde seks filmleri, 1980'lerde video piyasası için filmler çekerek; 1990'ların başından itibaren ise özel televizyon kanallarına yapılan projeler ile çözmeye çalışmıştır (Pösteği, 2012). 2000'li yıllarda Sinema Endüstrisi açısından durum daha iç açıcıcıdır. Bir film için yatırımcılar sermayelerinin yetmediği durumlarda, devlet yardımı, televizyon kanallarının katkıları, sinema fonları ve sponsorluklar gibi kaynaklara başvurumaktadırlar (Arslan, 2011). Televizyon bu kaynaklar içinde en yaygın ve en büyük paya sahip olanıdır. Televizyonların yayın süresini doldurmak amacıyla artan film üretimi 2000 sonrasında hızla gelişerek büyük bir değer yaratan sektör haline gelmiştir. Dizi filmlerin ulusal ve uluslararası alanlarda gördüğü ilgi film endüstrisinin dizi film üretimine odaklanan ve sinema filmlerine kaynak aktaran bir yapıya kavuşmuştur.

Türkiye Sineması Örgütlenme Tarihi: Sine-Sen Örneği

Sinemayla tanışma yılları olarak incelediğimiz 1950'li yıllara kadar olan dönemde, Türkiye sinemasının henüz gelişim döneminde olması nedeniyle, özgün bir yapıya kavuşmamıştır. Bu bağlamda sinemanın gelişim dönemindeki çalışma ilişkileri ülkedeki diğer sektörlerdeki çalışma ilişkilerinden farklı özellikler taşımamaktadır (Özön, 2013). 1936 yılında İş Kanunu'nun çıkarılmış olmakla birlikte sinema emekçileri söz konusu kanunun sağladığı haklardan faydalanamamıştır. Kanun bir iş verene bağlı olarak çalışanları bedenen çalışanlar ve fikren çalışanlar olarak ikiye ayırmış ve bedenen çalışan ile bedenen çalışması fikren

çalışmasına üstün sayılanları işçi sayıp kapsama almıştır. Fikren çalışması bedenen çalışmasına üstün sayılanlar ise Borçlar Kanunu kapsamına bırakılmış ve işçi sayılmamışlardır (Çelik, 2009). Sinema alanında çalışanlardan kimin bedenen çalıştığı kimin fikren çalıştığı ayrımının zorluğu da sinema sektöründe çalışma ilişkilerinde işçi aleyhine unsurların gelişmesine ve zamanla köklenmesine yol açmıştır (Çetin, 2010).

Yaşanan sorunların, düzensizliğin ve çalışma koşullarında belirsizliğin sebebi bir sinema yasasının olmamasından kaynaklanmaktadır (Esen, 2010). Bu nedenle sinemanın kurlsız işleyişine çözüm olması ve sorunların üstesinden gelebilmek için sektör mensupları 1963 yılında kanun taslağını hazırlamışlardır. Taslak, Türkiye Sinema Filmlerini Kalkındırma Kanunu adıyla TBMM'ye sunulmuş ancak yasalaşamamıştır (Onaran, 1994). 1977 yılında Kültür Bakanlığına bağlı Sinema Dairesi Başkanlığı, Türkiye Sineması yasal düzenlemeleri hazırlamak, uluslararası tanınımı yapmak gibi görevleri yerine getirmek için kurulmuştur. 1978 yılında yapılan sinema kurultayında kurumun hazırladığı sinema yasa taslağı ilgili örgütler tarafından tartışıldıktan sonra Meclis'e gönderilmiş ancak taslak yasalaşamamıştır (Erkılıç, 2003).

1986 yılında FİYAP'ın girişimleriyle hazırlanan kanun taslağı 23 Ocak 1986 tarihinde TBMM'den geçerek 3257 sayılı Sinema Video ve Müzik Eserleri Kanunu adıyla yürürlüğe girmiştir. Sinema sektörünü düzenleyici yasa çalışmalarının sonucu olarak kabul edilen ilk kanun olan Sinema Video ve Müzik Eserleri Kanunu ile denetim yetkisi polisten alınarak Kültür Bakanlığı'na verilmiştir. Vali ve kaymakam gibi kamu yöneticilerine gerekli hallerde denetimden geçen filmleri bölgesel yasaklama hakkı tanınmıştır. Film ve videoların bandrol ile tescil edilmesiyle telif hakkından yararlanılması sağlanmıştır. Kanun ile Denetleme Kurul'unda sektör temsilcilerine de yer verilmiştir. Ayrıca oluşturulacak fon ile sinemaya mali destek sağlanmaya başlamıştır (Esen, 2010; Erkılıç, 2003).

3257 sayılı Kanun'un sektörün ihtiyaçlarını karşılamada yetersiz kalması nedeniyle meslek birlikleri ve derneklerin Kültür Bakanlığı ile yaptıkları görüşmeler sonucu yeni bir sinema kanunu hakkında çalışmalar yapılmıştır. Bakanlıkla kurulan diyalog ile sektör temsilcileri sorunlarını aktarabilmiş ve yeni bir sinema kanunu hazırlanmasında aktif olarak yer almışlardır. 2004 yılında yürürlüğe giren 5224 sayılı Sinema Filmlerinin Değerlendirilmesi ve Sınıflandırılması ile Desteklenmesi Hakkındaki Kanun ile 3257 sayılı kanun yürürlükten kalkmıştır. Halen yürürlükte olan 5224 sayılı Kanun, filmlerin değerlendirilmesi, sınıflandırılması ve desteklenmesini içinde meslek birliklerinin temsilcilerinin de olduğu kurullar tarafından yapılmasını öngörmektedir. Kanun amacında belirtildiği gibi sektörün desteklenmesi amaçlamaktadır. Ayrıca sendikaların danışma kurulunda temsilci olmasının yolu bu kanun ile sağlanmıştır (Çetin, 2010).

1950'lerden 1980'lere kadar süren Türkiye Sinemasının geliştiği karlı bir sektör haline geldiği Bölge İşletmeciliği döneminde, yıldız oyunculara karşı artan ilgi sonucunda, belirli kalıplaşmış rollerde oynayan yıldızların sektör içindeki konumu görece iyileşmiştir.

Yıldız oyuncular, pazarlık güçleri sayesinde, çalışma koşullarında kısa süreli de olsa belirleyici olurlarken, diğer set çalışanları için durum piyasa koşulları tarafından belirlenmeye devam etmiştir (Çetin, 2010). Bölge işletmeciliği döneminde sinemanın yaygınlaşmasıyla film talebi artmış ve film üretiminde önemli bir artış yaşanmıştır. Ancak artan yapımcı ve film sayısına rağmen sinema endüstrisinde kayda değer bir istihdam artışı yaşanmamıştır (Scognamillo, 2010). Yapımcılar, daha az çalışan ile daha fazla film çekebilmek için daha uzun süre setleri sürdürmüşler ayrıca daha önceki bölümde değinilen iç içe film çekme gibi yöntemlere başvurarak daha az maliyetle daha çok film üretmeye çabalamışlardır. Çarpık bir üretim ilişkisi oluşturan bu yöntemler ile çalışanların iş yükü daha da artmıştır.

Türkiye Sinemasının süregelen kualsız işleyişi yasal sınırların çok üzerinde çalışma süresinin olduğı bir endüstri oluşturmıştır. Sinema ve dizi film setlerinde çalışanların ortalama çalışma süresi yaklaşık 16-18 saattir varmaktadır. Yasal sınırın çok üzerinde olan bu çalışma sürelerinde çalışmak zorunda kalan sinema emekçileri, ücretlerine ek olarak fazla mesai ücreti almamaktadır (SİNESEN, 2009).

Türkiye sinemasının yıllar yılı artarak devam eden sorunları, sinema emekçilerinin televizyon kanalları için proje üretme işine başlamalarıyla birlikte aynı sorunlar dizi setlerine taşınmıştır. Günümüzde sinema sektöründen süregelen sorunlar, dizi setlerinde daha da artmakta ve şiddetlenmektedir. Bunun nedeni ise dizi film yapımlarının sinema filmlerine göre taşıdığı sürekliliktir. Her hafta yeni bir bölüm çekilmesi zorunluluğı dizi çekimlerine süreklilik katmıştır (Sine-Sen, 2010). Artan iş yoğunluğu ile birlikte dizi setleri hak ihlalleri ile anılır hâle gelmiştir. Emekçilerin ücretlerini alamamaları, işsizlik tehdidiyle düşük ücretlerle çalışmaları, sosyal güvenceden yoksun olarak ve günlük 20 saate varan çalışma süreleriyle çalıştıkları bir sektör haline gelmiştir dizi setleri. Nejat İşler yaptığı bir söyleşide çalışma sürelerinin uzunluğunu, ücret azlığını, iş güvencesinin ve sosyal güvenliğin olmayışını dile getirmiş ve sektörde iş bulabilmek için her kesimden çalışanın bu durumun kabullendiğini ifade etmiştir (Mithat Alam Film Merkezi, 2009).

2010 yılında dizi setlerinde yaşanan iş kazaları ve dizi sürelerinin uzunluğuna ve bunun çalışma koşullarında yarattığı olumsuzla dikkat çekmek için Senaryo Yazarları Derneğı (SENDER) ve SİNESEN'in başlattığı eylem dizi sürelerinin 45 dakika ile sınırlandırılmasını amaçlamaktadır. Dizi sürelerini kısaltılması için yapılan eyleme sektörde çalışanlarını yanı sıra yapımcılardan da destek gelmiştir.

1978'de sinema çalışanları SSK kapsamına alınmış, ancak sektörün kendine özgü çalışma koşulları göz önünde bulundurulmamasından kaynaklı sorunlar görülmüştür. 1990 yılında Türkiye Sinema Kurultayı'nda da ele alınan konulardan olan sosyal güvenlik sorunu hakkında tartışmalar olmasına rağmen bu sorunların çoğı günümüzde de çözülmüş değildir (Hıdırlıoğlu, 2010).

Sine-Sen'in Sinema/TV Sektörü hakkında hazırladığı raporda, emekçilerin ağır çalışma koşullarının yanı sıra setlerde çalışanların tamamına yakınının sosyal güvenlikten yoksun çalıştıkları belirtilmiştir. Bu nedenle Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı setlerde yaşanan yasadışı çalışma koşullarını önleyici tedbirler alamaması nedeniyle eleştirilmektedir. Sosyal güvencenin ve iş güvenliğinin olmaması sektör böyle denilerek kabullenilmektedir. Bu kabullenişin sonucu olarak, 2012 yılında dizi setlerinde çalışan 820 oyuncunun sadece 4'ü yapımcılar tarafından sigortalanmıştır.

1960'lı yıllara kadar sendikal hak ve özgürlükleri kısıtlayıcı düzenlemelerin yürürlükte olduğu bir dönem olmuştur. Türkiye 1952 yılında Uluslararası Çalışma Örgütü'nün 98 sayılı Örgütlenme ve Toplu Sözleşme Hakkı Sözleşmesi (1949) kabul etmiştir. Sözleşme gereği yapılması gereken sendikal örgütlenme üzerine kolaylaştırıcı ve özendirici düzenlemeler yapılmamış aksine var olan baskıcı tutum sürdürülmüştür (Talas, 1992).

1960'lı yıllara kadar Türkiye Sinemasının henüz gelişim aşamasında olması ve çalışanlar açısından meslek bilincinin henüz oluşmamış olması nedeniyle bu dönemde örgütlenmeler sınırlı faaliyete sahip sendikalar ve dernekler temelindeki gerçekleşmiştir. Bölge işletmeciliğine dayalı üretim yapısında geniş bir iç pazarın oluşması ve artan film üretimi sonucu sektörde istihdam artmıştır.

SİNE-SEN

5 Kasım 1977 tarihinde Yön-Sen, Film Set Teknisyenleri Derneği, Sinema Oyuncuları Derneği, Görüntü Yönetmenleri Derneği, Prodüksiyon Amirleri Derneği gibi sektörün her kesiminden çalışanların desteğiyle gerçekleşen Sansüre Hayır yürüyüşünde, çalışma koşullarındaki düzensizliği ortadan kaldırmak ve bir düzen sağlamak için yeni bir sendikal örgütlenme kararı alınmıştır. Bu karar doğrultusunda Türkiye Sinema Emekçileri Sendikası (Sine-Sen) 5 Ocak 1978 tarihinde, ticaret, büro, eğitim ve güzel sanatlar iş kolunda faaliyet göstermek üzere Necati Bulvan, Cumali Cingü, Ekrem Ülgey, Şeref Yılmaz, Mevlüt Ekinci, Seyfettin Yılmaz, Halil Dedeoğlu, Aydın Sayman, Semra Özdamar, Cüneyt Arkin, İhsan Bayraktaroğlu ve Zafer Par tarafından İstanbul'da kurulmuştur (Esen, 2010; *Türkiye Sendikacılık Ansiklopedisi*, 1996). Sine-SEN Türkiye Sinema sektöründe en köklü sendikal yapılanmanın temsilcisidir. Kitle ve sınıf sendikacılığını kuruluşundan bugüne temel ilke olarak benimsemiştir. Sine-Sen'in DİSK'e yaptığı üyelik başvurusunda, konfederasyonun aynı iş kolunda örgütlü olan TFİS ile birleşme şartı koymasıyla, Sine-Sen ve TFİS 1 Ocak 1979 tarihinde birleşme kararı almıştır. TFİS, 31 Mart 1980'deki 2. Genel kurulunda aldığı karar ile feshedilmiş ve Sine-Sen'e katılmıştır. 1980 yılında DİSK'e bağlı bütün sendikalar gibi Sine-Sen'in faaliyetleri de durdurulmuştur. Sine-Sen ancak 1991 yılında tekrar faaliyete geçebilmiştir (*Türkiye Sendikacılık Ansiklopedisi*, 1996).

1983 yılında yürürlüğe giren 2822 Sayılı Toplu İş Sözleşmesi Grev ve Lokavt Kanunu'na göre;

Kurulu bulunduğu işkolunda çalışan işçilerin en az yüzde onunun (tarım ve ormancılık, avcılık ve balıkçılık işkolu hariç) üyesi bulunduğu işçi sendikası, toplu iş sözleşmesinin kapsamına girecek işyeri veya işyerlerinin her birinde çalışan işçilerin yarısından fazlasının kendi üyesi bulunması halinde bu işyeri veya işyerleri için toplu iş sözleşmesi yapmaya yetkilidir. İşletme sözleşmeleri için işyerleri bir bütün olarak nazara alınır ve yarından fazla çoğunluk buna göre hesaplanır (Madde 12).

Buna göre sendikaların toplu sözleşme yapabilmeleri için kurulu bulundukları işkolunun %10'unda örgütlü olmaları gerekmektedir. Sine-Sen tekrar faaliyete geçtiği günden itibaren toplu sözleşme yapabilme yetkisi alabilmek için yeterli üye sayısına ulaşamamıştır.

6356 sayılı Sendikalar ve Toplu İş Sözleşmesi Kanunu'nun 18.10.2012 tarihinde kabul edilmesiyle 2822 sayılı kanun yürürlükten kalkmıştır. 6356 sayılı Kanuna göre;

Kurulu bulunduğu işkolunda çalışan işçilerin en az yüzde üçünün üyesi bulunması şartıyla işçi sendikası, toplu iş sözleşmesinin kapsamına girecek işyerinde başvuru tarihinde çalışan işçilerin yarısından fazlasının, işletmede ise yüzde kırkının kendi üyesi bulunması hâlinde bu işyeri veya işletme için toplu iş sözleşmesi yapmaya yetkilidir (Madde 41).

Buna göre sendikaların toplu sözleşme yapabilmeleri için kurulu bulundukları işkolundaki örgütlülük barajı %3 olarak belirlenmiştir. 2017 Ocak ayı istatistiğine göre Sine-Sen'in 107 üyesi bulunmaktadır. Benzer alanda örgütlenen Oyuncular Sendikası'nın 28, Sinema-TV Sendikası'nın 175 üyesi bulunmaktadır. Üye sayıları ile %3'lük barajı bulamayan bu sendikalar parçalı örgütlenme ile alana ilişkin sorunların çözülmemesine bir neden yaratmaktadırlar.

Sonuç

İşçi sınıfının kapitalist sistemin çarklarının arasından kurtulmanın tek yolunu örgütlenerek hareket etmekte buldukları 19. yüzyılın ortalarından beri sendikaların varlığından söz edebilmekteyiz. Sendikalar, içine doğdukları ülkelerin toplumsal, siyasal, iktisadi vs. yapılarla ilişkilerinin etkisiyle farklılaşan ve bu doğrultuda birbirinden farklı amaçlara sahip olan farklı tip sendikalara dönüşmüş ve bu dönüşüme göre kazanımları farklılık göstermiştir. Türkiye gibi ülkenin kuruluşundan bu yana baskı altında kalan zaman zaman demokratikleşme çabaları olmakla birlikte peşi sıra gelen darbeler işçi sınıfının büyük oranda ve hemen her sektörde geri çekilmesine neden olmuştur. Kuruluşu sansür yürüyüşüyle büyük ses getiren Sinema Emekçileri Sendikası 1980 Darbesinden kendi payına düşeni almış çok sayıda sendika yöneticisi tutuklanmakla birlikte sendika 10 yıl boyunca kapatılmış ve sendikaya ilişkin bütün belgelere el konulmuştur. Bugün bile erişimini sağlayamadığımız bu belgelerin eksikliğini sendika sözlü tarih çalışmaları ile kapatmaya çalışmaktadır. Sine-Sen'in yürüyüşle başlayan ve sendikanın kurulumuyla devam eden sinemada sansür ve çalışanların hak talepleri gibi iktidar tarafından "tehlikeli" bulunan talepleri bastırılmaya çalışılmış ve arada

geçen onlarca yıl bu baskının kırılmasını sağlayamamış aksine perçinlenmiş ve sendikanın sinemayı destekleyen bir dernekten farkı kalmamasına neden olmuştur. Öyle ki Sine-Sen'in son 10 yılda yaptığı çalışmalara baktığımızda bunun *Sine-Sen'in Sesi* isimli dergi ve *İşçi Film-leri Festivali* dışında bir çalışma yaptığını görmekteyiz. Enformel çalışmanın oldukça yaygın olduğu sinema sektöründe alternatif başka sendikaların kurulmasının da etkisi olmakla birlikte sadece yıldız oyuncuların sendikada var olmaları sendikanın figüranlar gibi daha "değersiz" kabul edilen kesimlere hitap etmesi güçlü örgütlenmenin önündeki engellerden biridir. Oyuncululuğun sinema filmi ve ya dizi gibi süreli projelerle gerçekleştirilmesi sendikal örgütlenmenin önündeki engellerden biridir.

Sonuç olarak, güçlü bir geçmişe sahip olmasına karşın bugün bir sendikanın koruması gereken haklar için hiçbir çalışma yapmayan Sine-Sen'in farklı bir örgütlenme pratiğine ihtiyacı olduğu düşünülmektedir. Daha aktif bir çalışma prensibi ile daha geniş kesimlere çağrıda bulunması bunun ilk adımı olabilmektedir. Böylelikle Toplu sözleşmenin yapılabilmesi için gerekli olan %3'lük baraj aşılabılır ve toplu sözleşmenin yapılabilirliği ile işveren için bağlayıcılığı olan kararlar alınabilmektedir. Bununla birlikte ülke koşullarının anti-demokratik bir yapı sergilediği bugünlerde, güçlü bir sendikanın oluşumu kısıtlanmaktadır ancak bu kısıtlamalar karşısında tamamen pasifize olmak bir çözüm getirmemektedir.

Kaynakça

- Abisel, N. (1994). *Türkiye Sineması Üzerine Yazılar*. Ankara: İmge.
- Abisel, N. (2007). *Sessiz Sinema*. Ankara: De Ki.
- Akkaya, Y. (1998). 1960 Sonrasında İşçi Hareketleri. *TSA* (Cilt 2). Kültür Bakanlığı Yayınları, Tarih Vakfı.
- Akkaya, Y. (2002). Türkiye'de İşçi Sınıfı ve Sendikacılık 1. *Praksis*, 5.
- Akkaya, Y. (2006). "İşçi Hareketinde Üç Uzun Dalga ve Bir Sonuç!" www.sendika.org, İndirilme Tarihi: 13 Kasım 2006.
- Aron, R. (1973). Sınıf mücadelesi. Erol Güngör (Çev.). İstanbul.
- Arslan, E. (2011). 2000'li Yıllar Öncesi ve Sonrasında Türkiye Sineması'nda Kullanılan Yapım Kaynaklarının Değerlendirilmesi. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 25, 17-32.
- Aydoğanoglu, E. (2011). *Dünyada ve Türkiye'de Sendika-Siyaset İlişkisi*. (2.Baskı). Ankara: Kültür Sanat Sen.
- Bottomore, T. B. (Ed.). (2002). *Marksist Düşünce Sözlüğü*. İstanbul: İletişim.
- Clee, P. (2005). *Before Hollywood: From Shadow Play to the Silver Screen*. New York: Clarion Books.
- Çelik, A. (2007). *Yeni Sorun Alanları, Eğilimler ve Arayışlar: Sendikaların Yeni Dünyası, Türkiye'de Sendikal Kriz ve Sendikal Arayışlar*. F. Sazak (Der.). Ankara: Epos.
- Çelik, A. (2013). Modern İdeolojiler Açısından Sendikacılık. *Sendikacılık*. Banu Uçkan (Ed.). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.
- Çetin, D. (2010). *Türkiye Sineması Çalışanlarının Örgütlenme Sorunları*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi SBE.
- Ekin, N. (1976). *Endüstri ilişkileri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Engels, F. (1997). *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu*. Yurdakul Fincancı (Çev.). Ankara: Sol.
- Erişçi, L. (1951). *Türkiye İşçi Sınıfının Doğuşu-Özet Olarak*. İstanbul: Kutulmuş.
- Erkiliç, H. (2003). Türkiye Sinemasının Ekonomik Yapısı ve Bu Yapının Sinemamıza Etkileri. (Yayımlanmamış doktora tezi). İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi SBE.
- Erus, Z. & Ulusoy, N. (2008). *Türkiye Sinemasında Sponsorluk: Efes Pilsen Filmleri, Türkiye Film Araştırmalarında Yeni Yönelimler*

- 7: Sinema ve Para. Bayrakdar, D. (Haz.). E. Akçalı & Z. Altundağ (Der.). İstanbul: Bağlam.
- Esen, Ş. K. (2000). *80'ler Türkiye'sinde Sinema*. İstanbul: Beta.
- Esen, Ş. K. (2010). *Türkiye Sinemasının Kilometre Taşları*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Güler, C. (2016). *Dünden Bugüne Uluslararası Sendikal Hareket*. Ankara: Notabene.
- Hıdıroğlu, İ. (2010). *Türkiye'de 1980 sonrası Sinema Politikaları*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi SBE.
- Hyman, R. (2001). *Understanding European tradeunionism: between market, class and society*. Sage.
- İşığan, A. (2003). 1970'lerden 1990'lara Türkiye'de Sinema Endüstrisi. *Film*, 2, 33-41.
- İşıklı, A. (2005). *Sendikacılık ve Siyaset*. (6. Baskı). Ankara: İmge.
- Koç, Y. (1998). *Türkiye'de Sendika Üyeliği ve Sendikali İşçiler Türkiye Sendikacılık Ansiklopedisi*. (Cilt 3). İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Türkiye Ekonomik Toplumsal Tarih Vakfı.
- Lord, P. ve B. Sibley. (1998). *Creating 3-D Animation*. New York: The Aardman Book.
- Losovsky, A. S. (1993). *Sendikalar Üzerine I-Muharebe Olarak Grev*. İstanbul: İnter.
- Lutz, E. G. (1998). *Animated Cartoons: how they are made: their origin and development*. Bedford: Apple wood Books.
- Mahiroğulları, A. (2005). *Cumhuriyetten Günümüze Türkiye'de İşçi Sendikacılığı*. İstanbul: Kitabevi.
- Makal, A. (1999). *Türkiye'de Tek Partili Dönemde Çalışma İlişkileri (1923-1946)*. Ankara: İmge.
- Marks, K., & Engels, F. (2011). *Komünist Manifesto*. Muzaffer Erdost (Çev.). Ankara: Sol.
- Marx, K., & Engels, F. (1977). *Seçme Yapıtlar II*. Ankara: Sol.
- Mithat Alam Film Merkezi (2009). *Söyleşi, Panel ve Sunum Yıllığı*. İstanbul.
- Nişanyan, S. (2007). *Sözlerin soyağacı: Çağdaş Türkçe'nin etimolojik sözlüğü*. (3. Baskı). İstanbul: Adam.
- Onaran, A. Ş. (1994). *Türkiye Sineması*. (Cilt 1). Ankara: Kitle.
- Özön, N. (1995). *Karagözen Sinemaya Türkiye Sineması ve Sorunları Tarih, Sanat, Estetik*, Endüstri, Ekonomi. (Cilt 1). Ankara: Kitle.
- Özön, N. (2013). *Türkiye Sineması Tarihi 1896-1960*. İstanbul: Doruk.
- Parlayandemir, G. (2011). *Türkiye Sinemasının Endüstriyel Yapısının Amerikan Sinemasının Endüstriyel Yapısıyla Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE.
- Pösteği, N. (2012). *1990 Sonrası Türkiye Sineması 1990-2011*. Kocaeli: Umuttepe.
- Sencer, O. (1969) *Türkiye'de İşçi Sınıfı*. İstanbul: Habora.
- Scognamillo, G. (1994) *Amerikan Sineması*. İstanbul: Ağaç.
- Scognamillo, G. (1997). *Dünya Sinema Sanayii*. İstanbul: Timaş.
- Scognamillo, G. (2010). *Türkiye Sinema Tarihi*. İstanbul: Kabalcı.
- Sine-Sen (2009). *Sinema/TV Sektörü 2009 Yılı Raporu*. İstanbul.
- Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi. (1998). (Cilt 7) İstanbul: İletişim.
- Sülker, K. (1976). *İki Konfederasyon Türkiye-İş ve DİSK*. İstanbul: Koza.
- Sülker, K. (1987) *Türkiye'de Sendikacılık Tarihi 1*. İstanbul: Bilim Kitabevi.
- Talas, C. (1992). *Türkiye'nin Açıklamalı Sosyal Politika Tarihi*. Ankara: Bilgi.
- Talas, C. (1995). *Toplumsal Politika*. Ankara: İmge.
- Teksoy R. (2005). *Rekin Teksoy'un Sinema Tarihi*. İstanbul: Oğlak.
- Tokol, A. (1984). İngiltere'de Sendikacılık ve Toplu Pazarlık Sistemi. *U.Ü.İ.İ.B.F. Dergisi*, (5).
- Tokol, A. (1994) *Türkiye'de Sendikal Hareket*. Bursa: Ezgi Kitapevi.
- Tokol, A. (2013). *Endüstri ilişkileri ve yeni gelişmeler*. Bursa: Dora Basım Yayın.
- Tolstoy, L. N. (2004). *Sanat Nedir*. A. Baran Dural (Çev.). İstanbul: Bilge Karınca.
- Tunç, A. (2010). Her Türkün Kullandığı Tek Yerli Malı: Diziler. *Birikim Sosyalist Kültür Dergisi*, 256-257.
- Tunç, E. (2012). *Türkiye Sinemasının Ekonomik Yapısı 1896-2005*. İstanbul: Doruk.
- Türkiye Sendikacılık Ansiklopedisi*. (1998). (Cilt 3). Kültür Bakanlığı Yayınları, Tarih Vakfı.

Uşşâkîlik'te Etvâr-ı Seb'a Yazma Geleneği ve Farklı Bir Örnek Olarak Abdurrahman Sâmî Efendi'nin *Kenzü'l-Ârifîn'i*

Aslınur Özcan*

Öz: Manevî bir hâl ve eğitimi bünyesinde barındıran tasavvuf, bu eğitim esnasında farklı metodlara yer vermektedir. Cemâl veya celâl tecellilerinin esas alınmasına göre seyr u sülûk usûllerinde ortaya çıkan farklılık nefsanî ve ruhânî tarikatları oluşturmuştur. Nefis terbiyesini esas alan tarikatlarda nefis yedi mertebe şeklinde eğitime tâbî tutulur. Bu tarikatlardan biri olan Halvetiyye'nin Uşşâkiyye kolu da aynı metodu uygulayan bir tarıktır. Bu çalışmada öncelikle etvâr geleneğinin nefsanî tarikatlarda yer almasına vurgu yapılarak etvâr-ı seb'a hakkında bilgi verilecektir. Bu tarikatlardan biri olan Uşşakîlik'te etvâr geleneği üzerinde durulacaktır. Diğer taraftan rüyâların tasavvufî terbiyedeki önemine yer verilerek etvâr geleneğinde sülûk esnasında rüyâların konumu ve rüyâ tabirlerinin sülûka etkisi konu alınacaktır. Abdurrahman Sâmî Efendi, 19. yüzyılda yaşamış bir Uşşakî şeyhidir. Eserlerinde özellikle irşâdî esas almıştır. Müellifin bu esas üzerine kaleme aldığı kayıtlarda kayıp olduğu nakledilen *Kenzü'l-Ârifîn* adlı manzum eserde etvâr-ı seb'a geleneğine yer veriş ele alınacak bir diğer konudur. Ayrıca bu geleneğe ek olarak *Kenzü'l-Ârifîn* adlı eserde farklı bir özellik olarak karşımıza çıkan her bir tavırda rüyâ yorumlarının verilmesi üzerine bir inceleme sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Abdurrahman Sami, Uşşakîlik, etvâr-ı seb'a, tasavvuf, edebiyat

Giriş

Tasavvufta manevî hayatın geliştirilmesi tarikatların en önemli husûsiyeti arasındadır. Bu doğrultuda tarikatlar manevî hayatın geliştirilmesinde birtakım yöntemler kullanmaktadır. Etvâr-ı seb'a ise Abdurrahman Sâmî Efendi'nin de sülûkunu tamamlayıp şeyhliğini yaptığı Uşşakî geleneğinde kullanılan bir manevî eğitim metodudur.

Abdurrahman Sâmî Efendi, m. 1876 yılında Manisa'da dünyaya gelmiş, ilk eğitimini memleketinde almasının ardından, İstanbul Fatih Çifteayak Bahr-i Sefid Medresesi'nde eğitimini

* Ordu Üniversitesi, Araştırma Görevlisi, Türk İslam Edebiyatı Bölümü, aslinurozcan@odu.edu.tr

tamamlamıştır. Mânevî eğitimi ise rüyâda görüp huzuruna vardığı Uşşâkî Şeyhi Gelibolulu Ahmed Şücâeddîn Efendi'den tamamlayarak icâzetini almıştır. On iki tarikatın icâzetli olan Abdurrahman Sâmî Efendi irşâd faaliyetini Kasımpaşa Yahyâ Kethüdâ Dergâhı'nda sürdürmüştür (Osmanzâde, 2006, s. 499).

İlmî yönü, tasavvufî hayatında farklı olmasına sebep olan faktörlerden olmuştur. Bu yönüyle bir şeyh olarak müridlerine sözlü ve fiilî eğitimin yanı sıra kaleme aldığı eserler ile de faaliyetlerini etkili ve kalıcı hâle getirmiştir. Manzum ve mensur eserlerinin temel amacının öğretme olduğu müşâhede edilmiştir.

Abdurrahman Sâmî Efendi'nin bir mutasavvıf olarak kaleme aldığı eserlerinden ulaşabildiklerimiz arasında etvâr-ı seb'a ile ilgili müstakil bir eseri bulunmamaktadır. Fakat *Hediyetü'l-Âşıkîn* adlı eserinin beşinci bâbında seyr ü sülûku konu edinmiş ve özet bir şekilde kaleme aldığı bu bölümde merâtib-i sülûkta yer alan merâtib-i nüfûsa sadece isimlerini vermek sûretiyle değinmiştir (Sâmî, 1330, s. 28- 29). Şeyh Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî'den tercüme ettiği *Tuhfetü'l-Uşşâkiyye* adlı eserinde ise Seyr u Sülûkun Şartları hakkında küçük bir başlık bulunmaktadır (Sâmî, 2016, s. 93). *Dîvân*'ında tasavvufî terimlere yer verilmeyle birlikte seyr u sülûk lafızları da kullanılmaktadır. Fakat aşk ile sülûkun benzerliğinin dile getirilmesi dışında etvâr-ı seb'anın açıkça ifadesi bulunmamaktadır (Kaya, 2015). Bu eserlerinin yanı sıra makalede yer verdiğimiz *Kenzü'l-Ârifin* eserine benzerlik arzeden *Mi'yâru'l-Evliyâ* eserinde mensur olarak etvâr-ı seb'adan bahsedilmiş fakat rüyâlarla olan kısma yer verilmiştir (Sâmî, 1339, s. 38- 42). Abdurrahman Sâmî'nin ulaşılmayan eserleri arasında *Şerîat ve Tarikatten*, *Şerîat Tarikat Hakikat ve Mârifetten*, *Merâtib-i Sülûktan* isimli risâlelerinde etvâra yer vermiş olacağı düşünülmektedir.

Abdurrahman Sâmî Efendi'nin *Kenzü'l-Ârifin* eserinin bir bölümünde kaleme aldığı etvâr-ı seb'ayı anlamak üzere konu edindiğimiz etvâr geleneği, rüyâlar ve eser hakkında bilginin ardından ilgili bölümün sunulması çalışmanın sınırlarını teşkil etmektedir.

Etvâr-ı Seb'a ve Geleneği Hakkında

Etvâr-ı seb'a Arapça, yedi tavır demektir. Tasavvufî eğitim metodunda nefsin yedi derecesine göre değişen yedi tavır şunlardır: Tab', nefs, kalb, ruh, sır, hafî, ahfâ (Cebecioğlu, 2014, s. 152).

Etvâr-ı seb'a terimi ile birlikte sıkça kullanılan letâif terimi ise letâif-i hamse denilen insana ait menfûh ruhun emr âleminde beş tavrından meydana gelmektedir. Bu beş latife kalp, ruh, sır, hafî, ahfâdır. Bunların dışında halk âleminde âit "nefs" latîfesi bulunmaktadır. Birbirinin içine gizlenmiş olan her latife bir peygamberin ulaştığı manevî hakikati temsil etmektedir (Cebecioğlu, 2014, s. 307).

Aslında içiçe geçmiş sistemler olarak karşımıza çıkan ve güzel ahlakın kaynağı olan letâif-i hamseye sadr ve sırr-ı sır da eklenince yedi tavır meydana gelmektedir. Nefs-i nâtika yani

insânî ruhun bu yedi tavrı karşılayan yedi sıfatı bulunmaktadır. Bunlar ise emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziyye, merziyye ve kâmile (Celep, 2014, s. 48-49). Nefsânî tarikatlarda nefsin düzeltilmesi ve iyileştirilmesi aşamalı bir yöntem ile esas kabul edilmektedir. Bu doğrultuda tasavvufta manevî hayatın evrelerini gösteren bir terim olarak nefsin bu yedi mertebesine işaretle yedi tavır yani Kur'an-ı Kerim'in de ifadesiyle "Oysa sizi farklı mertebelerden geçirerek O yaratmıştır." (Nuh, 71/ 14) mertebeler yani etvâr-ı seb'a kullanılmıştır.

Klasik dönem tasavvufunda tarikatların kurumsallaşmaması ve terimlerin bugünkü anlamlarına kavuşmamış olduğunu, Sülemî, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hucvîrî gibi sufilere ise etvâr kavramı yerine makam terimini kullandığı görülmektedir. Literatürdeki yerini ise XV. ve XVI. asırdan sonra ayrıntılı bir şekilde almıştır (Çakmak, 2016, s. 143).

Tasavvufta nefis terbiyesi etvâr-ı seb'aya göre yapan tarikatlar arasında Halvetiyye, Kâdiriyye ve Nakşibediyyenin de bazı kolları bulunmaktadır (Tosun, 2016, s. 244- 245).

Özellikle Halvetiyye tarikatında çokça önemsenen etvâr-ı seb'a konusunda müntesiplerince müstakil eserler ortaya konularak bir gelenek oluşturulmuştur. Bu geleneği oluşturan temel eserleri telif edenler arasında Yahyâ Şîrvânî, Niyâzî-i Mısırî, Pir Muhammed Erzincânî, Seyyid İbrahim Tâceddîn, Halîl-i Marâşî, Yiğitbaşı Ahmed Şemseddîn Marmaravî, Habîb-i Karâmânî, Sofyalı Bâlî Efendi gibi sûfiler bulunmaktadır (Tekdemir, 2015, s. 3).

Uşşâkîlik ve Etvâr-ı Seb'a

Tasavvuf, tarihi gelişimi içinde Hz. Ebubekir veya Hz. Ali'yenispet edilen silsileler halinde gelişmiştir. Zikr-i hafi ve zikr-i cehrîyi esas almalarında göre farklılaşan bu iki silsileden çeşitli tarikatlar meydana gelmiştir.

Uşşâkîlik, silsilesi Hz. Ali'ye isnât edilen Halvetiyye tarikatının Ahmediyye kolundan ayrılmış bir koldur. Varlığını tekkelerin kapatılmasına kadar sürdüren bu kol, XVI. yüzyılda Hasan Hüsameddîn Uşşâkî tarafından kurulmuştur.

Tarikatlar terbiye usulü olarak nefsânî ve ruhânî olarak ikiye ayrılırken nefsânî tarikatlar yöntem olarak etvâr ve ruhânî tarikatlar ise letâîfi esas kabul etmektedirler. (Gündüz, 2013, s. 180- 181). Bu sınırlar birbirinden kesin olarak ayrılmamakla birlikte her ikisini de kullanan tarikatlar da bulunmaktadır. Nefis terbiyesini sülûke esas alan tarikatlarda seyr u sülûk etvâr-ı seb'a denilen yedi nefis mertebesinde (emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziyye, merziyye, kâmile) yedi ilâhî ismin zikriyle gerçekleştirilir (Yılmaz, 2010, s. 233- 234).

Rüyâ Kavramı, Tasavvufta Rüyâ ve Rüyânın Önemi

Rüyâ kelimesi Arapça ra-e-ye kökünden "fa'lâ" kalıbında bir mastar olup "rüyâda bir şeyi görmek" demektir.

Kur’ân-ı Kerim’de rüyâ;hulm, adğâs, menâm, ehâdîs ve büşrâ kelimeleri ile ifade edilmektedir. Rüyâ bağlayıcı bir delil olarak kullanıldığı gibi bazı durumlarda vahiy ile desteklenerek bağlayıcı kılınmıştır. Buna örnek olarak Hz. İbrahim’in oğlunu kurban kesmesinin açık bir vahiyle desteklenerek bağlayıcı olması verilebilir.

Hız. Peygamber (a.s.v.) rüyâlara önem verir ve ashabla görüşmelerinde rüyâlarını sorardı. Rüyâların anlatılması hakkında Efendimiz (a.s.v.) şu şekilde buyurmuştur;

“O rüyâyı (hoşuna giden) sadece sevdiğine söyleyin. Hoşlanmadığı bir rüyâ görürse o şeytandandır. Onun şerrinden Allah’a sığınsın ve onu hiç kimseye söylemesin. O zaman rüyâ kendisine zarar vermez.” (Buhari, Ta’bir 3,46; Müslim, Rüyâ, 3).

Rüyâların anlatılması hoş görülme de asıl yapılması gereken rüyânın ehil bir kişiye anlatılmasıdır. Çünkürüyâ tabiri başlı başına bir maharettir. Görülen her rüyâ, görenin içini yansıtan bir aynadır. Mesela rüyâda görülen her hayvan, görenin nefsinin hangi hayvanın sıfatını taşıdığını gösterir. Ancak rüyâ, sadece şeyhe ve tabir edene anlatılır. Uzman olmayana anlatılmaz. Aslolan rüyâya değer vermemektir. Ancak müridler, çoluk çocuk hükmündedir, rüyâ vs. gibi fizik ötesi olaylara fazla önem verirler. Onların bu yönünü rotüş etmek veya ıslah etmek için “Rüyâyı bırak, ru’yete bak” diye tavsiyede bulunulur (Cebecioğlu, 2014).

Efendimiz hadis-i şerifinde rüyâları şu şekilde taksim etmiştir;

“Rüyâ üç kısımdır: Biri sâlih rüyâ olup Allah’tan müjdedir. Diğeri, şeytanın verdiği hüzdür. Üçüncüsü, kişinin kendi kendine konuştuğu şeylerdendir. Biriniz hoşlanmadığı bir şey görürse hemen kalkıp namaz kılmalı ve onu kimseye söylememelidir.” (Buhari, Ta’bir, 26; Müslim, Rüyâ, 6; Tirmizi, Rüyâ, 1, 7, 10; İbn Mâce, Rüyâ, 3).

Bu doğrultuda rüyâları şu şekilde açıklamak mümkündür.

- 1.Rahmânî rüyâ: Sâdik rüyâ denilen doğru bilgileri ve müjdeleri ihtivâ eden rüyâdır.
- 2.Şeytânî rüyâ: Şeytanın vesvesesiyle görülen karmakarışık hallerdir.
- 3.Nefsânî rüyâ: Günlük yaşamdaki olaylara ilişkin kişinin hayal ve kuruntularıyla bağlantılı rüyâlardır.

Peygamberliğin kırkaltı cüz’ünden biri sayılan rüyâlar rahmânî rüyâlar denilen sâdik rüyâlardır. Bilgi kaynağı olarak kabul ettiğimiz söz konusu rüyâlar ise yine bu rüyâları muhtevîdir.

Rüyâda bizzat görmek suretiyle yazılan edebî eserlerin yanı sıra Evliyâ Çelebi’de olduğu üzere neticesinde ilhâma ve üretkenliğe katkı sağlayan rüyâlar da olmuştur. Fakat bunların ötesinde rüyâ edebiyatımızda hayâl ile işlenerek de bir motif olarak karşımıza çıkmaktadır. Tanpınar’ın estetiğın temeline rüyâ ve hayâli koyması buna örnek olarak gösterilebilir.

Tasavvufî edebiyatta ise müridin sülûkunun tezâhürü olan rüyâlar yine ona ilhâm sebebi olmuştur;

Ne güzel vâkiadır bu ki açub can gözünü
Hâb-ı gaflette geçen ömrümü rüyâ gördüm (Zâtî)

Normalde rüyâ gözün kapatılması ile görülürken şâir can gözünü açarak hakikate ulaştığını gerçek sandığı hayatın ise bir rüyâ olduğunu ifade etmektedir (Selçuk, 2012, s. 215). “İnsanlar uykudadırlar, öldüklerinde uyanırlar” hadîsi ise bu durumu açıklar niteliktedir. Aynı doğrultuda İbn Arabî hayatın bir rüyâ olduğunu ve anlaşılması için te'vile ihtiyaç duyduğunu söylemektedir (Akot, 2011/ 1, s. 99). Bu da “Ölmeden önce ölünüz.” (Aclûnî, 1932, s. 291) hadîsinin kişinin aslında rüyâ olan hayatında ölüme hazırlık için nefse uymamak ve benliğinden sıyrılmak suretiyle açıklaması kabîlindedir.

İnsanın kendini bilme biçimi olarak adlandırılan rüyâlar, nefis yapısının anlaşılmasında bir terapi çeşidi olarak da kullanılmaktadır. Tasavvufta ise “Nefsini bilen Rabbini bilir.” misdâkınca bir nevî mânevî terapi olan seyr u sülûkta yani kendini bilmek için yapılan seyr esnasında müridin şeyhine anlattığı rüyâlar vâsita olarak kullanılmıştır. Müridin gördüğü rüyâlar aynı zamanda vâkıa olarak da adlandırılmaktadır. Vâkıa ise Arapça şiddetli hâdis, musibet, olay gibi anlamları olan bir kelime olup, zikir sırasında ve Allah ile beraberliğinde, hislerini kaybedecek şekilde gaybete düşen sâlikin gördüğü şeydir; bu uyku ile uyanıklık arası (yakaza) bir hâldir; sâlikin huzur ve uyanıklık hâlinde gördüğü şeye, mükâşefe denilir. Vâkıa bir çeşit rüyâdır ancak rüyâ değildir. Bu, mânevî vâkıa olup sadece müminler tarafından görülür. Mutasavvıflar mânevî müşkillerine de vâkıa derler (Cebecioğlu, 2014, s. 405).

Tasavvufta rüyâ sadece uykuya has olmayıp hayâl âleminin de bir müşâhedesi sayılmış ve ilk dönemlerden itibaren bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmiştir. Peygamberlerin gördüğü rüyâların vahiy kabul edilmesi gibi takvâ sahibi müminler ve velîlerin rüyâları ise ilhâm mâhiyetindedir. Gazzâlî'ye göre Efendimiz'den (a.s.v.) sonra gayb âlemi ilişkiler ancak rüyâlar vasıtasıyla gerçekleştirilir. Bu da bir ayna olarak tasvîr ettiği kalbi, levh-i mahfûzdaki eşyaların hakikatini rüyâ vasıtasıyla görmeye muvâfık olduğunu açıklar niteliktedir (Çakmak, 2016, s. 144- 145). Tasavvufî hayatta görülen rüyâlar sâlikin mânevî hayatına bizzat yön vermiştir. Fakat bunun için te'vîl ve tabîr de önemlidir. Görülen rüyânın murâdını anlamak ancak ehil bir tabîr ile mümkün olur.

***Kenzü'l-Ârifin* Eseri**

Abdurrahman Sâmî Saruhanî'ye ait *Kenzü'l-Ârifin* adlı eser Süleymaniye Kütüphanesi Sami Benli Bölümü nr. 1442'de kayıtlıdır. Tamamı manzum olup V+227 sayfadan oluşan eser, müellifin kardeşi Ahmed Yemenî bin Muhammed Âsım tarafından ta'lik hattıyla istinsâh edilmiştir. Tek sütun halinde harekesiz olarak kaleme alınan bu eser, toplam 1039 beyitten oluşmakta olup hezec-i sâlim ile yazılmış bir mesnevîdir.

Manzûmenin dîbâcesinde Mehmet Reşad Han'ın isminin geçmesi ve istinsâh kaydındaki iki farklı tarih göz önüne alındığında eserin h. 15 Muharrem 1327'de kaleme alındığını fakat dîbâcesinin Mehmet Reşad Han'ın tahta çıkışının ardından r. 5 Şubat 1325 senesinde yazılarak metnin tamamının istinsâh edildiğini ortaya koymaktadır.

Manzûme sebep-i te'lîf kısmında Abdurrahman Sami Efendi'nin zikrettiği üzere şeriat-tarîkat-hakikat-mârifet kenzlerine işaretlerle *Kenzü'l-Ârifîn* olarak isimlendirmiştir.

Şerî'at kenzine mahzen tarîkat sırrına ma'den
Hakîkat şadefinde durre-i 'irfân doğub dilden (8/35)
Münâsib oldu *Kenzü'l-Ârifîn* ismiyle yâd itdim
Hudâya ittikâlen ba'de-zâ bed-'i müfâd itdim (8/36)
Manzûmenin sebep-i te'lîfini yine aynı adlı başlık altında;
Diledi ğars ide bâkî eşer tevfiğ-i Mevlâ'dan
Kala bâdi-i rahmet 'ağabât-ı yevm-i tüblâdan (6/24)

şeklinde dile getiren nâzım, eserinin sâlike destûr, müsterşide rehber, muhibbân ve mürîdâna ise yol gösteren bir süs olmasını murâd etmiştir.

Eser, manzûmeye kaynaklık eden kırk üç eserin isimlerinin verildiği me'haz ile başlamaktadır. Bu yönüyle dönemindeki eserler içinde önemli bir konuma sahiptir. Ayrıca eserin belli bir nizam içinde ele alındığı dikkati çeken bir diğer özelliğidir. Bu özelliğinin bir göstergesi olarak şeriat-tarîkat-hakikat-mârifet olmak üzere dört ana babdan meydana gelen eserde ayrıca alt başlıklar ile konular sistematik bir biçimde işlenmiştir. Yine bir düzen dâhilinde manzûmede konuya delil olacak âyet-i kerîme ve/veya hadîslerin metinleri genel olarak başlıktan hemen sonra zikredilse de, birkaç yerde manzûmenin ortasında da yer almıştır (Özcan, 2016, s. 14- 24).

***Kenzü'l-Ârifîn*'de Etvâr-ı Seb'a**

Literatürümüzde müstakil etvâr-ı seb'a risâlelerinin yanı sıra eserlerin içine dercedilmiş etvâr manzûmelerine de yer verilmiştir. Abdurrahman Sâmî Efendi'nin çalışmamıza konu olan eseri de müstakil bir etvâr-ı seb'a manzûmesi olmayıp eserin bir bölümünü kapsayan bir manzûme özelliğini taşımaktadır.

Şeriat, tarîkat, hakikat ve mârifet olmak üzere dört ana babdan meydana gelen eserin ikinci babı olan tarîkat başlığı altında nefsin mertebelerinin yer aldığı etvâra yer verilmektedir. Tarîkat babında tarîkat ehlinin alâmetleri, (Sâmî, *Kenzü'l-Ârifîn*, s. 130) tarîkat-ı aliyenin ihtilaf sebepleri ve çeşitliliği, (Sâmî, *Kenzü'l-Ârifîn*, s. 131) muhib, sâlik ve mürîdin vazifeleri, (Sâmî, *Kenzü'l-Ârifîn*, s. 136) râbita-ı şerîfe, (Sâmî, *Kenzü'l-Ârifîn*, s. 140) mürşid-i kâmilin alâ-

metleri ve gerekliliği, (Sâmî, Kenzü'l-Ârifin, s. 144)tarikat-ı aliyyenin erkânı (Sâmî, Kenzü'l-Ârifin, s. 149) gibi hususlar ele alındıktan sonra yedi tavrın ayrı ayrı başlıklar halinde beyân edildiği seyr ü sülûk konularını işlemektedir.

Müellifin seyr ü sülûk başlığı altında kaleme aldığı etvâr-ı seb'a manzûmesinin metnini Süleymaniye Kütüphanesi Sami Benli Koleksiyonu nr. 1442'de bulunan yazma nüshada yer aldığı hâliyle sunarak manzum olarak yazılan bu eserin özelliklerinin idrâk edilmesinin sağlanmasını istedik.

Seyr ü sülûk beyânındadır

Îkâlâ'n-Nebîyyü 'aleyhi's-selâm sîrû fekad sebağa'l-müferriidüne kâlû ve mâ'l-müferriidüne [151] yâ Resûlu'llâh îkâlâ'z-zâkirüne'llâhe keşîran ve'z-zâkirât' şadağa Resûlu'llâh

692. Mürîd-i Hâk olan seyrân ider enfûsle âfâkı
Hâbîr ol cümlesinden seyr-i dâim eyle bul Hâk'ı
Buyurmuşdur Resûlu'llâh müferriid seyr[i]le sâbık
Müferriid kim didi aşhâb buyurdu zâkir-i Hâlık
Mağâmât-ı sülûk on ikidir yedisi seyr-i nefis
Beşi seyr-i furû'ât hatm idenler mürşid-i enfûs
695. Nûfûs-ı seb'adan emmâresi eşrâra maḥşûşdur
Yemîn aşhâbına levvâme hem mülhime maḥşûşdur
[152] Muṭmainne râzîyye merzîyye hem şâfiyye nefis
Olur aşhâb-ı ebrâr u muḥarrebde bu küllîsi
Bu derdi anlara maḥşûş bulunmaz ğayrıda aşlâ
Bular maḥfûz olub hıfz eylemişdir anları Mevlâ

Mağâm-ı evvel nefis-i emmâre beyânındadır

Îkâlâ'llâhu te'âlâ vemâ überrii nefsi inne'n-nefse le-emmâratün bi's-süi illâ mâ raḥime Rabbî inne Rabbîğafûrun raḥîm² ve îkâlâ'n-Nebîyyü şallâ'llâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem men tevehheme enne lehü 'adüvven a'dâ min nefsihi kalle[153]ma'rifetü bi-nefsihi ve men tevehheme enne lehü veliyyen evlâ min Rabbihi kalle ma'rifetü bi-rabbihi³ şadağa Resûlu'llâh

1 "İlerleyin burası müferriidünün geçtiği yerdir. Müferriidun kimdir ey Allah'ın Resûlü? dediler. 'Allah'ı çokça zikreden erkekler ve kadınlardır.' buyurdu."

2 Yûsuf Sûresi 12/53: "Ben nefsimi temize çıkarmam, çünkü Rabbimin merhamet ettiği hariç, nefis aşırı derecede kötülüğü emreder. Şüphesiz Rabbim çok bağışlayandır, çok merhamet edendir dedi."

3 "Her kim kendi nefisinden daha kuvvetli bir düşmanı olduğunu sanırsa, nefisini bilmekten uzaklaşmıştır. Ve her kim Rabbinden daha yakın bir velî olduğunu zannederse Rabbinden uzaklaşmıştır."

- Hudā halk itdi insānı mülābis seb‘-i eṭvāra
 Ki seyr idüb menāzil kaṭ‘ ide çü necm-i seyyāra
 Biri emmāredir muhtaş olan eṣrāra ey dilber
 Görür rü‘yāda bu insān muzır hayvānları ekşer
700. Kebāir şirk ü küfr ü zulm ile mevşûf olur fi‘li
 Daḥi faḥşā-i münkerle olur ālūd anıñ qavli
 Daḥi hınzır ḥarāma hem de maymūn zemme imādır
 Yılan nifāk şifātıdır ‘ucüb de fılde peydādır
- [154] Daḥi ‘akreb lisān ile ‘azāb itmeklige dāldir
 Daḥi fāre günāhı gizlice işlemege dāldir
 Temeşşül eyler ahlākı bu hayvān şüretine heb
 Ğazab itse eger nā-ḥaḳ yere rü‘yāda görür kelb
 Daḥi kehle [vü] pire mekrūhı irtikāb itmekdir
 Daḥi merkeb arusu nef‘i olmaz yere gitmekdir
705. Ḥalā vü mezbele dünyāya meyl itmek rumūzıdır
 Fünūn-i müsikirāt görse ḥarāma meyl fikridir
 Ḥased itse görür kurdı ğazab itse ayu pars
 Ki kaplana remiz arslan olur vāriyyet-i nefis
- [155] Ḥımārı göriser şehvet ile ger eylese ‘inād
 Daḥi ister görür emred eger itmezse inkıyād
 Kedidir şehvet-i ‘ādī mübāḥa kıla mu‘tādı
 Daḥi ğaflet olur şaşar cehil tavşancıla bādī
 Bu menzilde olan ahlāk-ı seb‘i ile şeyṭānī
 ‘Umūmiyle behāyim ‘ādetiyle muttaşır şānı
710. Buḥulle hırş ü kibr ü şehvet ü cehl oldı mu‘tādı
 Ḥased hem de ğazab anıñ çün emmāredir adı
 Bunıñ seyri ilā‘llāh ‘ālemi mülk-i şehādetdir
 Daḥi aḥvāli meyl oldı vürūdātı şerī‘atdır
- [156] Maḥalli şadr olubdur tavır-ı evveldir bunıñ tavrı
 Eger zāil olursa cümleten emmāreniñ emri
 Tolar yāḳūt-ı İslām ma‘deniyle şerḥ olur şadı
 Toğar ufḳ-ı dilinde nūr-i İslām kevkeb ü bedri
 Bunıñ envārı bil ehl-i sülūke nūr-ı ezraḳdır
 Bu nefsiñ şāḥibi āḥād-ı nās efrād-ı muṭlaḳdır
715. Bu menzilde nefis ‘askerleri şadı ıder teşvīş

- Tamamıyla teveccüh kılsa Hakk'a kalmaya tahdîş
 Bunuñ günlerde yevmü's-sebte mensûb olmada emri
 Kureyş'den gördi Aḥmed Dâr-ı Nedve'de bugün mekri
 [157] Nücûmdan kâmere mensûb kamer i'tâ ider levni
 Şadır eyler teessür her kime eyler ise meyli
 Bu menzil oldu çün ey yâr maḳâm-ı zûlmet-i âgyâr
 Maḳâm-ı külfet-i ekdâr maḳâm-ı iştiḥâ-yı nâr
 Kaça ḥavf ide 'isyândan 'azâb-ı nâr-ı nîrândan
 Recâ ile 'ibâdât işleye ihlâş ile cândan
 720. Eger korkarsa dünyâda emîn ola o 'uḳbâda
 Eger korkmazsa dünyâda Hudâ korkıda 'uḳbâda
 Eger ḥavf itmese küfre düşer emn-i emân içre
 Recâ itmezse ḥüsrâna düşer kevn ü mekân içre
 [158] Me'âşî terki hem vâcib ferâizle 'amel itmek
 'Alâmet oldu 'abdiñ ḥavfî şâdıklığına gerçek
 Nevâfille 'amel burhân olur ki râcidir 'âmil
 Fevâzıla kişi ḳurb-ı Hudâ'ya olısar vâsıl
 Terâḳkî eylemek isterse istiğfâr ider dâim
 Geçirmez bir nefes beyhûde tevḥîde devâm lâzım
 725. Aña lütf-ı Hudâ ile keşif olsa müsemmâsı
 Geçer levvâmeye ḥatm oldu çünki seyr-i esmâsı

Maḳâmı sanî nefs-i levvâme beyânındadır

- [159] Ḳâle'llâhu tebâreke ve te'âlâ lâ üḳsimu bi-yevmi'l-ḳıyâmeti ve lâ üḳsimu
 bi'n-nefsi'l-levvâmeti⁴ şadaḳa'llâhu'l-'azîm
 İkincisi nüfûsuñ oldu levvâme ḥaberdâr ol
 Görür rü'yâda ḥayvânât-ı nef'i ekşerî bu ḳul
 Ne ki gördi anıñ kendinde ma'nâsı olur bî-rîb
 Aña tenbîh olur remz ile aḥlâḳın ide tehzîb
 Ḳoyun emsâli teslîm hem ḥelâle remz işâretdir
 Bakar nef'a deve taḥammüle î mâ beşâretdir
 Balık kesb-i ḥelâldir ger görür ise zuhûrâtı

4 Kıyâmet Sûresi 75/1-2: "Kıyâmet gününe yemin ederim. (Kusurlarından dolayı kendini) kınayan nefse de yemin ederim (ki diriltilip hesaba çekileceksiniz)."

- [160] 730. Tavuk emşâli kuşlardır helâle hırş rumûzâtı
Görülse bâl arûsı halk-ı ahsen olısar hulkı
Dağı pişmiş ta'âmlar remzi nefsiñ bey'ati oldı
Hemîşe yanmadık kâdîl mişâli nefse gâfletdir
Saray ev çarşu pazar nefesine bil ki sükûnetdir
Cemâdât nâfi'a gördi ise levvâmeye burhân
Eger ki dârı ise olmadı emmâreye tibyân
Temennî levm ü 'usret mekr ü 'ucb ü kahr olur işi
Gehi uhrâya meyl eyler gehi dünyâya teşvîşî
Bu ahlâk-ı zemâimden muṭahhar olsa ger sırrı
Zuhûr eyler anıñ kalbinde hem îmânıñ envârı
- [161] 735. Maḥalli kalb olubdur ṭavr-ı şânîdir bunuñ ṭavrı
'İlm-i hüner ile 'Uṭârid'e irer anıñ seyri
Bunuñ seyri seyir li'llâh u berzah 'âlem-i zâtı
Muḥabbetdir anıñ hâli ṭarîkatdir vürüdâtı
Bu menzil sâlikinde mahv olur âşâr-ı zulmânî
Aña peydâ olur fi'l-cümle bil âşâr-ı nûrânî
Başîret ehline envârı aḥmer nûr 'alâ nûrdur
Bu nefsiñ şâhibî ism-i nuḳabâ ile meşhûrdur
Değişür sâlikiñ ḥavf ü recâsı işbu menzilde
Olur ḥavfı kabız hem başṭ recâsı işbu sâlikde
- [162] 740. Kabızda nefse ḥaz olmaz gôñülde gayrı hâletdir
Başṭla nefis olur maḥṭûṭ ki şerḥ-i kalbe âletdir
Nice ḥavf ü recâ îmân maḳâmında olur peydâ
Dağı kabız ile başṭ îḳân maḳâmında olur peydâ
Teraḳḳî eylemekçün zikri yâ Allâh olur her dem
Gerek kâ'id gerek kâim idinmek vird anı elzem
Rûḥ-ı nâcî olur fûlk-i hidâyetde Cemâl içre
Nefis hâlik olur cündi ile baḥr-i Celâl içre
Müsemma zât ü vaşfiyla zuhûrın çün şuhûd eyler
Teraḳḳî iderek mülhimeye sebt-i vücûd eyler

[163] **Maķam-ı şaliş nefs-i mülhime beyânındadır**

Ķāle'llāhu tebāreke ve te'ālā ve nefsin ve mā sevvāhā fe-elhemehā fücūrahā ve taķvāhā ķad
eflaķa men zekkāhā ve ķad hābe men dessāhā⁵ şadaķa'llāhu'l-'aẓīm

745. Ücünci nefse nefs-i mülhime dindi 'alāmâtı
Görür rü'yāda nāķış ādemīler hem işārâtı
Ķadın noķşān-ı 'aķla naķş-ı dīne görse ger kāfir
'Acem'le Rāfızī mişli kuşūr-ı mezhebe dāir
Şaķalsız nāķış-ı sünnet topal Hāķ'dan çekinmekdir
Daķi a'mā işārâtı ki Hāķ'dan gözi yummaķdır

- [164] Siyāh kişi kuşūr-ı nāsı urmaķ yüzine bed-kār
Daķi dilsiz rumūzı kavı-i Hāķķ'ı ketm olur ey yār
Daķi şer-hūş mecāzī 'aşķa dūķār olduķı hāli
Ħarāmī görse ifşā itdigidir cümle a'māli

750. Fışık erbābını görmek 'ibādetden Ħarāma meyl
Daķi dellāl-i kizb dellāk nazardır 'avrete delīl
Ķaşāb görür o ki rahmi anıñ olmaya āhāda
Ṭarīķ-i müstaķimde meyl olur aķvalde ma'nāda
Gele ma'nāda ilhām buña taķvā vü eficārı
Muṭahhar eylemek kārı ola bu nefsiñ esrārı

- [165] Bunuñ seyri 'ala'llāh 'ālem-i ervāķ melekūtı
Maķallī rūķ u 'aşķ hāli hemān 'irfān vürūdātı
Bu menzil menzil-i esrār bu menzil menzil-i ebrār
Bu menzil menzil-i ilhām gerek taķvā ile fücķār

755. Değişür sālikiñ ķabzı ile başı heybet ü ünse
Gehi heybet olur ṭarī gehi ünsi bulur hişşe
Tecellī-i Celālī'den gelür heybet olur ḥāşıl
Tecellī-i Cemālī'den gönül ünse olur nāil
Bu da ṭavr-ı şegāf oldu ki 'aşķa bu ğilāf oldu
'Anāşırdan şuya mazhar anıñķün meyli şāf oldu

- [166] Ki varlık ķalmaya bunda fenāsı ola hem zāķir
Cemī'-i ḥaķķa yek nazar ide mü'min gerek fācır
Nücūmdan Zühre sırrı incizāb-ı 'aşķ olur peydā

5 Şems Sûresi 91/7-10: "Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvâsını (kötülükten sakınma yeteneğini) ilhâm edene andolsun ki, nefsinı arındıran kurtuluşa ermiştir. Onu kötülöklere gömüp kirleten kimse de ziyâna uğramıştır."

760. Anıñçün kim mecāzen ‘aşk-ı veche taldı bī-pervā
Daḥi envāri ilhām ehline bil nūr-ı aḥḍardır
Bu nefsiñ şāḥibi hem nücebā ismiyle eşherdir
Teraḳḳī eylemekçün zıkr-i yā Hū’yı ide evrād
Zamīr meşğulünü tā merci’ine idiser irşād
Müsemmayı bulunca ḥatm olur bunda daḥi seyri
Bulur ol nefis itmi’nān seyir ider anıñ sırrı

[167] **Maḳām-ı rābi‘ nefs-i muṭmainne beyānındadır**

Ḳāle’llāhu tebāreke ve te’ālā yā eyyetühe’n-nefsü’l-muṭmainne irci’ī ilā Rabbike rāḍiyeten
merḍıyye fedḥulī fī ‘ibādī ve’dḥulī cennetī⁶şadaḳa’llāhu’l-‘aẓīm

- Daḥi dördüncisi bil muṭmainne nefsidir ey cān
Görür rü’yāda mescid Ka’be hem de kāmīl-i insān
Tilāvet itse Ḳur’ān’ı gōñül taşfiye bulmaḳdır
Nebīler mürselīn görse diyānet kāmīl olmaḳdır
765. Velī görse ḥuşul-i maṭlab ü emniyyet-i aḥvāl
Emīrlar ḥüsn-i tedbīr-i me’āşa oldu istidlāl
[168] Meşāyiḥ nefsinı irşādı meş’ar oldu hem ḳāḍī
Ḥudā aḥḳāmını infāz ile olmaḳdurur rāḍī
Medīne Ḳuds ü ‘ālem şāliḥ ü cāmi’leri görse
Ṭahāret itdigidir ḳalbi aḡyārdan bilā şübhe
Daḥi ālāt-ı ḥarb itdigi zıkrıñ şüreti oldu
Cihād-ı ma’nevī-i nefis içinde sīreti oldu
Kemālīñ menzilidir bu vişālīñ menzilidir bu
Velāyet menziline intıḳālīñ menzilidir bu
770. Daḥi heybetle ünsi sekr ile şaḥve olur tebdīl
Sekr ile şaḥv anıñ aḥvālını tehzīb ider bī-ḳīl
[169] Ḥavāssından ider ḡāib sekr-i vāridle ‘uşşāḳı
Şaḥv ḥassās ider maḥve irer ḥālī olur bāḳī
Bunun seyri ma’a’llāh ‘ālemi mülküñ ceberütdur
Maḥallī sırr u vuşlat ḥālī mevrūdı ḥaḳīḳatdır
Tevekkül cūd u ḡam şükr ü ‘ibādet hem rızā ile

6 Fecr Sûresi 89/27-30: "(Allah, söyler der:) 'Ey huzur içinde olan nefis! Sen O'ndan râzı, O da senden râzı olarak Rabbine dön! (İyi) kullarımın arasına gir. Cennetime gir.'"

- Tezellüldür 'alāmâtı anı böylece zabt eyle
 Bu etvâr-ı fuâd oldu keşif ile şuhûd buldı
 Hâķîķat 'âleminde hem hâķîķî bir vücûd buldı
 775. Semâ-ı râbî' in necmi nice ref' ide zûlmâtı
 Nefis zûlmetlerini muṭmainne def' ide zâtı
 [170] Daḥi envârı bil ehl-i yakîne nûr-ı beydâdır
 Beyaz eyler dili cümle sivâdan ismi nüdbâdır
 Bunun da ism-i yâ Hâķ oldu virdi kavlı vü ḳalbî
 Hudâ'nın ism-i Hâķķ'ı zâkiri Hâķķ'a ider celbi
 Müsemmâ keşf olunca zikrini mürşid ider tebdîl
 Terâķķî iderek dâiresin râzıyyeye tahvîl

Maķâm-ı hâmis nefis-i râzıyye beyânındadır

- Beşincisi nüfûsuñ nefis-i râzıyye rızâ-cû ol
 Görür rû'yâda uḥrâya ta'alluķ ideni memşûl
 [171] 780. Melâik görse rūḥuñ ḥıffeti leṭâfeti oldu
 Daḥi vildânı görse tıfl-ı ḳalb velâdeti oldu
 Eger ḥürîleri görse olur nefse ṭahâret hem
 Burâķ'ı görse 'aşķ-ı Hâķ ile şâd ola hem ḥürrem
 Daḥi cennet dilinde lezzet-i zikri ola dâim
 Daḥi ḥulle libâs-i ittikâ ile ola ḳâim
 Görürse ni'met-i cennet ğidâ-yı rūḥa îmadır
 Görürse lezzet-i ṭayrân serî'u's-seyre ma'nâdır
 Görürse cennetiñ enhârını füyûz olur cârî
 Görürse cennetiñ eṣmârını 'irfân olur ṭârî
 [172] 785. Görür envâ'-ı in'âmı iden envâ'-ı ṭâ'âtı
 Binenler refref-i 'aşķa bulur aķşâ-yı ğayâtı
 Tecellîyât-i ef'âl menzilidir menzilü'l-ḥavâş
 Daḥi 'ilme'l-yakîn 'ayne'l-yakîne ḳalb olur ey ḥâş
 Anıñ sekr ile şahvı bunda telvîn ile temķindir
 Tecellîyât-ı esmâide evşâf ile telvîndir
 Mürîdiñ ḥâli telvînde şu'ünâta olur menķûl
 Maķâmât-ı velâyetde anı temķin ider maķbûl
 Bu ṭavr-ı cennetü'l-ḳalbdır ki meyli zât-ı Mevlâ'ya
 Tecellîden tesellî bula bakmaz ğayrı sevdâya

- [173] 790. Zikir neylini şer‘u’llāh ‘aşāşı ile felk eyler
 Bu menzilde nefis vāriyyetini anda ğark eyler
 Göre tevḥīd-i ef‘āl enfüsīyi hem şuhūd ḥālī
 İrer tefrīd-i a‘māle bulur tecrīdde meālī
 Kerāmet zūhd ü ihlās ü vera‘ zıkr ü vefā eyler
 Riyāzetle dili müstağrak-ı nūr-ı şafā eyler
 Bunuñ seyri seyir fi’llāh olubdur ‘ālemi lāhūt
 Maḥallī sırr-ı sır ḥālī fenādır vāridi meskūt
 Daḥi envārı bil ehl-i şuhūda nūr-ı aşfardır
 Buña abdāl ricālū’llāh dinülmek ile eşherdir
- [174] 795. Teraḳḳī eylemekçün ism-i yā Ḥay zıkrı ber-mu‘tād
 Bu ismi cān u dilden her nefisde idine evrād
 Zuhūrāt-ı müsemması görine çün ola zāhir
 Teraḳḳī itdirir mürşid anı merzıyyeye āḥir

Maḳām-ı sādis nefis-i merzıyye beyânındadır

- Daḥi altıncısı merzıyyedir ey tālib-i esrār
 Bu menzil keşf ider sübhāt-ı Ḥaḳḳ’ı gösterir dīdār
 Görür rü’yāda āfākı mücellā kudret-i Ḥaḳḳ’ı
 Daḥi eflāk ile envār-ı Ḥaḳ ra‘d ile berḳi
- [175] Semāvāt görse dāim Ḥaḳḳ’a teveccüh tevessüldür
 Şemis görse nefisden rūḥa teraḳḳī tekemmüldür
800. Kamer nūr-ı akıl yıldızlar aḥlāk kāmil olmaḳdır
 Ateş görse keşāfet zulümātı zāil olmaḳdır
 Şavā‘ık görse maḳşūdına sür‘at eylemek oldı
 Zelāzil görse taşarruf işāret eylemek oldı
 Cibāl üzre görürse kendini ‘ālī maḳām buldı
 Eger ki münferid görse teferrüdde be-kām oldı
 Budur tavr-ı süveydā hem ledünnī ‘ilmine mazhar
 Olur esmā-yı ma’nāyı ta‘allüm sırrına maşdar
- [176] Bu menzilde sivā eşnāmı maḥv ü katl ola ey ḥüb
 Nücūmdan oldı Mirrīḥ yevm-i ḥamīse budur mensüb
805. Daḥi envārı aşḥāb-ı kuşūfa nūr-ı esveddir
 Velīlerce bu menzil şāhibiniñ nāmı evtāddır
 Tecellīyāt-ı evşāf ü eḥaşşıñ menzilidir bu

- Ne kim 'ayne'l-yaķın haķķe'l-yaķındır bunda ey ķutlu
 Anıñ telvîn ü temķini cemāl ü geh celāl oldu
 Gehi lütf gehi ķahr ile hālî pür kemāl oldu
 Liķā fî'llāh fikir fî'llāh hafā fî'nūr-i zātî'llāh
 Taħalluķdur bi-halkı'llāh sivāya merħamet li'llāh
 [177] Bunuñ seyri 'ani'llāh 'ālemi de 'ālemi meşhūd
 Hafā hālî fenā ender-fenā sırr-ı şer' mevrūd
 810. Bunuñ zikri Hudā'nıñ ism-i yā Kayyūm'ıdır evrād
 Gıdā-yı rûh olan on biñ 'aded zikre ide mu'tād
 Reşîş-i nūr-ı Aħmed rûhı nūr-ı zikr ider ta'mîr
 İder keşti-i esmā baħr-i müsemmāları mesîr
 Müsemmāsı zuhūrunda geķer şāfiyyeye seyri
 Varır sır menzil-i nefse bulunca ıstıfā sırrı

- Maķām-ı sābi' nefs-i şāfiye beyānındadır**
 [178] Yedinci nefs-i şāfiye ki aķşā-yı nüfûsdur bu
 Görür enhār u emtār mişlini rü'yāda ey mehrū
 Maţar görse Hudā'nıñ rahmeti ķar izdiyādıdır
 Nehir ırmaķ 'amelde ıstıfāya i'tiyādıdır
 815. Tolu görse bulur esrār ile zevķi derūnunda
 Kuyu görse fenā olduğıdır nefsi şu'ūnunda
 Görülse şāfî göl 'ayn-ı derūnı şāfî olmaķdır
 Hayat-ı ma'nevî sırrı ile dil şāfî olmaķdır
 Nefisle ķalb ü 'aķl ü rûh u sır cümle bu eţvārda
 Olub cem' rûh-i ķudsiyle bulur cem'i bu esrārda
 [179] Gehi hayret gehi hıķmet gehi şamt ü gehi vahdet
 Gehi nūr gehi zulmet gehi vahdet gehi keşret
 Gehi 'aşık gehi ma'sūk gehi 'uzlet [gehi] 'ibret
 Gehi mürîd gehi murād gehi fırķat gehi vuşlat
 820. Gehi fānî olur baħr-i Celāl içre tecellîde
 Gehi bāķî olur baħr-i Cemāl içre tesellîde
 Tecellî-i Celāl Mekke-i dilinde fenā fî'llāh
 Tecellî-i Cemāl Medîne-i dilde beķā bi'llāh
 Fenāda itdi vaşf-ı 'azamet aħvâlde müstağraķ
 Beķāda irdi aña sırr-ı Raħmāniyyet-i Hālîķ

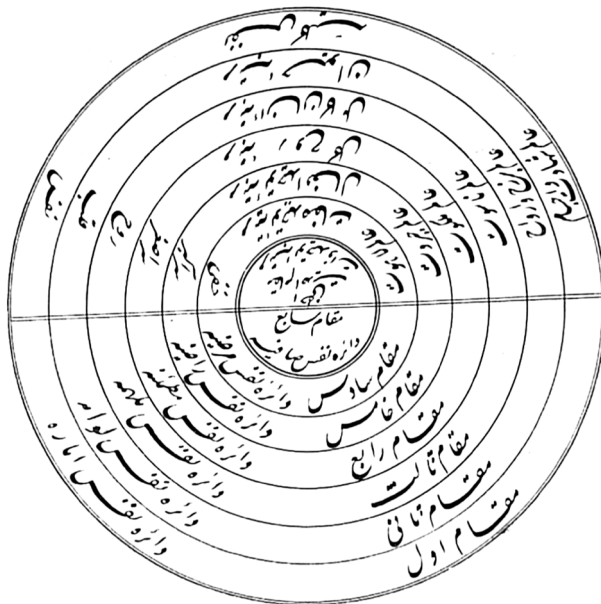
[180]

Fenâda gördi eşyâ cümle hâlik kudret-i Hâk'da
Beķâda ķāim eşyâ meded-i feyyāz muţallaķda
Zuhūr-ı nūr-ı sırr-ı ıstıfâ-yı Rabb-i Ğaffār'dır
Sivâyı terk içün zikri dem-â-dem zikr-i Ğahhâr'dır

825. Bu nefsiñ şāhibi muţlaķ olur kibri velāyetde
Nice kim muţmainne şāhibi şuġrâ velāyetde
Seyir bi'llāh ile sāir budur keşretle vahdetde
Maķal aķfâ beķā bi'llāh olur hāli haķīķatde
827. Budur şer' u haķīķat cāmi'i hem mecme'a'l-bahreyn
Budur ol ğavᡱ-ı vāhid nūrı bir nūrdur ola bī levn

Abdurrahman Sāmî Efendi nefsin yedi mertebesini anlatırken şöyle bir yöntem takip etmiştir. Mertebesinin ismini verdiği tavrın kime mahsus olduğu, gördüğü rüyâlar, özellikleri, seyri, âlemi, vurûdâtı, mahalli, nurunun rengi, günü, yıldızı, yapması gereken güzel fiiller, yapmazsa nelerin olacağını zikri ve devam ederse hangi tavra geçeceği gibi bilgiler sunulmuştur. Müellifin şeyh olması gözönüne alındığında salt bilginin dışında irşâd amaç edinilerek kaleme alınan eserde tavsiye ve teşvike de yer verildiği görülmektedir. Ayrıca her mertebe uygun âyet-i kerime ve hadîs-i şerîflerin zikri ile başlamaktadır. Bu yöntem ise delillendirmeye önem verildiği ve sağlam kaynaklar doğrultusunda bu bilgilerin sunulduğunu gösterir niteliktedir.

Abdurrahman Sāmî Efendi nefsin mertebelerini beyitler hâlinde anlatmasının ardından bir dâire ile anlattıklarını görselleştirmiştir.



Bu dâirenin ardından seyr-i furûat adlı bir başlık ile önce kendi tasavvufî silsilesini zikreden müellif yedi nefis mertebesinin seyr-i insânî olarak adlandırıldığını bu mertebelerin nihayetinde seyr-i Rahmânî denilen beş mertebelik bir seyrin daha olduğundan bahsetmektedir. Seyr-i insânî ise sâlikin Hakk'a ulaşmada nefsinin temizlenmesi için bir araç olduğu açıklanmaktadır.

Furû' ancak müsemma ile sâlikin müridâna
İrâe olunur tâ ki ireler Hakk-ı seyrâna (182/832)
Nüfûsda seyr-i sâbi'le tehallîye olub vâsıl
İder tahşîl seyr-i fer' ile tahliyyeyi hâsıl (182/833)
Nüfûs-i seb'anın seyrine dindi seyr-i insânî
Bu seyrin müntehâsı mübtedâ-yı seyr-i Rahmânî (183/834).

Müellifin onikiye tamamladığı seyr ü sülûk sisteminde, nefs-i insânî de olduğu gibi nefs-i Rahmânî'de rüyâlara yer vermediği müşâhede edilmiştir. Böylelikle rüyâların yalnızca insanın psikolojik olarak Rahmânî seyre hazırlık aşamasında kullanıldığı, manevî hayatın geliştirilmesinde bir anlam ifade ettiği anlaşılmaktadır.

Sonuç

Cemâl tecellisinin esas alınmasıyla manevî eğitimini sürdüren nefsânî tarikatlar arasında Halvetiyye'nin Uşşâkiyye kolu yer almaktadır. Bu eğitimde nefsin yedi mertebesinin yedi ayrı zikirle terbiye edildiği etvâr-ı seb'a yöntem olarak kullanılmaktadır.

Etvâr-ı seb'anın en önemli özelliklerinden biri sâdik rüyâdan müjde, uyarı ve ilham şeklinde bir bilgi kaynağı olarak istifade etmesidir. Bu eğitime göre rüyâ tavrılar arasındaki yükselişin bir adımıdır. Rüyâyı gören ruhtur ve rüyâ bu ruhun eğitimi için yönlendirici bir vasfa sahip olmuştur.

Abdurrahman Sâmî Efendi kendisi de tasavvuf yoluna rüyâda gördüğü şeyhine intisab ederek girmiştir. Kaleme aldığı *Kenzü'l-Ârifin* eserini sâlike destûr, müsterside rehber, müridâna yol gösteren bir süs olmasını murâd ederken manzûmede bilgi vermenin yanı sıra tavrılarda ibadet ve fiiller hakkında tavsiyeler de vermiştir. Etvâr-ı Seb'a geleneğinde her eserin rüyâlara yer vermediği göze alındığında bu eserin daha özel bir kitleye hitap ettiği anlaşılmaktadır.

Abdurrahman Sâmî Efendi, manevî seyrinde on ikili sistemi esas almaktadır. Bu sistemde sadece yedi tavrın bulunduğu seyr-i insânîde rüyâlara yer vermektedir. Böylelikle rüyâların sadece Rahmânî seyre hazırlık olduğu ve nefsin eğitimi olduğunu açıklar niteliktedir.

Abdurrahman Sâmî Efendi'ye Göre Nefis Mertebeleri ve Özellikleri

Nefis Mertebeleri	EMMÂRE	LEVVÂME	MÜLHİME	MUTMAİNNE	RÂZİYYE/ MERZİYYE?	MERZİYYE	KÂMİLE/ SAFİYYE
Latife	Nefs	Kalb	Ruh	Sır	Sırrü'l-sır	Hafî	Ahfâ
Kîme mahsus/ Nefsin sahibi	Eşrâr	Nukaba	Nücebâ	Nüdebâ	Abdal-i ricâl	Evtâd	Aktab
Makâm/ Mahal	Sadr	Kalb	Rûh	Sırr u vuslat	Sırr-ı sır	-	-
Zikir	Tevhîd	Yâ Allâh	Yâ Hû	Hak	Yâ Hay	Ya Kayyûm	Kahhâr
Seyri	ila'llâh	li'llâh	'ale'llâh	ma'a'llâh	fi'llâh	'an'î'llâh	bi'llâh
Âlemi	-	Berzah	Ervâh	Ceberût	Lâhût	Ceberût/ Meşhûd	Berzah-ı câmi'
Gün/ Yevmi	Sebt/ Cumartesi	Ehad/ Pazar	İsneyn/ Pazartesi	Salı	Çarşamba	Hamis/ Perşembe	Cuma
Gök cismi/ Necmi	Kamer	Utarid	Zühre	Sema	-	Merih	-
Tecellisi	Nûr-ı ezrak	Nûr-ı ahmer	Nûr-ı ahdar	Nûr-ı beyz	Nûr-ı asfar	Nûr-ı esved	Nûr bi- renk
Vürûdât/ Mevrud	Şerîat	Tarîkat	'İrfân	Hakîkat	Fenâ	Fenâ ender fenâ sırr-ı şer'	-
Hali	Havf ve recâ/Meyl	Kabz ve bast/ Muhabbet	Heybet ü üns/ Aşk	Sekr ve mahv/ Sekr ile sahv	Telvin ve temkin	Cemâl ve celâl/ Hafâ	Fenâ ve bekâ
Bazı sıfat ve özellikleri /Ahlakı	Küfr, şirk, inâd, cehl, buhl, hırs, harâm, kibir, hased, gadab, ülfet-i münkerât	Mekr, hile, ucb, tûl-i emel, kahr, cevr, levem, 'usret, gaflet, hırs	Noksân amel, kesâlet, terk-i sünnet, kizb, adem-i şefkat, aşk-ı mecâzî, fücûr	Tevekkül, cûd, sehâ, badet, şükür, tezellül, inşirâh, tâ'at, istikâmet, gulbe-i nefis	Kerâmet, zühd, takvâ, hakikat, îsar, zikr-i dâim, riyâzet, istiğrâk, şuhûd	Tahalluk bi- halki'llâh, fıkr fi'llâh, tahallus 'ammâ siva'llâh	Aşk, hikmet, samt, vahdet, fenâ, bekâ, azamet

Gördüğü rüyâlar	Muzır hayvanlar, hınzır, yılan, akreb, fare, kelb, kehle, merkebe, kurt, pars, aslan, hımar, emred, kedi, sansar, tavşan	Koyun, bakar, deve, balık, tavuk, bal, pişmiş taâmlar, cemâdât-ı nâfi'a	Nâkıs âdemiler (Kadın, acem, râfîzî, sakalsız, sünnetsiz, topal,a'mâ, seyyâh,dilsiz, şerhûş, harâm, fısk erbâbı, dellâl, kasab	Mescid, Ka'be, kâmil insan, Ku'rân tilaveti, nebîler, velî, emirler, meşâyih, kadı, Medîne, Kudüs, âlem-i sâlih, camiler	Uhrâya ta'alluk edenler (melek, vildân,hûri, Burak, nimet-i cennet, lezzet-i tayerân, cennet nehirleri, meyveleri, refref	Âfâk, felekler, semâvât, şems, kamer, yıldızlar, ateş, savâyık, zelzele, cibâl	Enhâr, emtâr, dolu, kuyu, göl

Kaynakça

- Aclûnî, E.-F. İ. (1932). *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlû'l-İlbâs* (Cilt 2). Beyrut: Dâru l-hyâi't-Türâsî'l-Arabî.
- Akot, B. (2011/ 1). Tasavvufî Terbiyede Rüyânın Değeri. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* , 10 (19), 93- 113.
- Cebecioğlu, E. (2014). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Otto Yayınları.
- Celep, H. (2014). *Sofyalı Bâlî Efendi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Anlayışı*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Çakmak, M. (2016). Niyazi-i Mısıri'nin "Etvâr-ı Seb'a" Adlı Risâlesinde Seyr ü Sülûk'un Evrelerinde Görülen Rüyâ/Vâkiât. *Turkish Studies* , 137-158.
- Gündüz, İ. (2013). *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddîn (k.s.) Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı* . İstanbul.
- Kaya, N. (2015). *Abdurrahman Sâmî'nin Dört Eseri: Divân, Mevlîd, Mir'ât-ı Eyyâm, Nâme-i Muharrem (İnceleme-Metin)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kur'ân-ı Kerîm*.
- Osmanzâde, H. V. (2006). *Sefîne-i Evliyâ* (Cilt I-V). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Özcan, A. (2016). *Abdurrahman Sâmî Efendi'nin Kenzû'l-Ârifin Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sâmî, A. (1330). *Hediyetü'l-Âşîkîn*. İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası.
- Sâmî, A. *Kenzû'l-Ârifin*. Süleymaniye Kütüphanesi Sami Benli Koleksiyonu 1442.
- Sâmî, A. (1339). *Mi'yârü'l-Evliyâ*. İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası.
- Sâmî, A. (2016). *Tuhfetü'l-Uşşâkiyye Uşşâki Sâliklerinin Âdâbı*. (M. E. Kılıç, Dü.) İstanbul.
- Selçuk, B. (2012). Zâtî'nin Gördüm Redifli Gazeli Üzerine Tasavvufî Bir Tahlil Denemesi. *Erdem* (63), 205-222.
- Tekdemir, H. K. (2015). *Habîb-i Karamânî ve Etvâr-ı Seb'a Manzûmesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tosun, N. (2016). Rüyâ ve Müşâhede. *Rüyalar Âlemi* (s. 243-250). içinde İstanbul: Sufi Kitap.
- Yılmaz, H. K. (2010). *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat.

Kültürel Ekoloji Olarak Tiyatro

Sinan Sümeli*

Öz: Kültürel ekoloji, bilimsel ve romantik anlamda çevre sorunlarının edebiyat ve kültür çalışmalarıyla bütünleştiği en üretken ve görünür çalışma alanlarından biri olan ekoleştirinin yeni bir yönelimidir. Doğa ve kültür ilişkisini çeşitli yaklaşımlarla açıklayan disiplinlerarası bir çalışma alanıdır. Bu alan antropoloji, sosyoloji, tarih, sanat gibi pek çok bilim dalıyla ilişkilidir. Bu çalışmada, kültür/doğa ikililiği çatışmacı ve uzlaşmacı modellerle ortaya konulurken tiyatro sanatının kültürel bir ürün olarak bu ikililikteki yeri ve işlevi anlatılacaktır. Bu çalışmanın konusu olan 'Kültürel Ekoloji Olarak Tiyatro', daha önce üzerinde çalışılmamış bir konudur. Kültürel Ekoloji Olarak Tiyatro'da, kültürel ekoloji literatürüne yazın sanatından örnekleri inceleyerek bunların kültürel alt metinlerini ve kültürü dönüştürme işlevlerini ortaya koyan Hubert Zapf'ın 'Kültürel Ekoloji Olarak Edebiyat' çalışmasından ilham alınmıştır. Kendisinin kültür-doğa ilişkisini edebi metinler yolu ile açıklaması bu çalışma için teşvik edici olmuştur. Böylece literatürdeki boşluk göz önünde bulundurularak kültürel ekolojiyi yaratıcı ve dramatik bir sahne sanatı olan tiyatro ile açıklama fikri ortaya çıkmıştır. Çünkü tiyatro, özü gereği kültür ve doğa arasındaki farklı ve ortak yanların birbirlerine nasıl etki ederek birbirlerini nasıl dönüştürdüklerini ortaya koymakta, bu yolla kültürü dönüştürmektedir. Bu çalışma ile tiyatronun kültürel ekoloji olarak bu işlevi nasıl yerine getirdiğini anlatmak amaçlanmaktadır. Buna öncelikle taze bir alan olan kültürel ekoloji tanımlanarak başlanacaktır. Daha sonra kültür ve doğa kavramları, kültür bilim ışığında tanımlanacak, kültürel ekoloji kapsamında aralarındaki ilişkiler tiyatro sanatı ile ilişkilendirilerek bununla bağlantılı olarak tiyatro tarihi ve kuramlarına değinilecektir. Son olarak kültürel ekoloji olarak tiyatro açıklanırken Antik Yunan tragedya yazarlarından Euripides'in Medea tragedyası bu bağlamda örneklem olarak incelenecektir.

Anahtar kelimeler: Doğa, ekoleştirii, ikililik, kültür, kültürel ekoloji, tiyatro

Giriş

İnsanlık, milyonlarca yıllık gelişiminden bu yana, topluluklar hâlinde dünyanın çeşitli yerlerine yerleşmiş ve buralarda pek çok yaşam alanı oluşturmuştur. Gezegenin devasa farklılık-taki çevresel koşullarına diğer türlerde olmayan karmaşık bir mekanizma sayesinde uyum sağlayarak hayatta kalmıştır. Bu adaptasyon mekanizmasının adı olan kültür, bu anlamda insanlığın doğa karşısında var ettiği en önemli araç olmuştur. Kültürün doğayla olan ilişkisi bu yüzden insanlık tarihinde daimi olarak sorgulanmış ve anlamlandırılmaya çalışılmıştır.

* Akdeniz Üniversitesi, Antalya Devlet Konservatuarı, Sahne Sanatları Bölümü, Tiyatro Anasanat Dalı, Oyunculuk Sanat Dalı, sinansmeli@yahoo.com

Kültürel ekoloji, en temel anlamda çevresel koşulların insan kültürünün gelişimi üzerindeki etkilerini inceleyen bir çalışma alanıdır. Bu alan daha sonra farklı yaklaşımlarla geliştirilmiştir. Ekoleştirici kuramı, çevre sorunlarının görünür bir biçimde ortaya çıktığı 20. yüzyıl'da insan ve çevre ilişkilerini yazın sanatına yansıtır. Ekoloji ve edebiyat arasında böylece bir bağ kurarak akademik çalışmalar üretir. İnsan merkezci, insanı doğadan ayırarak onu doğaya göre üst bir konuma çıkaran doğa yaklaşımını reddeder; ekomerkezci yani insanı ve doğayı birbirlerine yaklaştıran görüşü benimser. Bu kuram son dönemde kültürel ekolojiye yönelerek kültür ve doğa ilişkisine disiplinlerarası bir yaklaşım modeli oluşturur. Literatürdeki en önemli örneklerinden biri olarak; Almanya, Ausburg Üniversitesinde Amerikan Edebiyatı bölümünde Profesörlüğü devam eden, aynı zamanda bağlı olduğu üniversitenin Kültürel Ekoloji Araştırma Gurubu'nu yöneten Hubert Zapf, *Kültürel Ekoloji Olarak Edebiyat* çalışmasında, kültür ve doğa arasındaki ilişkiyi edebiyat çalışmalarıyla bütünleştirir. Doğa ve kültür arasındaki ilişkiyi karşıtlıklar zeminine oturarak kutuplaştırmış olan batı felsefesinden farklı olarak bu ilişkide uyum ve entegrasyon olduğunu ve bunun edebiyatla ortaya konduğunu açıklar. Bu çalışmada da bu fikirden yola çıkılarak kültürel ekoloji olarak tiyatro aracılığıyla, kültür ve doğa arasındaki ilişkinin, kültürün organik bir oluşumu olan tiyatro ile bütünleştirilebileceği düşünülmüştür.

Çalışma içerisinde kültürel ekoloji ile ilişkilendirdiğimiz tiyatro ile dramatik tiyatro kastedilmektedir. Bu bilginin verilmesi çalışma için oldukça önemlidir. Çünkü tiyatro, oldukça geniş bir sanat alanı olmakla beraber kendi başına kelime olarak da pek çok anlama gelebilir. Mimari olarak seyir yeri anlamına gelirken, modern anlamda pek çok türden sahne şovu da bu alan içine dahil edilebilmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada, kökeni ilkel diye adlandırılan dönemde sözsüz, daha sonraki dönemlerde sözlü anlatıyı canlandırma yoluyla aktaran dramatik tiyatrodan bahsedilmektedir.

Tiyatro sanatı, oluşumu itibarıyla kaynağını doğada yapılan, doğayla bütünleşmiş ritüellerden alır. Buradan hareketle kültürel bir ürün olan tiyatro, doğa ve kültür arasındaki ilişkinin ortaya konmasında çok önemli bir aktördür. Tiyatro, kültürün çeşitli aksayan yönlerini bulur, bunları gösterir ve böylece kültür üzerinde dönüştürücü bir güce sahip olur. Tiyatro, bu anlamda kusurları gösteren bir aynadır. Doğa ve kültür olmak üzere batı felsefesinin kurduğu bütün ikililikleri dramatik anlamda sorgular ve bunları çeşitli yönleriyle izleyicilere sunar. Bu yüzden çalışmanın başında kültürel ekolojiden bahsedilirken, bu ikililiklerin derinlemesine anlaşılması gerektiği görülmüştür. Çünkü Batı kültürünün temellerini oluşturan bütün ikililikler, analogiler kurularak birbirleri ile ilişkilendirilmiştir. Böylece ikililikler arasındaki anlam bağları kültür içinde; doğaya ait olanın biçimsel olmayışı, kadının edilgenliği, Doğu'ya ait olanın ilkel oluşu gibi kalıplaşmış söylemlere yol açarak toplumda ırk, cinsiyet ve sınıf temelli pek çok tahakküm alanı oluşturmuştur. Bu tahakküm alanları içerisinde kültürün ötekileştirdiği, yıprattığı ve kenara ittiği kesimleri tiyatro sanatı, kültürün karşısına çıkarmış ve onun su sızdıran oluklarını kapatmasını sağlamıştır.

Tiyatro, dramatik metinlerde ikililikler arasında çizgiler çizer ve bu çizgilerde okuyanları ya da -bu sahneye konmuş bir metin ise- izleyenleri sınar. Dünya üzerindeki baskın kültürlerin evrensel kodlara dönüştürdüğü söylemler karşısında yeni söylemler üretir. Zaten bu çalışmada, doğa-kültür ilişkisinin tiyatro bağlamında uzlaştırmacı bir yaklaşımla incelenmesine imkân veren, tiyatronun bu söylem üretme ve dönüştürme gücü olmuştur. Kültürel ekolojinin ne olduğu ve doğa-kültür ilişkisinin nasıl ele alındığı bu anlamda oldukça önemlidir. Bu ilişkinin çeşitli boyutları ile ortaya konması, tiyatronun kültür içinde bu bağlamdaki işlevini daha da belirgin hâle getirmektedir.

Bu düşünceler ışığında, çalışmaya öncelikle kültürel ekolojiden bahsedilerek başlanacaktır. Daha sonra kültürün ve doğanın ele alınıp biçimleri incelenirken bunların tiyatro ile olan bağı, Camille Paglia'nın ve Friedrich Nietzsche'nin yaklaşımları ile ortaya çıkarılacaktır. Ardından kültürel ekoloji olarak tiyatroyla kültür ve doğa arasında incelenen ilişki tiyatro bağlamında ele alınarak, tiyatronun kültür içindeki işlevi anlatılacaktır. Bu yapılırken de, Antik Yunan Tragedya yazarlarından Euripides'in Medea tragedyası örneklem olarak konu bağlamında incelenecek ve dram sanatı olan tiyatronun kültürel ekolojide nerede ve nasıl konumlandırıldığının altı çizilecektir.

Ekoleştiriden Kültürel Ekoloji'ye Bir Yönelim

Bu çalışmada, antropoloji ve ekoloji ile dram sanatı ilişkilendirilerek kültürel ekoloji olarak tiyatro başlığı oluşturuldu. Daha önce akademik bir çalışmada doğrudan kurulmamış olan bu ilişki ilmek ilmek örülürken, Hubert Zapf (2016)'ın *Kültürel Ekoloji Olarak Edebiyat* kitabı ile İlkur Gürses (2007)'in *Kültürel Ekoloji Olarak Sinema* çalışmaları bu çalışma için önemli birer motivasyon olmuşlardır. Onlar, kültürel ekolojiyi kendi çalışma alanları ile ilişkilendirerek, dolaylı olarak kültürel ekolojinin tiyatro sanatı ile de köklü bir ilişki içerisinde olduğunu göstermektedirler. Kültürel ekoloji olarak tiyatro ile de bu ilişkinin doğrudan gösterilebilmesi için öncelikle kültürel ekolojinin ne olduğu anlatılmaya çalışılacaktır. Böylece kültürel ekolojinin altı biraz kazılarak ileride kurulacak tiyatro ile olan ilişkisine zemin hazırlanacaktır. Kültürel ekoloji olarak tiyatronun daha sistematik ve net anlatılabilmesi adına öncelikle ekoleştiriden bahsedilmesi gerekmektedir. Çünkü kültürel ekolojinin edebi metinlerle doğa-kültür bağlamında kurulan ilişkisi, ekoleştiriden bir yönelimdir.

Genel anlamıyla, "Ekoloji, canlı şeyler ve onların çevreleriyle aralarındaki ilişkiyi inceleyen bilim dalıdır" (Sutton & Anderson, 2013, s. 3). 18. yüzyıl'da bir doğa bilimi olarak başlayan ekoloji, bu başlangıç noktasından zamanla sosyal bilimlerin çalışmalarıyla bütünleştiği bir alan hâline gelmiştir. Ekoleştiriden, ekolojideki bu yönelimlerden biridir. Ekoleştiriden kelimesine bir terim olarak ilk defa William Rueckert (1996) tarafından yazılmış "Edebiyat ve Ekoloji" adlı makalede rastlanır. Makalesinde, ekoleştiriden için, ekolojik ilkelerin yazın sanatına uyarlanması şeklinde bir tanım yapar. Burada Rueckert (1996), ekolojinin ilk kuralı olarak; ekolojik her şeyin her şey ile bağlantılı olduğunu söyler (s. 107). Bahsettiği şey, ekolojik ilke-

leri yani insan ve çevre ilişkilerini sosyal, ekonomik, politik bağlamlarda edebiyatla buluşturmaktır. Cheryll Glotfelty (1996)'e ait önemli bir derleme olan *The Ecocriticism Reader*'ın giriş kısmında da, en basit anlatımla "Edebiyatla fiziksel çevre arasındaki ilişkinin incelenmesi" (s. 19) şeklinde tanımlanmıştır. Bu kuram fiziksel çevrenin sosyolojik ve biyolojik sorunlarını edebiyat okumaları ile tartışır. Çevresel problemler, ekoeleştiri tarafından sosyal kültürel bağlamda çözülür. Ekoeleştiri kuramı, tek başına bozulan ekosistemin değil aynı zamanda insan ve doğa ilişkisinin ırk, cinsiyet ve sınıfsal bağlamda edebi metinlere yansıtılmasıdır. Çünkü bütünsel yaklaşımcı bu ekolojistler, çevresel sorunların basit bir doğayı kirletme problemi olmadığını, bunların tarihsel süreçte, kültür ve doğa arasındaki çok denklemliliği ile ilgili olduğunu görmüşlerdir.

Aydınlanma insanının üretim biçimi ilk zamanlarında herkes için bir kurtarıcı gibi görülmüştü. Artık geleneksel ve zahmetli olan yöntemler yavaş yavaş terkediliyor ve daha fazla insan için daha çok üretim yapılabiliyordu. Üretim için enerjiye ihtiyaç duyan artık insanlar değil makinelerdi. Makineler kullanılıyor ve üretimin ağır iş yükü büyük oranda azalıyordu. İnsanlar da bu tablo karşısında üretim için kullanmadıkları artan enerjilerini başka edimler için kullanmaya başladılar. Sanat, bilim, felsefe, siyaset ve bunlarla birlikte savaşlar, barışlar. Artan enerjiyle yöneldikleri edimler, kültürel gelişimin ve değişimin de hızlanmasına yol açmıştı. Zamanla toplumsal yaşamda sosyal ve sınıfsal çelişkiler görülmeye başlandı. Eşitlik sözüyle çıkılan yol, pek çok eşitsizlik barındırır olmuştu. Gelişim bu şartlar altında devam etmeyi sürdürdü. Her bir aşamasında ve her bir çelişkisinde bütün bunlara karşı yeni çözümler üretti. Böylece sistem öylesine girift bir hâl aldı ki insanlık tarafından kolayca anlaşılacak bir boyut kazandı. 20. yüzyıl'da ortaya çıkmaya başlayan çevre sorunları, bu girift sistemin barındırdığı çelişkilerden biridir. İnsan üretebilmek için ihtiyaç duyduğu enerjiyi doğadan ediniyordu. Ancak bu sürdürülebilir bir alışverişin ötesine geçerek doğa tahribatına dönüşmüştü. Sistem pek çok aksayan yönü gibi bu sorunu da liberal politikalarıyla tanıdı ve sahiplendi. Bunu bugün, erkekliğin ve zenginliğin simgesi olan büyük jeep reklamlarında doğayla bütünlüğü vurgulayarak ve böylece üretime bağlı çevre sorunlarını içinde sindirerek onu insanlar için fark edilmeyecek, gündelik yaşamda açıkça büyük etkilerinin görülmeyeceği bir algı zeminine oturttu. Yani kısacası toplumsal ve çevresel çelişkileri sorun olmaktan çıkarak meşrulaştırdı (Horkheimer & Adorno, 2010).

Buradan hareketle ekoeleştiri bu olaylara bakarken bağlantıları bütünsel olarak ele alır ve bunları şiire, öyküye ve diğer edebi biçimlere simgesel olarak kodlar. Ekoeleştiri, son dönemde kültürel ekoloji alanına yönelmiştir (Zapf, 2016). Peki, kültürel ekoloji nedir? Ve Ekoeleştiri neden böyle bir yönelimde bulunmuştur?

İnsan ekolojisi, insanların fiziksel çevrelerini, kültürlerini, kendi aralarındaki etkileşimleri ve ilişkileri inceleyen bir daldır. Bu dal çalışma alanları farklılaştığı için ikiye ayrılır. Bunlardan biri; daha çok insan ve çevre ilişkilerinin biyolojik yönüyle ilgilenen biyolojik ekolojidir. Diğeri ise; insanın çevreye adapte olabilmek adına çevreyi nasıl kullandığını inceleyen kültürel ekolojidir (Sutton, M. Q. & Anderson, E. N., 2013, s. 3).

Çalışmanın konusu gereği burada kültürel ekoloji ile ilgileniliyor. Kültürel ekoloji, bir terim olarak ilk defa Julian Steward tarafından, antropoloji ve etnoloji bağlamında insan kültürünün gelişiminde doğal çevrenin önemi anlatılırken kullanıldı (Zapf, 2016, s. 77). Temelde bu alan çevre koşullarının kültür üzerindeki somut etkilerini araştırır. Determinist yaklaşım, özellikle geleneksel toplumların çiftçilik yöntemleri, evcil hayvan kullanımları ve ritüelleri gibi kültürel faaliyetlerinin, çevresel koşullardan etkilendiğini açıklıyordu. Ancak daha sonra politik ekolojistler bu yaklaşımı yetersiz buldular. İnsan kültürünün yalnızca doğal çevreyle değil aynı zamanda insan faktörüyle ve küresel politik ekonominin etkisiyle de değiştiği görüşünü savundular.

Franz Boas ve Alfred Kroeber gibi ekolojistler, ilk bahsettiğimiz determinist yaklaşımın aksine; insan kültürü ve doğal çevre arasındaki ilişkiyi tek yönlü değil birbirini etkileyen, diyalektik bir ilişki olarak değerlendirdiler (Zapf, 2016, s. 78). Onlara göre insan kültürünün özellikleri onu diğer canlılardan ayırıyordu. Kültürün de kendi içerisinde dinamik işleyen bir sistemi vardı. Dolayısıyla kültür çevreden etkilenen fakat bununla birlikte kendini ve çevreyi de dönüştüren bir özelliğe sahipti. Gelişen kültürel ekoloji, daha sonra kültür ve doğal çevre arasındaki bu ilişkiyi akıl/duygu, kadın/erkek, doğa/kültür gibi ikililiklerle birlikte inceledi. Bu şekilde kültürel ekolojideki bir kavram artık onun biyolojik antropoloji kökeninin ötesinde disiplinlerarası yaklaşımlara kavuştu.

İşte Hubert Zapf da *Kültürel Ekoloji Olarak Edebiyat* çalışmasını bu sebeple ekoeleştirisinin yeni bir yönü olarak sunmaktadır. Çünkü kültürel ekolojinin doğa ve kültür dikotomisini yani ikili ilişkisini alarak bunu edebi metinlerin alt metinlerinde incelemiştir. Böylece batı felsefesi tarafından karşıtlıklar zeminine oturtulmuş bu ikililiği edebiyat yoluyla bütünleştirmiştir. Yani kültürel ekolojiye ekoeleştirme ile yaklaşarak edebiyat yoluyla buna işlevsellik kazandırmıştır. Bu çalışma ile de tiyatro sanatının temelinde doğa ve kültür ikililiği bulunacak ve bunlar kültürel ekoloji olarak tiyatro bağlamında açıklanacaktır. Ama buna geçmeden önce kültür ve doğa ikililiğini daha anlaşılır bir hâle getirmek gerekir.

Kültür ve Doğa

İnsanın yaşamı anlamlandırma düşüncesi, temelde hayatta kalmak ve varlığını devam ettirmek çabasına dayanır. Doğada varlığını bulan insan türü, bu iki başat amaç doğrultusunda suni ve manipülatif bir dünya inşa eder. "Doğa, canlı ve cansızlardan oluşan varlık alanıdır" (Güvenç, 2002, s. 16). Doğa, sonsuz ve tamamen kestirilmesi mümkün olmayan bir sistemdir. İnsan, hayatta kalmak ve varlığını sürdürmek adına doğayı keşfeder ve yorumlar. Yorumlamak için de çeşitli kodlar ve genel kurallar dizileriyle bir sistem oluşturur. Kültür kavramı, doğanın uçsuz bucaksız sistemi içerisinde insan tarafından üretilen bu yapay sistemin tanımlanmış halidir (Bates & Aydın, 2009, s. 50).

19. yüzyıl'da kültürü tanımlayan Edward Burnett Taylor (1889), bu sistemi bilgi, inanç, gelenek, sanatsal faaliyet, hukuk, ahlaki değerler ve diğer yetenek ve davranışları içeren karmaşık bir bütün olarak tanımlar (s. 1). Taylor'ın çizdiği kültürün kapsama alanı, insan yaşantısını doğa içerisinde belirgin ve eşsiz kılar. Çünkü bunların üretimi ancak insana özgüdür. Toplumlar hâlinde yaşayan insan ürettiği bütün bu bilgi, inanç ve gelenek gibi kültürel oluşumlarla yaşantısını garanti altına alırken aynı zamanda ona yön verir. "Kültür, insan davranışının ve bu davranışın yansımaların arkasında yatan dünyanın soyut değerleri, inançları ve algılarından ibarettir" (Haviland, 2002, s. 63). İnsanlar kültür içerisinde simgeler yaratarak bunları kullanmayı öğrenirler. Bu simgeler, insanların içerisinde yaşadıkları dünyayı algılayış biçimlerini, değerlerini ve inançlarını yansıtır. 20. yy. kültür bilimcilerinden Walter Goldschmidt (1959)'e göre insanlar tarafından dil yoluyla oluşturulan simgeler dünyası, diğer hayvanlar gibi başlayan insanı kültüre sahip bir hayvan hâline getirmiştir (s. 20). Bu hayvan temel dürtüleri başta olmak üzere bütün edimlerinde bu simgelerin şekillendirici gücü altındadır (s. 22). En basit şekliyle, dini inançların beslenme ve cinsellik üzerindeki şekillendirici etkisi buna örnek olarak verilebilir. Kültür, bu simgelerin bir bütünüdür. "Simgeler aracılığıyla oluşturulmuş, milyonlarca yabancıнын işbirliği yapmasını sağlayan yapay içgüdüler ağıdır" (Harari, 2015, s. 169).

İnsanlar, kültürü oluşturacak yeteneklere sahip olması yönü ile doğadaki bütün diğer canlılardan ayrılır. Onlardan farklı olarak öğrenir, simgesel düşünür ve yaşamını örgütleyerek çevreye uyum sağlamak adına aletler ve başka kültürel ürünler kullanır. Bu yetenekler yoluyla doğanın içinden üretilen kültür, kendisini doğaya dayatacak bir hâle gelir. Kültür her şekliyle gücü yettiğinde doğayı biçimlendirmeye çalışır. İnsanın ne yiyeceğinden, hangi suda ne zaman yüzeceğine kadar pek çok usul ve esas belirler. Doğanın bilinmezliğini en aza indirerek kendini güvence altına alır. Bilim yoluyla doğayı ölçülendirir ve hesaplanabilir kılmak için uğraşır. Burada kültür ve doğa düalistik bir yapı içerisinde değerlendirilebilir. Ama aslında doğa, kültürün karşısındaki değil; kültürü sarıp sarmalayan bir sonsuzluktur. Çünkü zaten kültür varlığını doğanın içinde bulmuştur. Fakat doğa kültürün aksine belirli bir çerçeveye sığmayan ve belirlenemeyen olduğu için düalistik bir yapı içerisinde kültürün karşısına kodlanmıştır. Peki, kültürün ve doğanın karşıtlık şeklinde kodlandığı bu düalistik yapının özü nedir?

Batı medeniyeti ve Batı medeniyetinin temellerini oluşturan Batı felsefesi, karşıtlıklar üzerine kuruludur. Pek çok sözcük felsefedeki yerini karşıt anlama sahip başka bir sözcükle anlamlı kılar. Ak / kara, iyi / kötü, güzel / çirkin gibi... Daha anlaşılır olması için bu düşüncenin köklerinin dayandığı kaynağa gitmek gerekir. Düalistik düşünme biçimi, İ.Ö'den önce 6. yüzyıl'da Pisagor'un düzenlediği Karşıtlıklar Tablosu'na dayanır. Bu tablo, düalistik biçimde değerlendirme yapmanın en eskilere dayanan bir örneğidir. Bu tabloda on adet karşıtlık sıralanmıştır (Lloyd, 1996 s. 23);

“Sınırlı / Sınırsız
 Tek / Çift
 Bir / Çok
 Sağ / Sol
 Eril / Dişil
 Durağan / Hareketli
 Düz / Eğri
 Aydınlık / Karanlık
 İyi / Kötü
 Kare / Dikdörtgen”

İşte düalistik düşünme biçiminin ilk örneği olan bu tablo, daha sonra karşıtlık kurmanın aydınlanma dönemindeki gravürü hâline gelmiştir. Batı literatüründe kültür ve doğa ilişkisi de bu karşıtlıklar bağlamında ele alınmıştır. Yani böylece kültür, Pisagor’un çizdiği tabloda belirli bir yere konumlandırılırken doğa da onun karşında yerini almıştır.

Burada karşıtlık kurulan terimler doğrudan doğruya betimleyici bir sınıflama işlemi görmez. Pisagorculara göre dünya; iyi oldukları düşünülen belirlenmiş formlarla ilişkilendirilen ilkeler ile formdan yoksunlukla- sınırlanmamış, karışık ve düzensiz olanla- ilişkilendirilen, kötü veya değersiz olduğu düşünülen diğer ilkelerin bir karışımıdır (Lloyd, 1996 s. 23).

Oluşturulan karşıtlıklar, yerleştirildikleri tarafa göre; sol tarafta eril olanın temsil ettiği ve olumlananlar, sağ tarafta ise dişil olanla özdeşleştirilen ve olumsuzlananlar şeklinde oluşturulmuştur. Bu ikililikler tablosu, anlam ilişkileri bakımından bir sıralama inşa eder, düşünüş biçimi olarak bir şablon oluşturur. Şablon kendi içerisinde bir hiyerarşi barındırır. Yunan felsefesinde bu hiyerarşi form/madde ikilisinin erkek ve kadın ile ilişkilendirilmesi şeklinde ortaya çıkar. Bu ilişkilendirmede form bilinebilir ve rasyonel olması yönüyle erkeğe yakıştırılmıştır. Madde ise bilinemez ve bilgide hiçbir payı olmadığı düşünülen kadına yüklenmiştir. Bu yaklaşımda aklın ve rasyonalitenin temsilcisi olarak erkek, kültürü var edendir. Kadın ise doğaya yakıştırılır ve ona edilgen bir rol biçilir. Erkek, kültürü kullanarak hem doğayı hem de kadını tahakküm altına alandır. Bacon’a göre erkek bilgiyi kullanarak doğayla özdeş olan kadını çözümler ve onu bilinebilir hale getirir (Lloyd, 1996).

Kadının doğayla özdeşleştirilmesi, erken dönem sembolizminin bir ürünüdür. Yani ilkel diye adlandırılan toplumlar da kadını doğayla ilişkilendirmişlerdi. Çünkü kadının biyolojik özellikleri onu doğanın bir benzeri kılıyordu. Doğurganlığı, doğanın bereketli ve cömert yönünü temsil eden ilke olarak onurlandırılmıştı. Bu simgeleştirme sonraki dönemlerde de devamlılığını yitirmedi. Fakat kadının kültür içerisindeki yeri bu anlamda sorunlu bir hâl almaya başladı. Çünkü kültür geliştikçe doğaya olan ihtiyaç hâli gitgide azalmaya başladı. Toprağa olan bağlılık elbette yine önemliydi fakat gitgide daha fazla kazanç, gelişen

ticaret ve zanaat yöntemleriyle de elde edilebiliyordu. Toprağa olan bağlılık azaldıkça kadınlık da değerini o ölçüde yitirdi. Kültür geliştikçe doğayı hâkimiyeti altına alarak onu öteleme eğilimi gösterdi.

Doğa'yı kültür karşısına konumlandırarak onu her zaman böyle edilgen değerlendirmeyen yaklaşımlar da mevcuttur. Özellikle ABD'li akademisyen ve sanat eleştirmeni Camille Paglia'nın doğa ve kültür ilişkisine yaklaşımı bu çalışma için oldukça önemlidir. Çünkü Paglia, kültür ve doğa arasındaki ilişkiyi açıklarken, Antik Yunan mitleri ile bağlar kurmuştur. Kültür ve doğa arasındaki ilişkiyi Apollon ve Dionysos kültleri ile birlikte açıklamıştır. Tiyatro sanatının Antik Yunandaki kökeni de bu iki önemli külte dayanır. Apollon ve Dionysos'un birlikte kutsandığı bağ bozumu şenlikleri tiyatro için önemli bir kaynaktır. Bu yüzden Paglia'nın doğa ve kültür ilişkisini bu iki büyük Antik Yunan kültürle birlikte nasıl açıkladığını göstermek kültürel ekoloji olarak tiyatroyu daha anlaşılır kılmak için oldukça önemlidir.

Camille Paglia da doğa ve kültür arasındaki ilişkiye bir düalizm penceresinden bakar. Fakat onun doğa ve kültür düalizmi, bu iki kavramı birbirleri ile karşılıklı etkileşim hâlinde sunma şeklindedir. Hatta "Başlangıçta doğa vardı" diyerek doğayı kültürden üst bir yerde konumlandırır (Paglia, 1996, s. 5).

Doğa, Paglia'ya göre insanın kültürü oluşturmadaki en temel itici güçtür. İnsan, doğanın bilinmezliği karşısında kendini sürekli tehdit altında hisseder. Bu yüzden kültürü oluşturmuştur. Kendine güçlü uygarlıklar inşa etmiş, aydınlanmış ve makineleşmiştir. Ancak bu hâliyle bile insan, doğanın gözdesi değildir. Doğa bereketini ve yok ediciliğini insanı diğer türlerden ayırt etmeden uygular. Doğa akışkan ve dinamikleri insan tarafından çözülemeyen bir sonsuzluktur. İnsanın inşa ettiği bütün birikimleri felaketleriyle yok edebilir. İnsan, ürettiği yapay kurumlar sayesinde bunun farkına varamaz. Kendini güçlü ve güvende hisseder. Ancak kültürün aksine doğanın hesaplamaları ve kuralları yoktur. Herhangi bir anda kültürün daha önce hiç deneyimlemediğini ona yaşatabilir (Paglia, 2004).

Toprak ya da yeryüzü kültü, değişen üretim tarzları sonucunda gökyüzü kültüne dönüşmüştü. Bu daha önce çok memeli bir ana olarak tapınılan doğayı, tanrıların gökyüzündeki iktidarı karşısında unutulur kılmıştı. Apollon ve Dionysos, bu mitler içerisinde zıt kutuplarda duran iki tanrısal motiftir. Bunlardan biri aristokratik ve statik olanı temsil eder. Bu Apollonik olandır. Akli ve sistemli bilgiyi kullanır, bununla bir yetkinlik ideali oluşturur. Bir diğeri olan Dionysos kültü ise doğayı simgeler. Diyonizyak olan halka özgü coşkuyu içinde barındıran, cinselliği üreme, bereket ve verimlilik ile kutsayandır.

Paglia, doğa ve kültür arasındaki ilişkiyi Apollonik ve Diyonizyak pagan diyalektiği ile daha anlaşılır hâle getirir. Bu bağlamda kültür, Apollonik olanın himayesi altındadır. Çünkü o kural ve biçimlendirmelerle doludur. "Batı bilimi Apollonik düşüncenin bir ürünüdür; arzusunu, tanımlama ve sınıflama yoluyla, aklın soğuk ışığıyla, arkaik geceyi uzaklaştırmak ve

onu yenmektir" (Paglia, 2004, s. 17). Kültür, Apollonik bir yaratı olarak tanımlamalar yapar, bilir, bilerek tahakküm etmeye çalışır. Dionysos, kitonyan olanın yani yer altında yaşayan tanrılara ve ruhlara ait olanın hakimidir. Doğal olanın bilinmezliğini, gizemini ve düzenden yoksunluğunu kitonyan olarak insanın ondan korktuğu ve kaçtığı bir yer altı dünyasında gizler. Dionysos'un güzelliği, bereketi ve eğlencesi kendini yeryüzünde, doğada gösterir. Doğanın karanlık, yıkıcı ve acımasız yanı ise daemonik olarak tanımlanmış, şeytani olandır. Kültür, daemonik yani şeytani olandan olabildiğince kendini izole eder. Bu yer altı dünyasına ait olanı akıl dışı sayar, dışlar. Yalnızca düzenini koruyana ve devam ettirene kapılarını açar. Taşkın cinsellik, esriklik, acımasız şiddet ve diğer daemonik eylemler bu yüzden kültürün dışında kalır.

Apollon ve Dionysos karşıtlığı başka analogiler yani benzerlikler kurularak, gece/gündüz, kadın/erkek, form/madde gibi diğer karşıtlıklarla anlamlı şekilde ilişkilendirilir. Nietzsche (2009) de tiyatro sanatının ilk biçimlerinden olan tragedyanın kökenini açıklarken Apollon ve Dionysos mitlerine döner ve tiyatronun özünü bu karşıtlıkla ortaya koyar.

Sanatın sürekli gelişimi bir Apollonca, biri Dionysosça olan iki yönlülük içerir. Kaynakla erekler bakımından Apollonca olan yontu sanatıyla, Dionysosça dış biçime dayanmayan müzik arasında büyük bir karşıtlık çıkar, Grek ülkesinde. Yolları ayrı olmasına karşın bu iki eğilim yan yana gider. Çokluk bir biriyle açıkça çatışır, karşılıklı olarak yeni ve güçlü doğumlar uğruna (s. 17).

Dram sanatının çekirdeğini oluşturan çatışma ögesi, dramatik dizgi içerisinde birbirlerine karşı koyan, yan yana giderken birbirlerini iten, biri evet derken diğeri hayır diyen iki güçten oluşur. Nietzsche, çatışmanın eskilere dayanan kaynağını Antik Yunan'da Apollon ve Dionysos'ta bulur. Antik Yunan'da her yıl döngüsel şekilde doğayı kutsayarak bolluk ve bereketin gerçekleştirilmeye çalışılması kadim bir ritüeldir. Bu ritüeller, halk tarafından doğayla iç içe, mitin uyandırılışıyla yapıldı. Halk, Dionysos'u şarap, fallus ve cinsel birleşmelerle kutsarken bir yandan da Apollon tapınağında Apollon adına kurban keserdi (Thomson, 1990, s. 157-179). Bir gök kültü olarak Apollon, Antik Yunan aristokrasisinin mitsel bir karşılığı olması yanında aynı zamanda biçimsel şiirin ve müziğin de tanrısıydı. Böylece, Dionysos ve Apollon şair ve bilici tanrılar olarak Antik Yunan şenliklerinde bir araya gelirlerdi. Nietzsche, tragediyaların biçimsel özelliklerinin de bununla bağlantılı olarak şekillendiğini söyler. Dionysos'un bu sanattaki etkisi aşırı bir duygu heyecanlanma ve kendinden geçmişçesine şarkılar söylemektir. Bu, eyleme yüksek bir enerji yükler, yapılan eylemi fantastik hâle getirir. Bunu büyük oranda sağlayan oyunlardaki korolardır. Apollon ise tragedyada kurallar, ölçü, ritim ve diğer biçimsel öğeleri oluşturur (Nietzsche, 2009, s. 25-40).

Tragedyalar sadece biçimsel olarak değil aynı zamanda dramatik olarak da karşıtlık içinde olan bu miti bir arada içinde bulundurur. Metinlerde ve gösterilerde, birey ve toplum, birey ve birey, toplum ve doğa gibi ikili ana çatışmalar, Apollon ve Dionysos mitlerini canlandırır

ve onlara hayat verir. Tiyatro özünde Apollonik ve Diyonizyak olanı dolayısıyla doğa ve kültür ikililiğini barındırır. Bu ikilinin birbirleri ile olan karşıtlığını özümser ve bundan beslenir. Tiyatro, doğa ve kültür arasındaki ilişkiye yukarıda bahsettiğimiz diğer yaklaşımlar gibi daima çatışmacı olarak bakmaz. Tragedyanın bir aradaki Apollon ve Dionysos'u gibi, onları bir araya getirir. Kültür ve doğa sahnede ve dramatik metinde birlikte, iç içe kurgulanır. Kültürel ekoloji olarak tiyatronun bu anlamda, kültür ve doğa karşıtlığının, entegrasyona dönüştüğü bir alan olduğu söylenebilir. Şimdi bu ilişkinin kültürel ekoloji olarak tiyatroda, uzlaşmacı ve çatışmacı ilişkileri içinde barındıran bir entegrasyona nasıl dönüştüğünü anlatılacaktır.

Kültürel Ekoloji Olarak Tiyatro; Medea Tragedyasında Kültürel Ekoloji

Çalışmanın bu bölümüne kadar, ekoeleştirelin yakın dönem yönelimlerinden biri olan kültürel ekoloji yaklaşımı anlatıldı. Ardından, kültürel ekolojinin doğa ve kültür ilişkisi çeşitli boyutlarıyla incelendi. Kültür ve doğa ilişkisi birbirine benzer ve farklı yaklaşımlarla açıklanırken, Paglia ve Nietzsche aracılığıyla Apollon ve Dionysos ile bağlar kuruldu. Dram sanatının tragedyalara uzanan kökeninin de bu iki mitolojik külte dayandığı bilgisinden yola çıkılarak doğa ve kültür ilişkisinin tiyatro sanatındaki birlikteliği ortaya çıkarıldı. Şimdi kültürel ekoloji olarak tiyatro, bütün bu bilgiler göz önünde bulundurularak incelenecektir. İncelemenin somut bir örneği olarak da, tematik özellikleri bu çalışmanın konusuyla yakından ilgili görüldüğünden, Antik Yunan tragedyalarından Medea tragedyası çözümlenecektir.

Kültürel ekoloji olarak tiyatroda, doğa ve kültür ikililiği bir araya gelir. Birbirinin karşısına konumlandırılmış bu iki güç, tragedyaların kökeninden başlatılarak kültürel ekoloji olarak tiyatro alanında bir entegrasyona dönüştürülür. Fakat bu entegrasyon, çatışmanın söz konusu olmadığı, yüzde yüzlük bir uyumu ifade etmez. Dramatik oyunlarda, aralarındaki gerilim ve çatışma devam ederken, karşılıklı olarak birbirlerini etkileyerek dönüştürürler. Bu, kültür ve doğa ikililiğinin canlı ve dinamik bir uzlaşısıdır. Canlılık ve dinamizm, tiyatro sanatının kültür içindeki işlevi ve yapısıyla doğrudan ilişkilidir. Tiyatronun kültürel ekoloji olarak nasıl konumlandırıldığını daha anlaşılır ifade edebilmek için bu işlevden de bahsedilmesi gerekir.

Ortaya çıktığı zamandan bu yana tiyatro sanatı, kültür içerisinde, kültürün değişim ve gelişimi ile bağlantılı olarak farklı biçimlerde var olmuştur. Her biçimi ile seyirciye ve dolayısıyla topluma yönelik bir etki gücünü içinde barındırmıştır. Bu etki, kimi biçimlerde eğlendirme, kimi biçimlerde eğitime, kimi biçimlerde ise değiştirme ve dönüştürme şeklinde görülmüştür. Tiyatro sanatı seyircisi ile var olan ve var olduğu ortamla organik bağları olan bir sanattır. Daima yaşam gerçeği ile iç içedir. Bu özelliği onu büyük oranda somut anlatıma sahip bir sanat yapar (Şener, 1996, s. 77-80). İlkel diye adlandırılan dönemden modern zamana kadar tiyatro bu özelliğini hep korumuştur. Sözlü ifade biçiminin olmadığı dönemlerde, bir avcının taklit yolu ile koca bir hayvanı nasıl avladığını anlatırken bir anlatı sanatı olarak kendini

var etmiştir. “Anlatı, toplumsal yaşamdaki bir olayın yeniden sunumudur” (Kıran & Eziler, 2000, s. 53). Tiyatro sanatı oyuncu aracılığıyla anlatıları canlandırır. Canlandırmayı yapanın insan oluşu, anlatımın da insanca ve insana yönelik olmasını sağlar. İnsan, tiyatro sanatı dâhilinde kültür içindeki çatışmaları yazar, oynar ve seyrederek. Böylece, bu sanatın kültür içerisinde kültürü oldukça yakından izlediği ve onu dönüştüreceği hassas noktaları iyi bildiği söylenebilir.

Tiyatro, sonraki dönemlerde, sözlü ve yazılı anlatılarda mitolojiyi kullanmış, kültür içindeki ilişkileri somutlaştırma özelliğini daha kapsamlı göstermiştir. Mitoloji insanın ve insan kültürünün özelliklerinin izah edildiği öykülerdir. Mitler, kültür içindeki birbirine zıt ve muhalif gerçeklikleri uyumlu bir biçimde birleştirme özelliğine sahiptir (Baş, 2012, s. 71-76). Mitoloji ile toplumsal yaşamın sosyal, kültürel ve psikolojik özellikleri sembolik hikâyelere taşınır. Dramatik tiyatronun tematik alt yapısı, sembolik özellik taşıyan bu mitolojik hikâyeleri içinde barındırır ve her bir oyunda onları yeniden üretir. Yeniden üretilen mitoloji, kültürün ekolojisi içerisinde anlamlandırılır.

Hubert Zapf *Kültürel Ekoloji Olarak Edebiyat* çalışmasında, doğanın kendi içinde ekolojik bir sisteme sahip olması gibi kültürün de kendi içerisinde ekolojik bir sistemi barındırdığını söyler. Bu görüş Murray Bookchin’in *Özgürlüğün Ekolojisi* kitabında yaptığı birinci doğa ve ikinci doğa kavramsallaştırmalarına benzemektedir. Burada birinci doğa olarak kavramsallaştırılan şey, bu çalışmada doğrudan doğal çevre ya da doğa olarak kullanılan, insan yaratımı dışındaki kozmosdur. İnsan bilincinin sirayet etmediği alandır. İkinci doğa ise, Hubert Zapf’in kültürün ekolojisi olarak ifade ettiğine benzeyen, kültürün doğası ve sistemidir.

İkinci doğa, büyük ölçüde, ilk insanların yarım milyon yıl veya daha fazla bir süre boyunca geliştirdiği aletlerden, insanların güvenlik ve esenlikleri için iradi olarak yaratıkları habitatlardan ve aile, boy, kabile, hiyerarşi, sınıf ve devlet biçiminde kurumsallaştırdıkları örgütlü toplumsal yaşamdan – ve son olarak; felsefe, bilim, teknik ve sanat gibi kültürel başarılarından- meydana gelir (Bookchin, 2013, s. 33).

Görüldüğü gibi bu anlamda kullanılan ekoloji ve doğa, fen bilimlerinde kullanılanlardan farklıdır. Zapf’in ve Bookchin’in bahsettiği alan kültürel anlamda bir ekolojiyi ifade eder. Kültürel ekoloji olarak tiyatro, kültürün bu sistemi içinde çarpıtılmış, ötelenmiş, yanlış sunulmuş ve bertaraf edilmiş kişiler ve kavramlar ile baskın kültür arasındaki ilişkilerin ortaya konmasında tiyatronun rolünü anlatır. Bu ilişkilerin dramatik tiyatro ile canlandırılmasını ve böylece kültürel ekoloji içerisinde tiyatronun etkili bir işleve sahip olmasını ifade eder.

Antik Yunan’da, dramatik tiyatronun kaynağı olan tragedya anlatıyı canlandırma yolu ile somutlaştırır. Apollon ve Dionysos’u temsil eden kişiler ve kurumlar ve bunların arasındaki tahakküm ilişkileri dramatik anlamda seyirciye sunulur. Bu şekilde, birey ile birey, birey ile toplum ve toplum ile doğa ilişkileri kültür ekolojisindeki aksayan yanları işaret eder. Buradan hareketle

Antik Yunan tiyatrosunun Bookchin'in ifade ettiği ikinci doğa ya da bu çalışmanın adını oluşturan kültürel ekoloji içerisindeki ilişkileri etkili bir biçimde ortaya koyduğu söylenebilir.

Kültürel ekoloji olarak bu ilişkileri daha açık gösterebilmek için Antik Yunan tragedyalarından Euripides'in İ.Ö. 5. yüzyıl'da yazdığı Medea oyunu incelenebilir. Kültürel ekoloji kapsamında Euripides'in oyun yazarlığından yararlanılması oldukça anlamlıdır. Çünkü Antik Yunan'ın kültürel ekolojisi düşünüldüğünde Euripides gibi bir yazarın seçilmiş olması şaşırtıcı gelmeyecektir. Onun dönemi, paranın, dilin, dinin ve diğer kültürel ekolojisine ait dinamiklerin, ırkçı, cinsiyetçi ve sınıfsal belirleyici olarak baskı ve tahakküm araçlarına dönüşmüş olduğu bir dönemdir. Para, artı değerinde elde kolayca saklanabileceği bir şey olması itibarıyla sadece soyluların elinde değil, halkın elinde de kanlı mücadelelere yol açmıştır. Bu bir sarmal hâlinde, doğanın keşmekeşliğini en aza indirmek adına üretilmiş adalet sistemlerini sarmış, bürokraside ve adalet anlayışında çelişiklere sebep olmuştur. Daha önce de bahsedilen yeryüzü kültürüne olan bağlılığın azalması ve onun ötekileştirilmesi nedeniyle din algısındaki dönüşüm, toplumsal yaşamda cinsiyet ve sınıf temelli çatışmaları ortaya çıkarmıştır. Antik Yunan katı bir biçimde erkek toplumdur. Kadın, soyun devamlılığı için yalnızca bir araç olarak görülür (Bonnard, 2004, s. 167-161). Sadece evlilikte değil daha büyük kültürel kurumlarda kadının insani bir hakkına rastlanmaz. Bu tahakkümün oluşmasına Antik Yunan felsefesi de dil yoluyla katkıda bulunmuştur. Platon, *Timaeus* adlı eserinde, dünyanın yaratım öyküsünde insanı, insan merkezci bir yaklaşımla ana karakter yapmıştır. Yine bu yaklaşımın devamı olarak da, dünyaya ilk gelen erkeklerden korkaklar ve kötülerin, ikinci kez yaratıldıklarında kadın olarak yaratıldığını söylemiştir (Plato, 2000).

Böyle bir kültür ekolojisinde ya da ikinci doğada Euripides, köleliğe, kadınlığın durumuna ve kültürün doğadaki diğer tahakküm alanlarına oyunlarında sıkça yer verir. O, tragedyayı gerçeklikle ele alır, kadınları toplumsal baskı içinde, gerçek kusurları ile gösterir. İzleyiciler, sahnede gerçeğe çok yakın eşler, kız kardeşler ve kızlar izlerler. Bu yüzden Euripides, kendi dönemi içerisinde bir hayli sivri ve aykırı bir yazar olarak değerlendirilmiştir. Medea, kültürel ekoloji olarak tiyatro çalışmasının oldukça iyi anlaşılabilmesi için Euripides tragedyasıdır. Euripides, mitolojik bağları güçlü olan toplumsal ilişkileri, evrensel bir yaklaşımla bu oyunda göstermiştir.

Oyunun trajik kahramanı Medea, Gürcistan'da bir yer olan Colchis kralının kızıdır. Yıllar önce kral olmak için gereken altın postu bulmak ve postu koruyan yılanı öldürerek onu ele geçirmek için Colchis'e gelen Jason ile birlikte, arkasında cinayetler bırakarak memleketinden kaçır. Medea aynı zamanda doğaüstü güçler ve tanrılarla iş birliği yapabilen bir büyücüdür. Jason altın postu alabilsin diye postu koruyan yılanı, uyku tanrısının yardımıyla uyutmuş böylece Jason'un postu ele geçirmesini sağlamıştır. Iolcus şehrinin kralı Pelias da altın posta sahip olduğu hâlde Jason'a krallığı vermediği için Medea tarafından öldürülmüştür. Bunun ardından Medea ve Jason Corhintos şehrine sığınmışlardır.

Burada Jason, Corhintos kralı Kreon'un kızıyla birlikte olur ve Medea'yı ondan iki çocuğu olmasına rağmen aldatır. Bu durumun öğrenilmiş olması ile oyun başlar. Medea, kocası için yaptıklarından sonra aldatılmış olduğu için fazlasıyla kızgındır. Öfkesini beddualarla dolu yakarılarla ifade eder. Oyunda koro onu sakinleştirmeye çalışsa da Medea'nın öfkesi, o kadınlar topluluğunu da dinlemez. Corhintos kralı Kreon bile Medea'nın bu denli öfkesinden korkmuş ve onun için sürgün kararı vermiştir. Medea, kocasından intikam almak için Kreon'dan mühlet ister. Bir gün daha kalmak için izin alan Medea, Kreon, Kreon'un kızı ve Jason için vahşet dolu bir plan yapar. Zehirli düğün hediyeleri ile Kreon ve kızını öldürürken, Jason'a dünyanın en büyük acısını vermek ve soyunu devam ettirmesini engellemek için kendi çocuklarını da kendi elleriyle öldürür. Sonunda Medea, çocuklarının ölüleriyle başka bir memlekete kaçarken, Jason da acı içinde bütün bunlarla bir başına kalır (Çimen, 2011, s. 85-79).

Oyunda Medea, doğayı ve diyonizyak gücü temsil eder. Kadın olmasının yanında büyücü ve Doğulu oluşu onu, oyunda Dionysos'u temsil eden dişiş öge yapmıştır. Daha önce bahsettiğimiz kitonyan güç oyun boyunca Medea'nın pek çok eyleminde görülür. Öfkesi, yer altı tanrılarıninkini aratmaz. Hem kendi çocuklarına hem de onu aldatan ve sürgün edenlere ölüm saçar. Suçlu ve suçsuz ayırt etmez. Gücü ve yapacakları kestirilemez ve hesaplanamaz. Bu onu daha önce de doğayla ilişkilendirdiğimiz Dionysos kültü ile özdeşleştirir. Jason ise oyunda Apollonik olanın kişileştirilmiş hâlidir. Medea'nın aksine o uygarlığın, batının yurttaşdır. Gücü, erillği ve akılcılığı temsil eder. O soyunu devam ettirmeye çalışandır. Planlar ve belirlenmiş amaçlar dâhilinde, bilerek hareket eder. Medea'yı aldatışını akılcı planlara bağlar. Oyunda, Dionysos'un karşısındaki Apollon'u temsil edendir.

Medea oyun kişisi, sahnede ve dramatik metinde kültürel ekolojinin temel basamakları üzerine oturmaktadır. Kültürün doğa üzerindeki tahakkümünün yaşayan somut bir mağduru olarak dönemin kadını temsil eder ve burada konumlanır. Kültürel ekoloji olarak tiyatronun analogilerden yararlanarak gösteren ve dönüştüren işlevinden daha önce bahsedilmişti. Bu noktada kültür/doğa ile kadın/erkek arasında kurulan analogiden yararlanılmaktadır.

Jason, Medea'yı Doğu'daki topraklarından Batı'ya getirmiş ve onu medeniyete dahil etmiştir. Ancak Medea, her zaman ötekidir. Çünkü bu dönemde yurttaş olan kadınlar bile büyük bir ötekileştirmenin kurbanıdır. Medea, yabancı bir kadın olarak sistemin kenara ittiği ikili bir kimliğe sahiptir. "Jason: Şunu görmelisin bir kere müsaadenle, barbar bir ülkeyi bırakıp geldin ve yerleştin Yunan topraklarına; adalet nedir burada öğrendin; yaşadın burada. Kaba kuvvetin yerini yasaların aldığı bir toplumda" (Euripides, 2006, s. 27).

Euripides, Medea'yı yalnızca öfkeli bir kadın olarak değil, aynı zamanda erke karşı mücadele içinde olan bir kadın olarak sunar. Mücadele ettiği yalnızca onu aldatan kocası değil aynı zamanda bir kraldır. Kreon bile onun öfkesinden korkar. Bu yüzden onu Corhintos'tan kovar. İktidar ve hâkim kültür bir kadın karşısında bu anlamda sorgulanır ve bir sınavdan geçirilir.

Medea ve iktidar arasındaki ilişki, doğa ve kültür arasındaki ilişkinin başka bir yansımasıdır. Kültür ve doğa bölümünde de belirtildiği gibi, kültür daemonik olanı kendisinden uzak tutar. Onun bilinmezliği karşısında kendini güvende hissetmez ve onu biçimlendirmeye çalışır. Kreon da bunun bir temsili olarak Medea'nın güdüsel tepkilerinden ve büyü yeteneklerinden çekinir, huzursuz olur ve onu uzak tutmak ister. "Kreon: Korkuyorum senden. Gerçeği niye gizleyeyim? Korkuyorum kızıma giderilemeyecek bir zarar vermenden. Tedirginliğime katkıda bulunan bazı şeyler daha var. Zeki bir kadınsın, beceriklisin bir sürü şeytani sanatta. Kovuldun Jason'un yatağından, bu öfkelenendiriyor seni" (Euripides, 2006, s. 18).

Medea tragedyası pek çok karşıt gücü bir araya getirir. Akıl/duygu, toplum yasaları/doğa yasaları, kısıtlılık/özgürlük, yaşam/ölüm, yeni/eski, Doğu/Batı gibi ikililikler, aralarına çizgiler çekilerek sorgulanır. İzleyiciler ya da okuyucular bu çizgilerde sınanırlar. Medea'nın kültürün içerisinde nerede olduğunu anlamak için bu ikililiklerin tümünü oyun içinde aramak anlamlı olacaktır. Bu şekilde daha önce bahsedilen Doğa/Kültür ilişkisinin kültür içindeki uzantılarını ortaya koyan dram sanatında, Medea daha anlamlı bir yer bulacaktır. Oyunda Apollonik olan yani aklı simgeleyen Jason'dur. Saraya yakın, saygın biri olarak toplumsal hiyerarşide iyi bir yer edinmek uğruna Medea'nın aşkından vazgeçer. Medea'nın aşkı bu noktada aklın karşısındaki duygudur. Diyonizyak olan bu aşk, hem iki çocuk vermiş olarak bereketli hem de onları öldürecek kadar daemoniktir. Jason, toplum yasalarına güvenendir. Kralın kızıyla evlenmesi için önünde yasal bir engel yoktur. Yaptıkları toplumsal olarak meşrudur. Ancak Medea tanrıların şahitliğinde verilmiş sözlere yaslar sırtını. Onun için toplum yasaları anlamsızdır, hiçbirinin yaşananlar karşısında bir önemi yoktur. "Medea: Ama havaya gitti edilen yeminlere duyulan saygı. Merak ediyorum, sence eski tanrılar yönetmiyorlar mı artık dünyayı? Ya da artık yeni yasalar mı geçerli?" (s. 25).

Değişen ve dönüşen kültürün içerisindeki ötekidir Medea. Sesi bastırılan, üstü örtülen bir pürüzdür. Dramatik tiyatro bu noktada onu sahneye taşır ve kültürün karşısına koyar. Bunu yaparken aynı zamanda kültürel ekoloji olarak oyunda ikisinin uyum içinde olduğu bir alan da yaratır. Oyundaki koro bu anlamda söz söyleyen önemli bir öğedir. Koro, oyunda adeta hem Diyonizyak hem de Apollonik olanın içinde olduğu bir uzlaşma alanıdır. Hem kadını ve yitirilen değerleri ifade eder hem de bunları rasyonel bir şekilde tartarak anlatır. Ötekileştirilenin ve bastırılanın sesi olurken, bunu uzlaşmacı bir şekilde sahiplenir ve baskın olan ile uyumlu bir birlikteliğe dönüştürmeye çalışır.

Oyunun teması, modern zamanda dahi sahnelendiğinde kültürel sistem içerisinde anlamlı bir yer bulacak kadar evrenselidir. Medea, bugünün kadınının da temsilidir. Jason, bugün de yine katı bir batı medeniyeti penceresinden konuşan erkektir. Kültürel ekoloji olarak tiyatro, bu iki gücün buluştuğu yerdir. Kültürün aksayan taraflarını eleştirel olarak izleyenlere sunar. Bununla birlikte, kültürün yok saydığı ve görmezden geldiği unsurları ortaya çıkarır. Sahnede her ikisini aynı anda görürüz. Onlar sahnede birlikte devinirler.

Aralarındaki ilişki güçlü bir enerji barındırır. Bu enerji onlarda değişimlere ve dönüşümlere yol açar. Bu anlamda, oyunda ne kazanan vardır ne kaybeden, zaten bu önemli de değildir. İkinin birbirini nasıl etkileyerek dönüştürdüğüdür asıl önemli olan. Bu süreç boyunca, ikisi de pek çok şey kaybeder, acı çeker. Bu, yaşamın daima yan yana giden ikili yönünü ortaya koymaktadır. Tiyatro yoluyla bu ikilik, oyunun her sahnelenişinde yeniden, en baştan üretilmektedir. Böylece tiyatro, kültürel ekoloji içerisinde işlevini sürekli devam ettiren, dinamik bir yapı olarak konumlandırılır.

Sonuç

Ekoleştirici, çevre sorunları ile insan-çevre ilişkilerini edebi metinlerde inceleyen bir ekoloji yönelimidir. Kültürel ekoloji ise doğa ve kültür arasındaki ilişkiyi ve bunların birbirlerini dönüştürme şekillerini inceleyen bir antropoloji dalıdır. Hubert Zapf, doğa ve kültür arasındaki ilişkiyi ve bunların birbirlerini nasıl etkileyerek dönüştürdüklerini edebi metinler aracılığıyla ortaya koyarak kültürel ekolojiye ekoleştirici ile yaklaşmıştır. Edebiyatın kültür içerisindeki yenileyici ve dönüştürücü işlevini kullanarak kültür ve doğa arasındaki karşıtlığı nasıl uyumlu bir bütün hâline getirdiğini göstermiştir. Onun bu çalışması daha sonra İlknur Gürses'in *Kültürel Ekoloji Olarak Sinema* çalışmasının oluşmasını sağlamıştır. Gürses de bu çalışmada sinemanın kültürel ekoloji olarak işlevini incelemiş ve doğa/kültür ikililiğini beyaz perdede bir entegrasyona dönüştürmüştür. Bu iki önemli çalışma, dolaylı olarak tiyatronun da kültürel ekoloji olarak büyük bir işleve sahip olduğunu göstermiştir.

Bu motivasyonla bu çalışmada, bir dram sanatı olan tiyatronun kültürel ekoloji içerisinde nasıl konumlandırılabilceği araştırılmıştır. Kültürel ekolojiyi derinlemesine anlayabilmek için kültür ve doğa arasındaki ilişki pek çok boyutuyla incelenmiş, Batı felsefesinin kurmuş olduğu düalist anlamlandırma sistemi içinde gözlemlenmiştir. Kültür ve doğa ikililiğinin, aralarında analogiler kurularak erkek/kadın, iyi/kötü, düz/eğri, Batı/Doğu, aydınlık/karanlık gibi diğer ikiliklerle ilişkilendirildiği görülmüştür. Dolayısıyla doğa ile kadın, kötü, eğri, Doğu, karanlık gibi kavramlar arasında benzerliklerin kurulduğu ve bunların kültürün yani eril, biçimsel, iyi, akılcı olanın karşısındaki olarak konumlandırıldığı anlaşılmıştır. Ardından, literatürdeki önemli bir yaklaşım olarak, Camille Paglia'nın kültür ve doğa arasındaki ilişkiyi açıklarken bunları Antik Yunan mitolojik kültleri olan Apollon ve Dionysos ile ilişkilendirdiği ortaya konmuştur. Friedrich Nietzsche'nin de dram sanatının ilk biçimleri olan tragedyaların kökenini bu iki büyük külte dayandığı bilgisinden yola çıkılarak, kültürel ekoloji olarak tiyatrodaki kültür/doğa ikililiğinin bir araya getirilmesi mümkün görülmüştür. Sonuç olarak bu bir arada oluş, tiyatro sanatının kültür içerisindeki işlevinin ortaya konmasıyla kültürel ekoloji olarak bir anlama kavuşmuştur. Buradan hareketle, Antik Yunan tragedyası yazarı Euripides'in Medea tragedyası kültürel ekoloji bağlamında çözümlenmiş ve tiyatronun kültürel ekoloji olarak kültür/doğa ikililiğini bir araya getiren ve onları dönüştüren işlevi somut bir biçimde ortaya konmaya çalışılmıştır.

Kültürel ekoloji olarak tiyatro, antropoloji, ekoloji ve tiyatro üzerine ortak araştırmalar yapılarak üretilen disiplinlerarası bir çalışma olmuştur. Gelecekte kültürel ekolojinin kapsama alanını genişletecek diğer araştırmacılar için kültürel ekolojinin sanatsal yönünü gözlemlemek noktasında yararlı bir kaynak olarak alana katkı sağlaması ümit edilmektedir. Dünya’da bu konudaki disiplinlerarası çalışmalar, bol, yenilikçi ve üretken olmakla beraber, Türkiye’de henüz gelişme aşamasındadır. Bu çalışmayla oluşturulmuş olan tiyatro-kültürel ekoloji ve dolayısıyla ekoeleştiri bağının yapılacak yeni çalışmalar için iyi bir referans olması temenni edilmektedir.

Kaynakça

- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (2010). *Aydınlanmanın diyalektiği: felsefi fragmanlar*. Ülner, N. & Öztarhan, E. (Çev.). İstanbul: Kabaıcı.
- Baş, H. M. (2012). *Kadim İnsanın İzinde: Mircea Eliade düşüncesine girişi*. İstanbul: Kaknüs.
- Bates, D. G., & Aydın, S. (21 .2009). *Yüzyılda kültürel antropoloji: insanın doğadaki yeri*. İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Bonnard, A. (2004). *Antik Yunan Uygarlığı: İlyada’dan Parthenon’a*. K. Kurtgözü (Çev.) . (Cilt 1). İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Bookchin, M. (2013). *Özgürlüğün Ekolojisi: hiyerarşinin ortaya çıkışı ve çözülüşü*. İstanbul: Sümer.
- Çimen, Ü. (2011). *Eski Yunan dramalarında anaerik izler*. N. Başgelen (Ed.). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat.
- Euripides (2006). *Eski Yunan Tragedyaları: Medea*. İstanbul: Mitos Boyut.
- Glotfelty, C., & Fromm, H. (Eds.). (1996). *The ecocriticism reader: landmarks in literary ecology*. University of Georgia Press.
- Goldschmidt, W. (1959). *Man’s Way: A preface to the Understanding of Human Society*. Holt, Rinehart and Winston.
- Gürses, İ. (2007). *Kültürel ekoloji olarak sinema* (Yayımlanmamış doktora tezi). Ege Üniversitesi).
- Güvenç, B. (2002). *Kültürün ABC’si*. (2. bs.). İstanbul: Yapı Kredi.
- Harari, Y. N. (2015). *Hayvanlardan Tanrılara: Sapiens*. İstanbul: Kolektif Kitap.
- Haviland, W. (2002). *Kültürel Antropoloji*. Hüsamettin İnaç. (Çev.) İstanbul: Kaknüs.
- Kıran, Z., & Eziler, K. A. (2000). *Yazınsal Okuma Süreçleri: dilbilim, göstergebilim ve yazın bilim yöntemleriyle çözümlemeler*. Ankara: Seçkin.
- Lloyd, G. (1996). *Erkek Akıl, Batı Felsefesinde “Erkek” ve “Kadın”*. M. Özcan. (Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Nietzsche, F. W. (2009). *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu*. İstanbul: Say.
- Paglia, C. (1996). *Cinsellik ve Şiddet ya da Doğa ve Sanat*. İstanbul: İyi Şeyler.
- Paglia, C. (2004). *Cinsel kimlikler: Nefretiti’den Emily Dickinson’a sanat ve dekadans*. Ankara: Epos.
- Plato (2000). *Timaeus*. South Bend: Infomotions, Inc.. Retrieved from <http://www.ebrary.com>. (E. T. 10.01.2017)
- Rueckert, W. (1996). Literature and ecology. *The ecocriticism reader: Landmarks in literary ecology*.
- Sutton, M. Q., & Anderson, E. N. (2010). *Introduction To Cultural Ecology*. (Second edition). Altamira Press.
- Şener, S. (2012). *Dünden bugüne tiyatro düşüncesi*. Ankara: Dost.
- Thomson, G. (1990). *Aiskhylos ve Atina: dramın toplumsal kökenleri üzerine bir inceleme*. Mehmet H. Doğan. (Çev.). İstanbul: Payel.
- Tylor, E. B. (1871). *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom* (Cilt 2). Murray.
- Zapf, H. (2016). From Natural Ecology to Cultural Ecology. In *Literature as Cultural Ecology: Sustainable Texts* (Environmental Cultures, pp. 80–77). London: Bloomsbury Academic. Retrieved February 2017 ,20, from <http://dx.doi.org/9781474274685/10.5040.ch-009>. (E. T. 02.08.2016)

Osmanlı'dan Erken Cumhuriyet'e Dergiler Işığında Sinema

Emine Şahin*

Öz: Hareketli fotoğraflardan oluşan sinema gösterimleri, cinematographe aleti ile 19. Yüzyılın sonlarında, önce Paris'te daha sonra ise dünyanın pek çok yerinde halkla buluşmuştur. Osmanlı İmparatorluğu'na da bazı sinema operatörleri tarafından getirilen bu alete gerek saray, gerekse halk ilgisiz kalmamış; beyaz perde üzerinde çeşitli film gösterimleri İstanbul'da yapılmıştır. Devlet, sinemanın propaganda gücünden yararlanmak istemiş ve cinematographe aletini kendi imaj çalışmaları için kullanmıştır. II. Abdülhamid ile başlayan bu propaganda çalışmaları Erken Cumhuriyet döneminde de devam etmiştir. Bu dönemdeki sinema faaliyetleri, dönemin siyasal iktidarının çizmek istediği modern insan profiline uygun olan Muhsin Ertuğrul'un yönetiminde gerçekleşmiştir. Bu dönemde ayrıca sinema mecmuaları ile filmlerin ve sinema salonlarının reklamı yapılmış, dergiler halkla sinemanın buluşmasında oldukça önemli bir yere sahip olmuştur. Efkar-ı umumiye'nin şekillenmesinde ilk dönem sinema dergileri rol oynamıştır. Bu çalışma, 1890'ların sonundan 1927'e kadar olan Türk sinemasını mercek altına almaktadır. Bu bağlamda sinema mecmualarından da yararlanılmıştır. Sinemanın iktidar tarafından nasıl kullanıldığı ise çalışmanın esas gayesini oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler; İktidar, Sinema, Propaganda, Mecmua, Muhsin Ertuğrul, II. Abdülhamid, Basın

Giriş

1895'teki Lumiere kardeşlerin Paris'te yaptıkları ilk gösterimden sonra sinema, Osmanlı topraklarına gelmiş ve önce sarayda daha sonra ise halka açık mekânlarda gösterilmeye başlanmıştır. Kısa zamanda Osmanlı halkı bu yeni icada büyük ilgi göstermiş, İmparatorluğun son zamanlarına kadar pek çok yerde film gösterimleri yapılmıştır. Devlet, kısa zamanda sinemanın propaganda amacıyla kullanılabileceğini görmüş; iktidar kendi istediği tarzda sinemayı yönlendirmeye çalışmıştır. Erken Cumhuriyet döneminde ise sinemaya olan ilgi daha da artmış ve sadece İstanbul'da değil, Anadolu'nun belli başlı büyük kentlerinde sinema salonları açılmıştır. Cumhuriyeti kuranlar da sinemanın propaganda gücünden yararlanmış; yeni rejimin istediği insan tipi ve toplum yapısı sinema aracılığıyla da gösterilmeye çalışılmıştır. Özellikle Muhsin Ertuğrul'un yönetmenliğinde çekilen filmlerle Cumhuriyet'in

* Düzce Üniversitesi, Araştırma Görevlisi, Tarih Bölümü, eminesahin@duzce.edu.tr

vermek istediği mesajlar halka aktarılmıştır. Sinema ile milliyetçilik, ulus ve modern devlet imajı sinema salonlarından izleyiciye sunulmuştur. Bu çalışmada cumhuriyetin ilan edilmesinin akabinde yayınlanmaya başlanan sinema mecmualarının ışığında erken dönem Türk sineması anlaşılmaya çalışılacaktır. Sinema mecmualarının dönemin sinema salonlarının reklamını yapmak ve okuyucuyu salonlara çekmek için kullanıldığı görülmektedir. Bu bağlamda Cumhuriyet döneminin ilk sinema dergisi olma özelliğine sahip *Sinema Postası* (1923) ve bir yıl sonra yayın hayatına başlayan *Sinema Yıldızı* (1924) incelemeye tabi tutulacak ve ilk defa *Sinema Yıldızı* (1924, 12 Haziran) adlı dergide *yedinci sanat* olarak adlandırılan sinemanın ilk dönemdeki gelişmeleri bu dergiler ışığında ele alınacaktır.

Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte yayınlanmaya başlanan sinema mecmuları gerek içerik, gerekse şekil açısından oldukça renkli olup dönemin okuyucusunu sinemanın içine çekmeye çalışmaktadır. Film oyuncularının özel yaşamları ile ilgili bilgiler de veren dergiler, Cumhuriyet'in inşa etmek istediği toplum yapısını da göstermektedir. Dergiler bu bağlamda Cumhuriyet ideolojisi olan modern kadın ve erkeğin bir profilini çizip okuyucuya bir alt mesaj da vermektedir. Ayrıca dergilerin konusu olan yerli filmlerin de içerikleri incelendiğinde tarihin ve tarihsel şahsiyetlerin nasıl yüceltildiği; Kurtuluş savaşı ve kahraman Türk unsurunun öne çıkarıldığı görülmektedir.

Erken Cumhuriyet dönemi diye adlandırılabilir olan 1923-1927 arasında yaklaşık olarak on bir sinema mecmuası yayınlanmış, bu dergiler genellikle Fransızca ve Türkçe olmak üzere iki dilde basılmışlardır. Sinema mecmuaları hakkında bir takım çalışmalar yapılmış, ancak bunlar içerik yönünden belli bir soru ya da mesele üzerine inilmediği için betimsel olmaksızın öteye geçememişlerdir. Sinema mecmuları ile ilgili en erken makalelerden birisi Selim Nüzhet Gerçek tarafından yazılan "Tiyatro ve Sinema Mecmuaları" (Gerçek, 1941, s. 6-7.) olmuştur, yazar burada Osmanlı'dan Cumhuriyetin başlarına kadar olan sinema mecmualarının isimlerini ve künyelerini vermiştir. Daha sonraki dönemde sinema alanında çalışma yapan Burçak Evren *Başlangıçtan Günümüze Türkçe Sinema Dergileri* adlı eser kaleme almış, ayrıca bir de makale yazmıştır (Evren, 1983, 1993, 2014). Bunun yanı sıra Ali Özuyar'ın *Sinemanın Osmanlıca Serüveni* adlı bir eseri olup burada sinema mecmuaları hakkında ayrıntılı bilgiler vermiştir (Özuyar, 1999). Ayrıca Türk sinemasının başlangıcından günümüze kadar anlatıldığı pek çok eserde sinema dergilerine kısmen de olsa yer verilmiş, dergilerde film ve salonlarla ilgili ilan örnekleri gösterilmiştir (Gökmen, 1989; Onaran, 1995; Scognamillo, 1990). Türk sineması araştırmacıları daha çok Osmanlı dönemindeki ilk sinema deneyimlerine ağırlık verip erken Cumhuriyet dönemi sinemasını gözden kaçırmışlardır. Bu dönemin anlatıldığı eserlerde de Muhsin Ertuğrul ön planda olmuş; onun gölgesi altında ilk dönem Cumhuriyet sineması anlaşılmaya çalışılmıştır.

Makalenin birinci kısmında sinemanın Osmanlı'ya gelişi anlatılacak, önce sarayda daha sonra ise halk arasında nasıl kısa bir sürede bu aygıtın yaygınlaştığına değinilecektir. İstanbul

başta olmak üzere Anadolu'nun belirli yerlerinde açılan sinema salonlarının kendi reklamlarını yapmak için dergileri nasıl kullandıkları gösterilmeye çalışılacaktır. Sinemanın devlet tarafından kullanıldığı ve yer yer propaganda için çok önemli işlev gördüğü anlatılacaktır. Bu bağlamda Osmanlı'nın sonuna kadar yayınlanan sinema mecmualarından örnekler verilecek ve Erken Cumhuriyet dönemine geçmeden sinemanın bu topraklardaki serüveni anlatılacaktır.

Yazının ikinci bölümünde Cumhuriyet'in ilanından 1927'ye kadar olan Türk sinemasının gelişimsel süreci ve sinema dergilerinin bunda nasıl bir rol oynadığı anlatılacaktır. Cumhuriyet'in ilan edilmesiyle birlikte değişen kadın ve modernlik algısı hem çekilen filmlerden hem de yayınlanan sinema mecmualarından okunmaya çalışılacaktır. Sessiz sinemanın altın çağı olarak görülen bu dönemde Türkiye'de çekilen milli filmler incelenip dönemin sinema algısı mercek altına alınacaktır. Bu dönemde yayım hayatını sürdüren sinema mecmualarından *Sinema Postası* ve *Sinema Yıldızı* ekseninde dergilerin sinemaya olan katkılarına, sinema salonlarının reklam ve ilanlarının yayınlanmasındaki önemlerine vurgu yapılacaktır. *Yedinci sanat* olarak adlandırılan sinemanın dönemin dergileri ışığında Cumhuriyet Türkiye'sindeki yeri gösterilecektir. Nihayetinde Osmanlı'dan Erken Cumhuriyet dönemine kadar olan süreçte ülke topraklarında sinemanın nasıl bir gelişim süreci izlediği ve ne amaçlarla kullanıldığı gösterilmeye çalışılacaktır.

Sinema'nın ve Dergilerin Osmanlı'daki Serüveni

Dünyada sinema, 1895 yılında Lumier kardeşlerin *cinematographe* adını verdikleri alet ile gösterilmeye başlanmıştır. Paris'teki Salon Indian Du Grand Café'de gerçekleşen gösterimde halka sunulan bu aygıtın ünü kısa zamanda başka ülkelere kadar gitmiştir. Dünyanın pek çok yerinde bu özel aygıt ile ilgilenilmiş ve pek çok kişi sinemayı kendi ülkelerinde gösterime sunmak için Lumiere kardeşlerle yazışmalar yapmıştır. Bunun akabinde Lumier kardeşlerin operatörleri farklı coğrafyalara gidip çekimler yapmaya başlamıştır. Osmanlı da *cinematographe* aletini kısa zamanda öğrenmiş ve bazı girişimciler gösterimlerin ülke topraklarında yapılabilmesi için harekete geçmiştir. Bunlardan bir tanesi de Alexandre Promoio olmuş ve II. Abdülhamid (1876-1909) dönemine rastgelen bir zamanda ülke topraklarına kamerasıyla girişi yapmıştır. Kendisi bu konuyla ilgili anılarında şunları söylemektedir (Özün, 1962, s. 15-17)

Türkiye'ye yaptığım geziye gelince, bu konuda, kameramı çok büyük güçlüklerle bu ülkeye sokabildiğimden başka anlatılacak pek bir şey yok. Bu sıralarda, Abdülhamid Türkiye'sinde manivelâsı olan her aygıt şüpheli bir eşya sayılıyordu. Türkiye'ye serbestçe girebilmek için Fransız büyükelçisini işe karıştırmak, sonra da birkaç memurun avucuna sanki yanlışlıkla konmuş birkaç kuruşu geri almağı unutmak gerekti. Böylelikle İstanbul, İzmir, Yafa, Kudüs ve başka yerlerde çalışabildim (Özün, 1962, s. 17-18).

Dönemin Osmanlı hükümdarı olan II. Abdülhamid yeni kullanılmaya başlanan bu aygıtı karşı ihtiyatlı yaklaşmış, özellikle elektrikle çalışan bir alet olduğu için bunun yangınlara sebebiyet vereceği gerekçesiyle çoğu zaman sinema gösterimleri yapılmasından imtina etmiştir. Sultanın bu tavrı daha sonraki araştırmacılar tarafından yasakçı ve katı bir tutum olarak değerlendirilmiş ve her şeye kuşkuyla yaklaştığı gibi sinemaya da kendisi hakkında yanlış imaj çizileceği kaygısıyla izin vermediği söylenmiştir. Hâlbuki mesele bu kadar basit izah edilecek bir şey değildir. Dönemin şartları içerisinde değerlendirildiğinde yasakçı zihniyet kafasından ziyade başka sakıncaların görüldüğü anlaşılmaktadır. Nitekim o dönemde yaşanan bir hadise buna açıklık getirmektedir. Şehre ilk elektrik geldiğinde Sultan Abdülhamid her yerde uygulanmasını sakıncalı görüp önce Saray'ın ikinci mabeyincisi olan İzzet Paşa'nın Beşiktaş'taki evinde denenmesini istemiştir. İzzet Paşa'nın konağı elektrik enerjisiyle aydınlanmış ve hatta cinematographe aleti getirilerek filmler bile izlenmiştir. Ancak Murat Bardakçı'nın anlatımına göre konakta film izlenimi sırasında yangın çıkmış ve kablolardan çıkan ateş tüm konağı kül etmiştir. İşte bu hadise Sultan Abdülhamid'in bu alete karşı ilk başta mesafeli davranmasını haklı çıkarır görünmektedir (Erdoğan, 2015, s. 58).

Nisan 1896'da Louis Janin cinematoraphe'ını imparatorluk topraklarına sokmak için güm-rüğe başvurmuş, ancak bu lambanın yangın tehlikesi arz edebileceği düşünülmüştür. Tüm bu olanlar Sultan II. Abdülhamid'in elektrik hakkındaki endişelerinin sinemanın Osmanlı'da yavaş ilerlemesine sebep olduğu savını doğrulamaktadır. Filmlerin gösterim ve dağıtımının yavaş olması Abdülhamid'in ihtiyatlı yaklaşımının yanı sıra alt yapı eksikliklerine de bağlanabilir. Ancak başlangıçtaki bu ihtiyatlı yaklaşımdan sonra Sultan Abdülhamid filmlerin içerikleri üzerinde bir sansür mekanizması oluşturmuş, halka gösterilecek olan filmlerin denetlenmesi için bir teşkilat oluşturmuştur. Ancak sinemanın denetlenmesinin yanı sıra Sultan bu aygıt ile gösterilecek olanın önemli olduğunu da fark etmiş, filmleri bilgi edinme, kitleleri manipüle etme, eğitime ve eğlendirme amaçlı kullanma niyeti de gütmüştür (Çeliktemel-Thomen, 2015a, s. 72-73).

Sinema, Paris'teki ilk gösteriminden yaklaşık bir ay sonra Osmanlı'da ilk defa II. Abdülhamid'in sarayında gösterilmiştir. Yıldız Sarayı'nda hokkabaz Bertand, saray ahalisine vâkıf olduğu yetenekleri göstermenin yanında başka ülkelerde olan yenilikleri de göstermekle yükümlüydü. Bu yüzden ilk defa saraya sinemayı da yine Bertand sokmuştur (Çeliktemel-Thomen, 2015b, s. 498). Sultan Abdülhamid görsel malzemeye karşı oldukça meraklı olup zamanında fotoğrafa karşı da yoğun bir ilgisi olmuştur. Yeni çıkan *cinematographe* aletine de yine aynı yakınlığı göstermiştir. Her ne kadar yukarda zikredildiği gibi teknik bir takım sakıncaları olduğunu düşünse de sinemayı ilk kendi izlemiştir. Sultanın kızlarından olan Ayşe Osmanoğlu bu gösterimle ilgili şunları söylemektedir:

İtalyanlardan başka Bertand ve Jean adında iki Fransız daha vardı. Bertrand taklit ve hokkabazlık yapar, her sene babamdan izin isteyerek Fransa'ya gider, bir takım yeni şeyler öğrenip gelirdi. Saraya sinemayı bu getirmiştir. O zamanki sinemalar şimdiki

gibi değildi. Perde büyük fırçalarla iyice ıslatılır, küçük parçalar gösterilirdi. Bu parçalar pek karanlık görülür, filmler bir dakikada biterdi. Bununla birlikte pek yeni bir şey olduğundan hoşumuza giderdi. (Osmanoğlu, 1960, s. 68)

Osmanlı'da halka açık ilk gösterim ise Sponeck Biraşanesi'nde Sigmund Weinberg tarafından gerçekleştirilmiştir. Yaşamı hakkında çok fazla bilgi bulunmayan Weinberg'in Romanya asıllı olduğu ve imparatorlukta fotoğraf aletlerinin satışıyla uğraştığı bilinmektedir. Sponeck Salonunda gerçekleştirdiği film gösteriminin ardından ise Fevziye Kırathanesinde bu aleti halk ile buluşturmuştur (Üstdiken, 1997, s. 38). O dönemde Lumier kardeşlere rakip bir firma ortaya çıkmış, adı Pathé olan bu firmanın Türkiye temsilcisi yine Sigmund Weinberg üstlenmiştir. Pathé'nin temsilcisi olan Weinberg, sinemayı sarayın dışına çıkarıp halka göstererek yaygınlık kazandırma isteğindeydi. Bu maksatla yukarda zikredilen yerlerde gösterimler yapmaya başlamıştır. Osmanlı'daki bu ilk sinema gösterisini izleyenlerden biri de Ercüment Ekrem Talu olmuş, yazar daha sonra kaleme aldığı anılarında ilk gösterim hakkındaki izlenimlerini aktarmıştır. Birinci ağızdan yazılan bu satırlar sinemanın o dönemde gösterimi olup olmadığı hakkındaki şüpheleri de ortadan kaldırmaktadır. (Evren, 1995, s. 28)

Şurada, Sponeck salonunda, bugün sinematograph göstereceklermiş. Pek meraklı bir şey diyorlar. Yeni icat olunmuş. Fotoğrafın canlısı gibi bir şeymiş. Karşımızda bir, bir buçuk metre karelik bir beyazperde duruyordu. Biz de buna bir mana vermeden bakıyorduk. Yan duvarlardaki ilanlardan bir şey anlamıyorduk. Canlı fotoğraf... Asrın harikası... Andlozya'da boğa güreşi... Şimendüferle seyahat... Bu ibareler, içimizdeki merakı körüklemekten başka bir işe yaramıyordu... Arkamızdaki sıralarda ışıklar fışkırıyordu. Karanlığın vaziyet icabı olduğunu kimse takdir edemediğinden pencerelere örtülen siyah perdelere itiraz ediyorlardı (Evren, 2014, s. 20).

Bireysel olarak yurt dışından gelip ülkede gösterim yapmak isteyen bazı kişilere de izinler verilmiştir. Bunlardan bir tanesi 1896 yılında Fransız vatandaşı olan Mösyö Janin'dir. Janin, *cinematographe* aletinin kullanılması için gerekli olan elektrik lambasını Osmanlı topraklarına sokmak için devletten izin istemektedir. Yapılan birkaç aylık yazışmalardan sonra nihayet Mösyö Janin'e izin verilmiş ve elektrik lambasının yurda girişi sağlanmıştır (BOA, BEO, 843/ 63218).

Osmanlı topraklarında ilk sinema salonu açılana kadar halk filmleri çeşitli yerlerde izlemek zorunda kaldı. Weinberg, sinemayı halka duyuran adam olarak ün yaptı ve Sponeck salonundan sonra Tünel'e yakın Concordia eğlence yerinde gösterimlerine devam etti (Özün, 1962, s. 23). 1901 senesine gelindiğinde Weinberg, Beyoğlu'ndaki Konkordiya salonunda 1902'de ise Cambon adlı Fransız Varyete Tiyatrosu'nda gösterimler yapmıştır. Daha sonraki yıllarda aynı kişi Şehzadebaşı'ndaki Ferah Tiyatrosu'nda ve Osmanbey'deki Bahçe Gazinosu'nda da bir takım filmler göstermiş, yine halkın yoğun bir ilgisiyle karşılaşmıştır (Gökmen, 1989, s. 13-14). Bu şekilde halkla buluşan sinema, diğer yandan da devletin denetimi altına girmiştir. Halka gösterilecek olan filmlerin denetlenmesi için bir takım çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan bir tanesi de 1903'teki *Sinematograf İmtiyazı*'dır.

Halka sunulan kısa sessiz filmlerin nasıl bir denetlemeden geçirileceği uzun bir süre muallâkta kalmıştır. 1903 yılında *Sinematograf İmtiyazı* adlı bir yönetmelik hazırlanmıştır. Fakat yürürlüğe girip girmediği konusunda net bir bilgi bulunmamaktadır. Bu belge ile sinemanın siyasal iktidar tarafından kullanılması düşüncesi net bir şekilde görülmektedir. İmtiyaz, Abdülhamid ve Yıldız idaresi tarafından sinemanın Osmanlı'daki faaliyet alanlarını özel bir izinle, kurum veya kişiye vermek için kaleme alınmıştır. Filmlerin yapımı, satışı ve gösterimi gibi kuralları içeren bu belgenin uygulanmayıp rafta kaldığı düşünülmektedir (Çeliktemel-Thomen, 2013, s. 26). Ancak belgenin içeriği araştırmacılara dönemin sinema algısını gösterir niteliktedir.

Sultan Abdülhamid başlangıçta bir takım teknik sorunlardan dolayı ihtiyatla yaklaştığı sinemanın zamanla gösterimine izin vermiş ancak bunun için belirli şartlar öne sürmüştür. 1903 tarihli *Sinematograf İmtiyazı* belgesinde, Sultanın kendi iktidar anlayışını yansıtmayı hedeflediği görülmektedir. Bu imtiyazın ikinci maddesine göre, imparatorlukta meydana gelen ilerlemeleri, önemli eserleri ve ordunun anlatıldığı filmlerde sultanın halkı için yaptığı iyiliklerin ve hizmetlerin gösterilmesi şartı getirilmiştir. Buna binaen filmlerle birlikte Osmanlı halkı aydınlanacak ve sultanın kudretini kavrayarak ona itaat etmeleri sağlanacaktır. Bunun yanı sıra Abdülhamid pozitivist bir yaklaşımla da sinemadan yararlanmayı düşünmüş ve devletin ilerlemesi, öğrencinin terbiyesi, askerin eğitilmesi ve köylünün bilinçlendirilmesi için yararlanılması gereken teknolojik bir araç olarak görmüştür. Ahlaka aykırı ve çeşitli sınıklar yaratacak filmlerin gösterilmesi yasaklanmış, halkı eğlendirip eğitebileceğine inanılan filmlerin gösterimine ise izin verilmiştir (Çeliktemel-Thomen, 2013, s. 26).

Cinematographe aletinin iktidar tarafından kullanıldığına en açık delil, Sultan II. Abdülhamid'in de filme alınmasıdır. Padişahın ilk filminin 1905 yılında Yıldız Cami'sinde çekilmiş olduğu, ikincisinin ise 1908 yılında Hamidiye Cami'sinde görüntülediği düşünülmektedir. *Hamidiye Cami'sinde Cuma Selamlığı* adlı film Pathe adlı firma tarafından çekilmiştir. Filmde Yıldız Sarayı ile Hamidiye arasında padişahı bekleyen halk ve askerler görülmektedir. Tam bu esnada II. Abdülhamid faytonuyla görüntüde yer alır ve eliyle halkı selamlar. Filmin sonunda Hamidiye Cami'si cepheden çekilmekte olup toplam görüntü iki dakika yirmi saniye sürmektedir. Bu film ile Sultanın da bu aleti kendisinin görüntülenmesi için kullandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bu film, Abdülhamid'in sinemaya verdiği önemi de göstermektedir (Çeliktemel-Thomen, 2015b, s. 503).



Sultan Abdülhamid'in Hamidiye camisindeki selamlığı.

(Çeliktemel-Thomen, 2013, s. 29)

Sultan Abdülhamid döneminde hem ilk dönemi olmasından dolayı teknik ve teknolojik olarak gerekli alt yapının tam olarak oluşturulamaması, hem de sultanın denetim mekanizması ile sinema, yeterince Osmanlı İmparatorluğu'nda yeterince yaygınlık kazanamamıştır. Ancak II. Meşrutiyet'in ilan edilmesinden sonra İstanbul başta olmak üzere ülkede sinema salonları açılmaya başlanmış, sinema gitgide halk için en önemli eğlence araçlarından biri haline gelmiştir. Cinematographe aletini halkla buluşturan kişi olan Weinberg bu sefer 1908 yılında Tepebaşı'nda *Pathé* sinemasını yaptırarak ilk sinema salonunu kurmuştur (Özün, 1962, s. 24). Bu salonda haftada iki kez program değiştirmiş, seyircisi çok olan *Pathé* oldukça iyi bir iş yapmıştır. 1914 yılına kadar Weinberg'in yönetiminde bu sinema salonunda filmler gösterilmeye devam etmiştir. Ancak bu yılda çıkan Cihan Harbi nedeniyle Romanya uyrukluların ülkeye terk etmesi istenilmiş ve Sigmund Weinberg Osmanlı'dan ayrılmak durumunda kalmıştır (Üstdiken, 1995, s. 43).

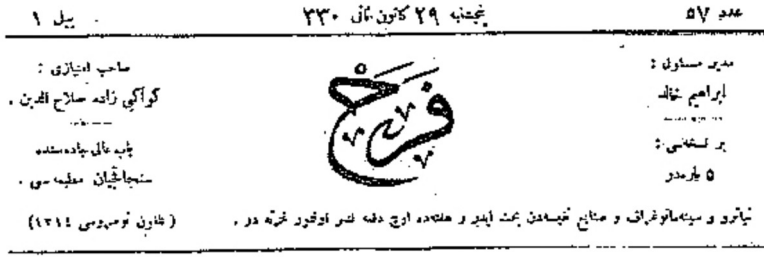
Sinema, salonların da açılmasıyla birlikte ülkede daha fazla alana yayılmıştır ve pek çok kişiye ulaşabilmiştir. Meşrutiyet döneminde de sinema eğlence aracı olmasının yanı sıra başka maksatlar için de kullanılmıştır. Bu dönemde sinema yarı-resmi hayır kurumları tarafından desteklenmiş ve sosyal bir bilinç oluşturulması için uğraşmıştır. *Müdafaa-i Milliye Cemiyeti* ve *Malulîn-i Muavenet Heyeti*'nin film yapıcılığı üstlendiği görülmektedir (Çeliktemel-Thomen, 2010, s. 1-2). Çeşitli savaş cephelerinden çekilen belge filmleri (Balkan Savaşları, Çanakkale Cephesi, Galiçya Cephesi gibi), askeri malzeme ve cephanelerin sevkini görüntü-

leyen filmler, savaş esirlerinin görüntüleri ve yurdun işgaline karşı düzenlenen protesto eylemlerinin filmleri aracılığıyla toplumda vatanseverlik ve milli birlik duyguları oluşturulmaya çalışılmıştır (Çeliktemel-Thomen, 2010, s. 3).

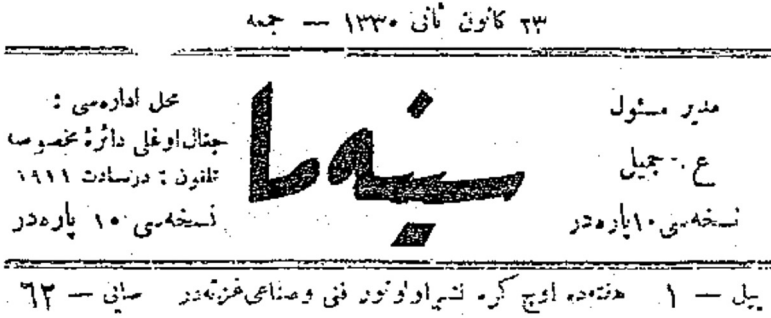
Osmanlı'da II. Meşrutiyet'in ilanı ile esen özgürlük havası ile sinemada da bazı yenilikler olmuştur. Bu dönemde ilk yerli film denemeleri yapılmış, Makedon asıllı Osmanlı vatandaşı olan Janaki ve Manaki kardeşler tarafından 1908 yılında iki dakika uzunluğunda çekilen *Türkler'in Hürriyet Üzerine Konuşmaları* adlı film ilk belge filmi kabul edilmiştir. Bu film, 1908 yılında Genç Türkler'in Meşrutiyet'i ilan etmesiyle Manastır'da yaptıkları konuşmalardan üç farklı çekim yapıp sonra bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. Ayrıca yine bu dönemde Manaki Kardeşler'in Padişah Mehmed Reşad'ın 1911 yılında Manastır ve Selanik gezilerinin farklı görüntüleri ile oluşturdukları bir belge filmi mevcuttur. Padişah'ın Manastır'daki gezisini konu alan çekimlerde her millettten ve yaştan halkla buluşması kameraya alınmıştır. Bu ilk belge filmleri ile sinemanın siyasi amaç ve propaganda için nasıl kullanıldığı da görülmektedir. Sultan ya da devrimi gerçekleştiren aydınların sinemanın gücünden bu şekilde yararlandığı anlaşılmaktadır (Çeliktemel-Thomen, 2010, s. 4-5).

Cumhuriyet ilan edilmeden evvel çekilen bir başka film ise Fuat Uzkınay tarafından görüntülenen *Ayestefanos'taki Rus Abidesi'nin Yıkılışı*'dir. Bu filmde, Yeşilköy'de Rusların 1877-78 savaşları sonucunda inşa ettikleri zafer sembolü olarak anılan abidenin yıkılışı kaydedilmiştir. Ancak günümüze ulaşmayan ve ilk Türk filmi olarak bilinen bu çekim hakkında tartışmalı bir durum söz konusu olup varlığı tam olarak tespit edilememektedir. Kara Kuvvetleri Foto Film Merkezi'nde bu filmle ilgili hiçbir kayıt bulunmamaktadır (Çeliktemel, 2010, s. 6). Nijat Özön ise Birinci Dünya Savaşı'na girerken halkı savaşa alıştırmak ve harp propagandası yapmak için bu anıtın yıkılmasına karar verildiğini söylemektedir. Anıtın yıkılış sürecinin kayda alınıp daha sonra halka izletilmesi planlanmış böylece görsel malzemenin de gücünden yararlanarak toplumda heyecan ve coşku yaratılmaya çalışılmıştır. Böylelikle Özön'e göre Fuat Uzkınay 14 Kasım 1914'te Ayestefenos'taki Rus abidesinin yıkılışını gösteren bir belge filmi çekmiştir. Ancak burada bu filmin elde olmaması yüzünden ihtiyatlı yaklaşmakta yarar olduğunu da söylemek gerekmektedir (Özön, 1962, s. 37-38).

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde sinema başlangıç seviyesinde ilerleyebilmiş, halkın arasında yavaş yavaş yayılma göstermiştir. Osmanlı'da, Cumhuriyet'in ilanından evvel sayıları çok olmasa da bir takım sinema dergileri yayınlanmıştır. Özellikle devlet tarafından bir propaganda ve reklam amacıyla kullanılan sinemanın yaygınlaşmasında o dönemde yayınlanan mecmuaların da oldukça önemli bir payı vardır. Dergiler, hem sinemanın ne olduğu hakkında bilgi vermiş, hem de filmlerin yayınlanacağı sinema salonlarının reklamını yapmıştır. Halk bir nevi şehre gelecek filmleri mecmualar aracılığıyla takip edebilmiştir. Bu gözle bakıldığında sinema mecmualarının ilk dönem sineması için önemli bir kaynak işlevi de gördüğü anlaşılmaktadır.

İlk sinema dergilerinden Ferah'ın kapağı; *Ferah* 1, 1330, 29 Kânûn-ı Sâni.

Osmanlı döneminde yayınlanan sinema dergileri hakkında bilgi bulmak oldukça güçtür. Bu konu üzerine yazı yazan ilk kişilerden biri Selim Nüzhet Gerçek olmuş, *Tiyatro ve Sinema Mecmuaları* adlı bir makale yayınlamıştır. Ancak yazıda tiyatro dergilerinden bahsetmiş olmasına rağmen sinema mecmualarına ehemmiyet vermemiş; sadece isimlerini zikretmekle yetinmiştir (Gerçek, 1941, s. 7). Bu durum uzun süre mecmuların çalışılmasının önünde bir engel teşkil etmiş, mecmualar araştırılma konusu yapılmamıştır.

Osmanlıca sinema dergisi; *Sinema* 62, 1330, 23 Kânûn-ı Sâni.

Araştırmacılar arasında ilk çıkan Osmanlıca sinema dergisinin hangisi olduğu konusunda bir muhalefet göze çarpmaktadır. Burçak Evren *Sinema Dergileri* adlı yazısında ülkede yayınlanan ilk sinema dergisinin *Ferah* olduğunu söylemiş, 1914 yılında yayın hayatına başlayan mecmuanın 57 sayı yayınlanıp daha sonra kapandığını ileri sürmüştür (Evren, 1983, s. 89). Buna karşı bir yanıt olarak ise Ali Özuyar *Sinemanın Osmanlıca Serüveni* adlı eserinde *Ferah*'ın bir gazete olup içeriğinin sinema üzerine olmadığını söylemiştir. Yazara göre yayınlanan ilk sinema dergisi *Ferah*'tan evvel yayın hayatına başlayan *Sinema*'dır. Temmuz 1914'te çıkmaya başlayan gazetenin Osmanlı basınındaki ilk sinema yayını olduğu görülmektedir. Günümüze sadece altmış ikinci sayısı ulaşan bu gazetenin en önemli özelliği içeriğinin sadece sinema üzerine yazılardan oluşması ve Osmanlı'da sinema üzerine yapılan yorumların yer almasıdır. Devrin filmleri ile ilgili bilgilerin yer aldığı bu yayında *Prences Elena* adlı

film de anlatılmıştır (Özuyar, 1999, s. 41-42). İlk çıkan derginin *Sinema* olduğunu söyleyen başka araştırmacılar da olmuş, ancak bu araştırmacılar Özuyar'ın *Ferah*'ın bir sinema yayını olmadığı tanısına katılmamışlar, bu gazetenin de sinema üzerine yayın yaptığını kabul etmişlerdir (Temel, 2015, s. 780-81). Bu iki dergi haricinde Cumhuriyet öncesinde yayın yapan bir sinema dergisine rastlanmamaktadır. 1923 öncesi bazı dergilerin içerisinde bir kısım bölümler ayrılarak sinemadan bahsedilmiştir. Bunun haricinde henüz başka bir derginin varlığı bulunamamıştır.

Erken Cumhuriyet Dönemi Sineması ve Sinema Mecmuaları

Erken Cumhuriyet dönemi Türk sineması Muhsin Ertuğrul'un önderliğinde çekilen filmlerle ilerleme kaydetmiştir. Bu dönem artık Türkiye'de de sinemanın yedinci sanat olarak görüldüğü bir devredir ve Türk seyircisi sinemaya yoğun ilgi göstermeye başlamıştır. Filmlerde işlenen vatan millet teması seyircinin ilgisini sinema salonlarına çekmenin bir yöntemi olmuştur. Ayrıca yeni yeni yayınlanmaya başlanan sinema mecmuaları da halkı filmlerle buluşturmada etkili olmuştur. Hem sinema sanatı hakkında dünyada yaşanan gelişmelerin aktarıldığı hem de Türkiye'deki sinema salonlarında gösterilen filmlerin reklamının yapıldığı mecmualar ülkede sinemanın tanıtılmasında önemli bir rol üstlenmişlerdir. Sinema salonlarıyla da yapılan bazı anlaşmalarla indirim kuponları dağıtan sinema dergileri Türk seyircisini film izlemeye teşvik etmiştir. Ayrıca sinemanın bir sanat olarak kabul edilmesi gerektiğini de ilk önce sinema mecmuları söylemiş, sinemaya fenni bir misyon yüklemişlerdir. Mecmualar, halkı sinema izlemeye çağırırken aynı zamanda Erken Cumhuriyet dönemi filmlerindeki modern insanın bir prototipini vermeye çalışmışlardır. Bu bölümde Erken Cumhuriyet dönemi sineması ve bu bağlamda yayınlanan sinema mecmualarının ilkleri olan *Sinema Postası* ve *Sinema Yıldızı*'nın ilk dönem sinemasına verdiği katkılar anlatılacaktır.

Sinema üzerine yazdığı eseri araştırmacılar tarafından muteber kabul edilen Nijat Özön Türkiye'deki sinema serüvenini belli başlıklar altında toplamaktadır. Osmanlı dönemindeki sinemayı, sinemanın Türkiye'ye girişi ve ilk adımlar olarak adlandırırken, 1922-1924 yılları arasını ise Tiyatrocular dönemi olarak adlandırır. Bu yoruma katılan başka yazarlar da bulunmaktadır. Bunun en önemli sebebi yaklaşık yirmi yıla yakın bir süre Muhsin Ertuğrul egemenliğinde Türk sinemasının varlık göstermesidir. Muhsin Ertuğrul'un bazı sanatsal çalışmalar için gittiği Berlin'den döndükten sonra sinema sektörüne atılmasıyla bu dönem başlamaktadır (Özön, 1962, s. 60, 65). Cumhuriyet'in de ilan edilmesiyle birlikte Ertuğrul, film çalışmalarını hızlandırmış ve seyirciyle iki sene içerisinde dört film buluşturmuştur. Bunlar 1923 senesinde çektiği *Kız Kulesinde Bir Facia*, *Leblebici Horhor*, *Ateşten Gömlek* ve 1924 yılında çektiği *Sözde Kızlar*'dır (Özgüç, 1988, s. 10-11).

Muhsin Ertuğrul 1922'den itibaren yaklaşık on yedi yıllık bir süre zarfında Türk sinemasının birkaç istisna dışında tek yönetmeni olmuştur. Burçak Evren'e göre bu durum sinemayı

olumsuz etkilemiş ve tiyatrocu birinin gözüyle çekilen filmlerin yeterli kalitede olamamasından dolayı sinema sektörü de gerilemiştir. Zira bu dönemde çevrilen filmlerin içeriğine bakıldığında çoğunun edebiyat uyarlaması olduğu da görülmektedir. Oyuncularının tümünün kökeninin tiyatrodan gelmiş olması tiyatro dışındaki alanlardan sinemaya geçişi de zorlaştırmıştır. Ancak ne olursa olsun sinemanın ilk dönemi sayılacak bu yıllarda Muhsin Ertuğrul'un katkısı hiçe sayılmamalıdır. Yine bu dönemde ilklerin yapıldığı da görülmektedir. İlk özel sinema yapımevinin kurulması, ilk Müslüman Türk kadınının sinemada görünmesi ve ilk film türleri bu dönemde olmuştur (Evren, 2014, s. 74).

Muhsin Ertuğrul, Cumhuriyet'in ideolojisine denk düşecek bir insan profili çizmiş olduğundan dolayı o dönemde oldukça rağbet görmüştür. İstanbul'da doğup burada eğitim görmesine rağmen bir süre yurt dışına çıkıp Berlin'de sanatsal çalışmalarına devam etmiştir. Ertuğrul, sanata ve edebiyata oldukça meraklı bir zat olup öncelikle tiyatroya merak sarmış, ardından sinemaya da ilgisiz kalamamıştır (ayrıntılı bilgi için Bkz. Çelik, 2013). Ertuğrul, sinema ve tiyatro alanında Cumhuriyetin oluşturmak istediği aydın, ilerlemeci, yenilikçi, yaratıcı ve uygulayıcı, özgür birey tipinin bir prototipi olarak görülmüştür. Bu yüzden de Cumhuriyetin gereksinmesini duyduğu bir birey boşluğunu doldurmanın üstesinden gelmiştir. Ertuğrul, Cumhuriyet'in ideolojisine uygun eğitilmiş, batıyı örnek alan ve çağdaş bir insan profili çizmiş ve ayrıca batıda gördüklerini Cumhuriyet Türkiye'sinde de uygulamaya geçmiştir. Yeni sistemin ideolojisine uygun şekilde hareket etmiş ve beklenen toplum profilini sinemada yansıtmıştır (Evren, 2014, s. 75-77).

Erken Cumhuriyet döneminde rejim değişikliğinin yaşanmasıyla birlikte yaşam biçiminde de değişiklikler olmuş, buna binaen Muhsin Ertuğrul bu yeni yaşam tarzına yönelik filmler çevirmiştir. Muhsin Ertuğrul o dönemde gerçekten yaşanan bir hadise üzerine filmin senaryosunu oluşturup *İstanbul'da Bir Facia-i Aşk* adlı filmi çekmiştir. İlk filmiyle beraber aslında Ertuğrul, sinemanın ticari açıdan başarılı olmasının yolunu bulmuş ve magazin-din ve milli duyguları okşayan konuların ilgi çekici olduğunu fark etmiştir. Bir diğer filmi ise Kurtuluş Savaşı'ndan destek olarak oluşturulmuş olan ve vatan millet sevgisinin işlendiği *Ateşten Gömlek*'tir (Evren, 2014, s. 78).

Cumhuriyet'le birlikte ülkede oluşturulmak istenen bir imaj da kahraman Türk askeri, vatansever insanlar ve millet duygusu idi. Cumhuriyet'in kurucuları bu imaj çalışması kapsamında sanata da el atmış, bu bağlamda ürünlerin verilmesine gayret etmişlerdir. Ağâh Özgüç, *Ateşten Gömlek* adlı Halide Edip Adıvar'a ait olan ve kurtuluş savaşı yıllarında vatanını kurtarmaya çalışan kahraman insanların öyküsünü anlattığı edebiyat eserinin sinemaya uyarlanmasını bizzat Atatürk'ün istediğini söylemiştir. Bunun kanıtlanabilir bir bilgi olup olmadığı tartışılmakla beraber filmin içeriğine bakıldığında dönemin ruhunu ve vermek istediği mesajı yansıttığı söylenebilir. Bağımsızlık savaşı verip sonucunda özgürlüğünü elde eden

bir ulusu konu alan filmin, milli duyguları halka yansıtmak için bir araç olarak kullanıldığı da görülmektedir (Özgüç, 2005, s.83- 84).

Ateşten Gömlek filmi ile de görüleceği gibi devlet sinemaya yakın bir ilgi ve alaka duymuştur. Yıkılmış bir imparatorluktan yeni bir düzene geçen, bunu kökleştirmek için devrimler gerçekleştiren Cumhuriyet için, sinema kitlelere ulaşmada uygun bir iletişim aracıydı. Bu yüzden sinemanın eğitim, kültür, sanat ve propaganda gücünden yararlanmak kaçınılmazdı. O dönemde yaşamış olan Hakkı Süha Gezgin aynı zamanda yayınlanan *Vakit* gazetesine film ile izlenimlerini şu şekilde aktarmıştır.

%95'i okuma bilmeyen bir memlekette kitaptan medet ummak, körlerin ressam olmasını beklemek kadar acayip ve faydasızdır. Kitap, mektepten sonra gelir. Sinemalardan en çok istifadeye koşacak biziz. *Ateşten Gömlek*'i seyretmeden, bu yeni keşfin ihatab-ı faidesi hakkında bu kadar müspet bir imanım yoktu. Bugün hissediyorum ki, bu şubede çalışırsak, noksanlarımızın büyük bir kısmını telafi etmiş oluruz (Önder & Baydemir, 2005, s. 122-123).

Muhsin Ertuğrul tarihi bir hadisenin anlatıldığı edebiyat romanını filme uyarlayarak bazı ilklere de imza atmış oldu. Bunlardan bir tanesi Müslüman kadın oyuncuların sahnede görülmesidir. Cumhuriyet'ten evvel gayri Müslimler haricinde kadınların tiyatrodan ve sinemada çalışması yasaktı. 1918'de Türk kızlarının bir kısmı bir tiyatro okulu da sayılan *Dar'ül-Bedayi'*ye alınmışsa da sahneye çıkamamışlardır. Ertuğrul, filmde yer alacak olan Ayşe ve Kezban karakterlerinin misyonları gereği Müslüman kadınlar tarafından oynanmasını daha doğru buluyordu. Bu yüzden oyuncu seçimini onlardan yana kullandı (Özön, 1962, s. 78). Dönemin şartlarında oldukça zor olan bu işe girişerek Cumhuriyet'in temsil etmek istediği modern ve çalışan özgür kadının da sinemada görünmesini sağlamış oldu.

Kurtuluş Savaşı'nı konu alıp milli duyguların en üst düzeyde bulunması, filmdeki vatansever kadın rollerinin de önemini arttırmıştır. Bu rollerden bir tanesi daha evvel tiyatrodan da boy gösteren Bedia Muvahhid Hanım'a verilmiş, diğer rol için ise Neyyire Hanım uygun görülmüştür. Daha sonraki yıllarda Muhsin Ertuğrul'un da eşi olacak olan bu hanım *Ateşten Gömlek* filminde oynayarak Müslüman kadının sinemada oynaması yasağını delmiştir (Evren, 2014, s. 8). Bedia ve Neyyire hanımlardan sonra Müslüman kadınlar sinema sektöründe görülmüşlerdir. Sinemada oynayarak büyük cesaret örneği gösterip Cumhuriyet kadınıni temsil ettiğine inanılan Bedia Muvahhid Hanım aynı yıllarda yayınlanan *Sinema Postası* (1923, 21 Şubat) adlı derginin de sekizinci sayısında yer alarak halka daha yakından tanıtılmıştır. Sinema mecmuaları dönemin film sektörünün en yakından takip edildiği mecra olmuştur.



Sinema hakkında yayın yapan dergide Bedia Hanım;
Sinema Postası 8, 1923, Şubat 21.

Erken Cumhuriyet dönemi sinemasının ve o dönemde nasıl bir algı olduğunun anlaşılması için aynı yıllarda yayınlanan sinema dergilerine de bakmak gerekir. *Sinema Postası* ve *Sinema Yıldızı* adlı dergiler Osmanlı'dan sonra yayınlanan ilk sinema dergileridir. *Sinema Postası* Cumhuriyet'in ilk sinema dergisi olma özelliğine sahip olup yayın hayatına 1923 yılında başlamıştır. Mesul müdürünün Hikmet Nazım olduğu bilinmekle birlikte bu kişinin kim olduğu tam olarak bilinmemektedir. Ancak bazı kaynaklarda Nazım Hikmet'in babası olduğu söylenmektedir. Osmanlıca ve Fransızca yayınlanan bu derginin ikinci ve sekizinci sayılarına ulaşılmıştır. Bir diğer dergi *Sinema Yıldızı* ise 1924 yılında yayınlamış olup mesul müdürü olarak Mehmet Rauf gösterilmektedir (Evren, 1983, s. 89). Bu derginin ise ikinci üçüncü ve dördüncü sayılarına ulaşılmıştır.

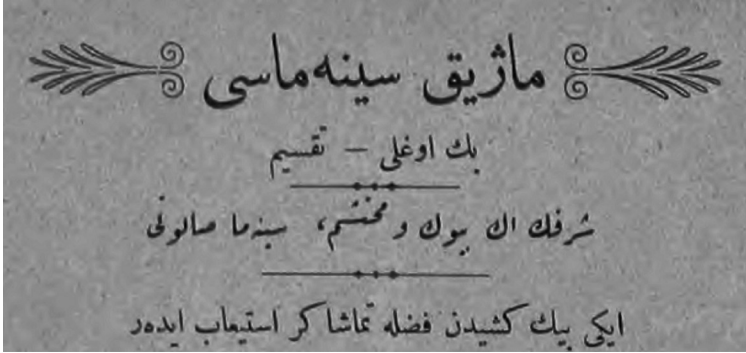


Sinema Postası 2, 1339, 5 Kanûn-ı Evvel; *Sinema Yıldızı* 1, 1340, 12 Haziran.

Sinema, Türkiye’de 20. yy’da yaygınlaşmaya başlamış, yavaş yavaş ülke topraklarında filmler gösterilmeye başlanmıştır. Başlangıçta yabancı filmlerin gösterildiği sinema salonlarında zamanla yerli filmler de yerini almıştır. Bir eğlence aracı olarak görülen sinema, geçen zaman içinde sanat olarak kabul edilmiştir. Önceleri sinemaya yüklenen misyon, güldürmesi ve insanlara hoşça vakit geçirmesi iken zamanla düşündürmesi ve edebi eser gibi zevk vermesi beklenmiştir. Sinemanın Türkiye’de sanat olarak kabul edilmesi ilk olarak mecmularda dile getirilmiştir. Sinemanın görsel bir sanat olduğunun vurgulanması ilk defa *Sinema Yıldızı* dergisinin ilk sayısında olmuştur. Bu sayıda sinemaya ilk defa *yedinci sanat* yakıştırılması yapılmıştır. 20. yüzyıldan itibaren sanatın altı dala ayrıldığı ancak bu yüzyılla beraber sinemanın da eklenip yediye ayrıldığı söylenmiştir:

Mütehassısların yedinci sanat diye tavsif ettikleri bugünkü sinema artık on sene evvelki gibi basit bir eğlence vasıtası değil, bir ders sahnesi, bir bediiyat kürsüsü, sanayi nefisenin ve dehayı beşerin meşher ve mizanı olmuştur. Bugünkü sinema gözden dimağa ve kalbe en kestirme yolu bulan ve açan kudrettir. Sinemanın on sene evvelki hiçliğine karşı bugünkü kudretli varlığı on sene sonra göz kamaştıracak harikalar doğuracaktır, buna eminiz. Bu sebeptendir ki, sinemanın memleketimizde mevcut hararetili taraftarlarını tatmin edecek, sıcaklığına malumat verecek, sinemayı yaşayan ve yaşatan sanatkârları tanıtacak bir mecmuanın neşrini muvafık bulduk. Sinema Yıldızı işte bu maksatla çıkıyor. Sinemanın seri tekamülü ve inkişafı gibi, Yıldızımız da karilerimizin rağbeti sayesinde pek çabuk tekamül ve terakki edecektir. (*Sinema Yıldızı* 1, 1339, 12 Haziran, (1924))

Mecmuaların Türkiye'de sinemaya bir sanat misyonu yüklemesiyle birlikte ayrıca dönemin ideolojisi de aktarılmıştır. Erken Cumhuriyet dönemi dergilerinin içeriğine bakıldığında o dönemdeki sinema algısını ve Cumhuriyet'in getirdiği modern yaşam ve çağdaş insan tipini görmek mümkündür. Film yıldızlarının hayat hikâyeleri üzerinden okuyucu, modern yaşama özendirilmeye çalışılmıştır. Bunun en iyi örneği ise Cumhuriyet Türkiye'sinde sinemada ilk defa boy gösteren Müslüman kadın oyuncu Bedia Muvahhid'dir. Bedia Hanım üzerinden okuyucuya modern kadın prototipi çizilmektedir. Bedia Hanım *Ateşten Gömlek* filminde oynayarak filmlerde kadınların oynama yaşağını da delmiş ve böylece bir ilke imza atmıştır. Cumhuriyet kadınının olması gerektiği gibi özgür bir yaklaşım sergilemiştir. *Sinema Postası*'nın sekizinci sayısında yer alan bir yazıda Bedia Hanım'ın hem iş hem de sosyal hayatı anlatılmış, derginin iki sayfası tamamen ona ayrılmıştır. Bedia Hanım'ın ilk defa tiyatrodada oynayan Müslüman kadınlardan bir tanesi olduğu, eşi Refet Bey'le beraber sanat adına büyük işler başardığı anlatılmaktadır. Dönemdeki köhne zihniyetlere inad bir İslam kadının sahneye çıkmasının şanlı ve muvahhib-i takdir bir hareket olduğu, kendisinin böyle bir fedakârlık yaparak kahraman olduğu söylenmektedir. Yabancı dil bilen, sanata ve edebiyata meraklı, düzgün bir ailenin kızı olarak bir beyefendi ile izdivaç gerçekleştirmiş örnek bir kadındır. Bedia Hanım'a bakarak Cumhuriyet kadınının işi elinde olan özgür ve modern bir birey olması mesajı verilmiştir (*Sinema Postası* 8, 1923, 21 Şubat).



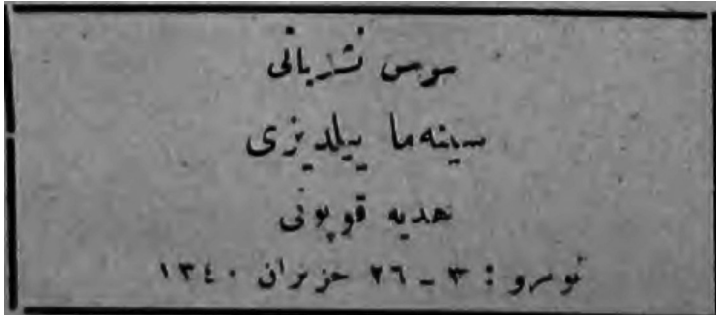
Majik Sineması'nın Reklamı'nın Yapılması; *Sinema Postası* 2, 1339, 5 Kanûn-ı Evvel.

Sinema mecmualarının Türkiye'de yaygınlaşmaya başlamasına neden olan en önemli sebeplerin başında seyircinin sinemaya olan artan ilgisine paralel olarak yurdun pek çok yerinde açılan sinema salonları gelmektedir. Yeni sinema salonları, hangi filmi yayınladığını, nasıl bir konfor sunduğunu, hangi günlerde matineler düzenlediğini halka sinema mecmuaları sayesinde duyurmuştur. Halk, sinemaya dergiler aracılığıyla bir nevi ilgi duymuş; sinema ve filmlerin haberlerini bu kanaldan öğrenebilmiştir. Dergiler, İstanbul, İzmir ve Bursa gibi büyük şehirlerdeki sinema salonlarının reklamlarını yapmıştır. *Sinema Yıldızı*'nın üçüncü sayısında yer alan *İzmir'de Sinema Hayatı* adlı bir yazıda şehirde yer alan sinema salonlarının

adları, adresleri ve sahiplerinin yanı sıra tahmini olarak izleyici sayısı da verilmektedir. Şehirde toplam 17 sinema salonu olup en büyüklerinin Kordon, Sakarya ve Milli Sinema olduğu söylenmektedir. Bu salonların bazılarının kapasitesinin sekiz yüz kişiyi bulduğu söylenmiş bu da sinemanın nasıl yoğun bir şekilde izlendiğini göstermektedir. (*Sinema Yıldızı* 3, 1924, 26 Haziran) Ayrıca derginin dördüncü sayısında *İzmir'deki Sinema Tiryakiliği* adlı bir yazı yer alarak şehirdeki halkın hangi filmlere rağbet gösterdiği anlatılmıştır. Özellikle Cuma günlerini bazı sinema tiryakilerinin sabahdan akşama kadar film izleyerek geçirdiği söylenmiştir.

İzmir'de artistik dramlardan ziyade avantürkiye Amerikan serileri büyük rağbet kazanır. Artistik dram geçiren Palas, Sakarya ve Milli sinemaları bile Cuma, cumartesi ve Pazar günleri bir Amerikan serisiyle programlarını takviye etmeye mecburdur. Aksi takdirde sinemacı için zarar muhakkaktır. Bu sene en ziyade rağbet kazanan avantür filmleri Ali Yusuf Pehlivan ile Ormanlar Perisi oldu. (*Sinema Yıldızı* 4, 1924, 31 Temmuz)

Sinema dergileri sinema salonlarının reklamını yaparak halkı film izlemeye teşvik etmenin yanı sıra bir başka yöntem daha uygulamıştır. Bazı sinema salonlarıyla anlaşarak dergi okuyucusuna indirim yapılmasını sağlamıştır. *Sinema Yıldızı* ikinci nüshasında Ali Efendi Sineması, Millet Sineması, Milli Sinema gibi bazı sinema salonlarının reklamını yapmış ardından tenzilat kuponları dağıtmıştır. Gişede biletçiye ödeme yaparken kuponu da gösteren seyirci sinema salonundan indirim almıştır. Böylece sinema mecmuası sinema salonlarına seyirciyi çekerken dağıttığı bu kuponlarla da kendi trajını yükseltmeyi amaçlamış, bu durumdan hem mecmua hem de sinema salonu iki taraflı bir kazanç elde etmiştir.



Sinema Yıldızı Hediye Kuponu; *Sinema Yıldızı* 3, 26 Haziran 1340.

Sonuç olarak; sinema Osmanlı'dan Erken Cumhuriyet'e kadar halkın yoğun ilgisi ile karşılaşmış; kısa zamanda başta İstanbul olmak üzere ülkenin muhtelif yerlerinde gösterilme şansı bulmuştur. Hem Osmanlı İmparatorluğu hem de Cumhuriyet'in kurucuları sinemayı bir propaganda aracı olarak görmüş ve buna binaen gösterilecek filmlere müdahalelerde bulunmuşlardır. Özellikle Cumhuriyet döneminde rejim istediği modern insan ve toplum yapısını Muhsin Ertuğrul'un önderliğinde filmler aracılığıyla yaymaya çalışmıştır. Milli birlik ve ulus

devlet algısı da yine filmlerle halka yansıtılmaya çalışılmıştır. İlk dönem sineması teknik alt yapının da az olmasından dolayı büyük ilerleme kaydedememiş olsa da yine de incelemeğe değer çalışmalar yapılmış, ilerleyen zamanlardaki sinemaya öncülük etmiştir. Aynı dönemde yayınlanan sinema mecmuaları da Türk seyircisinin sinemayla buluşmasına büyük katkı sağlamış, sinema salonlarının reklamını yaparak halkı film izlemeye teşvik etmiştir.

Kaynakça

- _____. (2005). *Türlerle Türk sineması: dönemler, modalar, tipler*. İstanbul: Dünya Yayıncılık.
- _____. (1995). *Sigmund Weinberg; Türkiye'ye sinema'yı getiren adam*. İstanbul: Milliyet Yayınları.
- _____. (2014). *Türk sinemasının 100 yılı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- _____. (1991). *Eski İstanbul sinemaları*. İstanbul: İstanbul Kitaplığı.
- _____. (2015b). Hayal Hakikat Olursa: Osmanlı İstanbul'unda Filmler, Gösterimler, İzlenimler. Ed. F. Emecen v.d. *Osmanlı İstanbulu, III*. s. 495-519, İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul Kültür A.Ş.
- _____. (1999). *Sinemanın Osmanlıca serüveni*. Ankara: Öteki Yayınevi.
- _____. (2010). Osmanlı İmparatorluğu'nda Sinema ve Propaganda (1908-1922). *Eskişehir Anadolu University Press*, 2, 1-17.
- _____. (2013). 1903 Sinematograf İmtiyazı. *Toplumsal Tarih*, 229, 26-32.
- _____. (1997). Sigmund Weinberg ve Türkiye'de Sinema'nın Başlangıcı. *Toplumsal Tarih*, 45, 38-41.
- BOA, BEO, 843/ 63218.
- Çelik, A. (2013). *Ölmeyi bilen adam Muhsin Ertuğrul*. İstanbul: Can Yayınları.
- Erdoğan, N. (2015). Erken Sinemanın Kazası; Nitrat Yangınları ve Önlemler. *Toplumsal Tarih*, 255, 56-60.
- Evren, B. (1983). Sinema Dergileri. *Hürriyet Gösteri*, 35, 91-98.
- Evren, B. (1993). *Başlangıçtan günümüze Türkçe sinema dergileri*. İstanbul: Korsan Yayın.
- Gerçek, S. N. (1941). Tiyatro ve Sinema Mecmuaları. *Perde-Sahne*, 5, s. 6-7.
- Gökmen, M. (1989). *Başlangıçtan 1950'ye kadar Türk sinema tarihi ve eski İstanbul sinemaları*. İstanbul: Denetim Ajans Basımevi.
- Hayır, C. (y.y). Cumhuriyet Dönemi İktidar, İdeoloji, Sinema. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 31, 347-354.
- Hesapçıoğlu, M. (2001). *Türkiye'de makro düzeyde insan kaynaklarının planlanması*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Onaran, A. Ş. (1995). *Türk sineması I-II*. Ankara: Kitle Yayınları.
- Osmanoğlu, A. (1960). *Babam Abdülhamit*. İstanbul: Güven.
- Önder, S. & Baydemir A. Türk Sinemasının Gelişimi 1895-1939. *Eskişehir Osman Gazi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (2005): s. 113-135.
- Özgüç, A. (1988). *Kronolojik Türk sinema tarihi: 1914-1988*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Güzel Sanatlar Genel Müdürlüğü Sinema Dairesi Başkanlığı.
- Özön, N. (1962). *Türk sinema tarihi: (düünden bugüne 1896-1960)*. İstanbul: Artist Reklam Ortaklığı.
- Özuyar, A. (2004). *Babıâli'de sinema*. İstanbul: İzdüşüm Yayınları.
- Scognamillo, G. (2008). *Cadde-i kebir'de sinema*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Sinema Postası*. 1923.
- Sinema Yıldızı*. 1924.
- Temel, M. (2015). Sinemanın Osmanlı'da Yaygınlaşmasında Sinema Dergilerinin Rolü. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 40, 777-793.
- Thomen, Ö. Ç. (2015a). Denetimden Sansüre Osmanlı'da Sinema, *Toplumsal Tarih*, 255, s. 72-79.
- Üstdiken, B. (1995). Beyoğlu'nun Eski Sinemaları I. *Toplumsal Tarih*, 22, 42-48.

SIYASET BİLİMİ

Siyasalın Krizi: Agonistik Demokrasi Modelinin Belirsizliği

Harun Akdemir*

Öz: Siyaset düşüncesinde, post-politik söylemler sebebiyle alternatif siyasal yaklaşımların yokluk kabullerinden dolayı sosyo-politik yapıda çeşitli antagonistik ifade biçimleri artmaktadır. Bu noktada, liberalizmin tarihin sonu yanılmasına karşı meydan okumalar mevcuttur. Chantal Mouffe'un agonistik yaklaşımı, siyaset düşüncesinde yeni bir teklifte bulunmaktadır. Bu çalışmada Mouffe'un düşünceleri ele alınırken, agonistik modelin nasıl mümkün olabileceği tartışılmıştır. Bu tartışma yapılırken, Mouffe'un agonistik modelini benimsediğimizi, ancak bu modelin mümkünlüğüne giden yolda ayrıştığımızı ifade etmem gerekir. Çalışmayı okuduğunuzda, post-politik söylemler ile siyaseti nakislaştıran liberal düşünceye karşı yürütülen mücadeleyle birlikte Mouffe'un agonistik yaklaşımını göreceksiniz. Çalışmanın sonunda agonistik modelin mümkünlüğüne ele alarak agonistik demokrasi modelinin belirsizliğini ortaya koymaya çalıştım. Bu noktada ontolojik bir kuvvet olarak merkezi bir konum verdiğimiz antagonizmaların nasıl ehlileştirilebileceği sorusuna; başka bir ontolojik kuvvetin kuvveti cevabı merkezinde, antagonizmaların ehlileştirilme sürecini mülhaza ettim.

Anahtar Kelimeler: Post-politik, Antagonizma, Agonistik, Chantal Mouffe, Liberalizm

Giriş

Failliğimizi gerçekleştirdiğimiz hayat sahnesinde, siyasete olan güvenimiz, inancımız ve ona katılım arzumuz azalmaktadır. Muhakkak ki bunun birçok sebebi olabilir. Post-politik söylemler ile alternatif yaklaşımların bastırılması, hegemonik söylemlerin karşısına rakip ifade biçimlerinin çıkmasını engelleyememiştir. Tarih sahnesinde bunun birçok örneğini gördüğümüz gibi, şu anımızda da görmekteyiz. Modern dönemde, beton yığınları içerisinden bazı bitkilerin, buldukları çok küçük çatlaklardan filizlendiğine şahit olmuşuzdur. 1980'lerden sonra liberalizmin giderek artan hegemonik ifade biçimleri ile aslında siyaset düşüncesinin donuklaştırılması ve bu sayede hakim ilkelerin geçerliliğinin devam etmesi umut edilmiştir. Ancak hiç de umulduğu gibi olmamıştır. Tıpkı bir bitkinin, beton yığınları içerisinden filizlenmesi gibi.

* İstanbul Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Ana Bilim Dalı, h.ammarakdemir@gmail.com

Dünyanın her yerinde, akademik metinlerde ifade edilmiş olsun veya olmasın, mutlaka hegemonik ifade biçimlerinden farklı düşünen, kendi siyasetini ortaya koymaya çalışan zihinler olmuştur. Tesiri gözüksün veya gözükmesin, bunun varlığını inkar edemeyiz. Zira siyaset teorisinin içerisinde barındırdığı *çoğulculuk* mefhumu da bunu gerektirir. Ne yazık ki, bu *çoğulluğun farklılığı* ifade biçimlerinden uzak tutulmaya çalışıldığı gibi, varlıkları da görmezden gelinmiştir. Alternatif fikirler, yok edilmesi gereken düşmanlar olmuştur. Fakat düşmanca yürütülen bu mücadele ise, çoğulluğumuzun ontolojik muhtevasına darbeler indirirken, insanlığımızı ifade etme olanaklarımızı da kısıtlamış ve siyasetin antagonistik biçiminin, siyaset sahnesini yok etmesine sebep olacak kanalları arttırmıştır.

Bu noktada, öncelikle ilk bölümde siyasal yanılısma olarak adlandırdığım liberalizmin hegemonyasını, farklı yaklaşımlar eşliğinde kısaca izah etmeye çalıştım. Daha sonra, Chantal Mouffe'un siyasetin çoğulculuğunu bizlere hatırlatan ve bu çoğulculukta siyasetlerimize hayat nefesine sunacağına inandığı -benim de aynı kanaati paylaştığım- agonistik modelini açıkladım. Daha sonra, agonistik modelin mümkünlüğüne dair olan bir kuşkumu ve bu kuşku neticesinde agonistik modelin mümkünlüğüne yardımcı olacağına inandığım önerimi dile getirdim. Son, başlangıçta gizlidir saiki ile, çalışmanın sonunda teklif ettiğim düşünce-mi, burada ifade ederek açıklamalarıma başlamak istiyorum.

Ontolojik bir kuvvenin, kuvveti, ancak ona denk olan ya da ona üstün olan başka bir ontolojik kuvvenin kuvveti ile hizaya getirilebilir. Bu ifademi, Mouffe'un agonistik modeli üzerine getirmiş olduğum eleştirimde açıklığa kavuşturacağım.

Siyasal Yanılısma

Siyasal varoluşumuzu yaşadığımız bu hayatta, insanların faziletlerini, aşırılıklarından ya da içerisinde taşıdığı çatışmalardan ayrıksı bir şekilde tahayyül etmemiz bizi nereye götürebilir? Soğuk Savaşın sona ermesiyle liberalizm, insanlığa selamet sunacak bir muhtevaya gerçekten sahip miydi? *Tarihin Sonu*, liberalizmin hakimiyeti ile gerçekten gelmiş miydi ya da gerçekten liberalizm bir hakimiyete sahip mi? Siyasal olanın muhtevasına dair evrensel kabullerimiz, siyaset sahnesinde çıkmaz sokaklarda çatışmalar ile baş başa kalmamıza sebep olmaktadır. Bu nedenle liberalizmin siyaset sahnesinde rol alması gereken tek ontolojik muhteva olmadığını kabul etmemiz gerekir. Bunun bir yanılısma olduğunu fark etmemiz ve alternatif yaklaşımları samimi bir şekilde mülhaza etmek için gündemimize dahil etmemiz daha uygun olacaktır. Öncelikle liberalizmin hegemonyasını ilan ettiği Soğuk Savaş sonrası dönemi hatırlayalım. Liberalizm gerçekten bir zafer mi elde etmişti?

Birçok görüş Soğuk Savaşın sona ermesi ile birlikte liberalizmin hegemonyasını ilan ederken, bu görüşlerin aksini iddia eden yaklaşımlar da mevcuttur. Wallerstein (2012), liberalizmin bir ideoloji olarak nihai zaferinin bir yanılısma olduğunu düşünmektedir. Ona göre Soğuk Savaş sonrası yaşanan olaylar büyük ölçüde liberalizmin çöküşünü ve "liberalizm sonrası" dünyaya

adım attığımızın bir göstergesiydi (Wallerstein, 2012). Aslında liberalizmin bu zafer ilanları, artık bir ötekinin varlığını görmezden gelmek anlamına gelmekteydi. Ötekilerin varlıklarını inkar etmek ontolojik olarak mümkün bir durum değildir. Ancak o varlık ile yüzleşmekten kaçmanız mümkündür. Zira var olan bir şeyin varlığını reddetmek, var olan şeyin varlığını ontolojik olarak bir zarara uğratamaz. Farklı formlar veya biçimler alabilir, netice itibarıyla ise o şey veya şeyler vardır. Bu varlık ile yüzleşmek yerine aksi bir istikameti tercih etmek ise birçok farklı kanal vasıtasıyla çatışmaları ve gerilimleri ortaya çıkaracaktır. Burada liberalizmin ilkelerini tartışmaya açmıyorum; ondan ziyade siyasal olana dair bir sorunu dile getirmeye çalışıyorum. Benim düşünceme göre, Wallerstein (2012) da aslında bu krizi fark etmişti. Onun ifadesiyle; bu sorun dünya sisteminin kriziydi. Bu kriz ise gelecek yıllarda ortaya çıkacak antagonizmalar ile şiddetini daha derinden hissettirecektir. Wallerstein (2012) için liberalizmin umudu, güneşin altında bir üzüm tanesi gibi kururken, tehlikeli sınıflar bir kez daha tehlikeli hale gelmektedir. Burada tehlikeli, sınıflar mefhumu tartışmalı bir içeriğe sahiptir, ancak burada bu tartışmanın yapılması konuyu fazlaca dağıtacağı için ele almıyorum.

Soğuk Savaş sonrası, insanlık, özgürlüğünü gerçekten kazanmış mıydı? Yoksa özgürlük olarak ifade edilen siyasalın uyutulması ve siyasetin ölümü müydü? Başka bir özgürlük muhtevasının olmadığı ontolojik bir yapı, aslında esaretin de özgürlük adını almış hâli gibi durmaktadır. Bauman (2014)'ın ifadesi ile; "eğer özgürlük kazanılmışsa, nasıl olur da bu zaferin ganimetleri arasında insanın daha iyi bir dünya tahayyül etme ve onu daha iyi bir hâle getirmek için bir şeyler yapma yetisi yer almaz?" (s. 9). Bu ifadeden liberal demokratik değerler kümesinin bir seraba ya da bir yanılsamaya sahip olduğunu çıkarabiliriz. Bu serap ise bizi çölde susuz bırakmaya devam edecektir. Yine Bauman (2014)'ın veciz bir söylemi ile; "... renkleri ne olursa olsun aynı şeyin daha fazlasından başka bir şey vaat etmeyen siyasetçilerle niye uğraşalım?" (s. 12).

Devletin *gece bekçisi* olarak düşünüldüğü bir çağda demokrasi ve siyasetin varlığından ne kadar söz edebiliriz? Halkın, efendilerini koruyacağı bekçilerini seçmesi, siyasal varoluşumuzda çok da tatmin sağlayan bir yapı gibi durmuyor. Hem de halkın hizmetçisi olduğunu söyleyen efendilerin olduğu bir sistemde. Kim efendi kim hizmetçi? Neo-liberalizmin, şirket egemenliklerine kapılarını açtığı ilkeleri, gerçekten Crouch (2016)'un ifade ettiği gibi post-demokratik bir döneme bizleri mecbur bırakmıştır. Post-demokrasi kavramına göre seçim kargaşası içerisinde yapılan tartışmalar, şirketlerin üstlenmiş olduğu efendi rolü ile toplumdaki diğer gruplar arasındaki dengesizlikleri arttırmaktadır. Bu efendi grupları, demokrasinin politikaya karşı kapalı olan elit grubunu oluştururken demokrasinin özünden uzaklaşılmasına sebep olmaktadır (Crouch, 2016). Demokrasinin tarihsel seyri içerisinde, çağdaş dönemde ideal demokrasi umudundan uzaklaşmıştır. Bu ise uzun vadede bir erozyona sebep olacaktır. Crouch, bunu parabol örneği ile açıklar. Demokrasinin bazı temel desteklerinin yok edilmesi ve bu yüzden demokrasi öncesine ait bazı karakteristik unsurlara doğru parabolik bir dönüş yaşanması muhtemeldir (Crouch, 2016). Demokrasi, liberal ilkeler ile özdeşleştirildikçe,

başlangıçta demokratik değerlerin karşısında yer alan ilkeler ile özdeşleşmektedir. Burada yapmamız gereken ise demokrasinin özüne geri dönerek siyasal tartışmalarımızı tekrar düşünmemiz ve hayata geçirmemizdir. Bu husus, Crouch'un düşüncelerine göre elzemdir. Her ne kadar bu yaklaşımlarda demokrasinin yokluğu siyaset sahnesinin yokluğu anlamına geliyor olsa da, göz önünde tutulması gereken fikirler olduğuna inanıyorum.

İçinde yaşadığımız dönem bir "Ve" çağının sonunun geldiğinin habercisi gibi duruyor. Ulrich Beck'in Kandinsky'den hareketle tartıştığı konu, açıkçası siyasal düşüncede zihin açıcı bir tartışmadır. Ve çağında, herhangi bir siyasal varoluşun alternatiflerini tartışmamız çok fazla gündeme gelmemektedir. Örneğin, liberalizm ve liberalizmin *Ve*'leri, liberalizm ve özgürlük, liberalizm ve huzur, liberalizm ve tarihin sonu gibi. Ancak *Ve* yerine *ya-ya da*'ları seçtiğimizde alternatif siyasal varoluşları gündemimize dahil ederiz ve siyasalın çoğulcu yapısını siyasete yansıtabiliriz. Ve çağı bizi, siyasal kavramların ne kapsayabildiği ne de yanıtlayabildiği sorularla karşı kaşıya bırakmıştır. Ancak hiçbir siyasal varoluş, ötekinin gerçekliğinden kaçarak varoluşunu sürdürmeye muktedir değildir (Beck, 2013). *Ve*'nin muğlaklıkları *ya-ya da*'nın yeniden sahneye çıkışını kolaylaştırır. Beck'in açıkça ifade ettiği gibi; "*ya-ya da*, *ve*'ye sadece hoşgörü gösterebilir. Sonuçta *ve* ile *ya-ya da* arasındaki mücadelede *ya-ya da* egemendir. *Ve*, vakti geldiğinde silinip gidecektir" (Beck, 2013). Beck aslında, siyasallığın icadında *düşünümsel modernleşme kavramı* ile, *Ve*'nin içerisinde taşıdığı muğlaklıkları modern dönemdeki risk toplumu üzerinden açıklamaktadır. Bu noktada Mouffe, Beck'in siyasal ontolojisine içkin olan çatışmaları kabul ettiğini ikrar ediyor olsa da, Beck'in düşünceleri kozmopolit bir düzenin oluşacağına dair olan inançları besleyebilir. Çünkü Beck, insanların sahip oldukları bir gerçekliğin varlığına inanmaktan vazgeçtikleri takdirde, başkalarının görüşlerine dair hoşgörülü olmayı temin edebileceklerine ve kendi fikirlerini dayatmaktansa uzlaşma sağlayacaklarına inanır (Mouffe, 2015b).

Buraya kadar yapmış olduğum açıklamaların oluşturduğu arka plan ile Mouffe'un düşüncelerini daha makul bir zeminde tartışılabileceğimize inanıyorum ve bu açıklamaların çağdaş siyasal varoluşumuzda karşılaştığımız siyasal bir yanılsamanın varlığına karşı bir baş kaldırıyı görmemize yardımcı olduğuna inanıyorum.

Mouffe, liberal demokratik düzende, post-politik söylemler ile oluşan siyasetin yokluğundan yakınmaktadır. Mouffe'un yapmış olduğu tartışmalar ise bizleri Beck'in ifadeleri ile *ya-ya da* dönemine dahil etmektedir. Bunların daha iyi anlaşılabilmesi için bir sonraki bölümde, Mouffe'un düşüncelerini ele alacağım.

Mouffe'un Siyasal ve Agonistik Çözüm

Çoğulluk mefhumu altında insanlar hatta bütün canlılar karşılıklı etkileşim içinde bir şekilde yaşamlarını sürdürmektedirler ve sürdürmeye de gayri iradi mecburdurlar. Ancak bu ilişki içerisinde insanlar, neyin iyi neyin kötü, kimin iktidar kimin tebaa, neyin meşru neyin

gayri-meşru olduğuna dair mücadele içerisindeydirler. 20. yüzyılın son yıllarında *dünya siyasalında* bir taraftan liberal değerlerin hakimiyetinin ilanı yapılırken bir taraftan da bu seraba itirazlar dile getirilmekteydi. Bu noktada Chantal Mouffe, Laclau ile yapmış oldukları çalışmada, siyasal alanda sonu gelmez bir hegemonik mücadelenin içerisinde olduğumuzu ve bunu kabul ederek akıl yürütmelerimizi gerçekleştirmemiz gerektiğini ifade etmektedirler. Onlara göre siyasal çözümlemenin merkezi kategorisi hegemonyadır ve hegemonik ilişki siyasetin kurucusudur (Laclau & Mouffe, 2015). Bu hegemonik ilişkiden hareketle Mouffe ve Laclau evrensellik algısını sorunsallaştırırlar. Aynı zamanda evrensellik ve tikellik arasındaki ilişkide hegemonik bir ilişkidir ve diyalektik bir muhtevaya sahiptir (Laclau, 2003). Laclau'nun açıklamalarına göre evrensel bir iddia aynı zamanda tikel olanı içerir ve bu iddia tikel olana *kurucu-dışsal* olarak muhtaçtır. Evrensel toplum umutlarının her devirde mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu hedef, siyasal ilişkilerimizi yaşadığımız bu dünyada ulaşılmaz bir hedef olsada ona duyulan ihtiyaç asla kaybolmaz, o hep yokluğunun varlığıyla kendini hissettirir (Laclau, 2003).

Sonu gelmez bir hegemonik mücadeleye davetten sonra Mouffe, çalışmalarını bu bütünsellik içinde yürütürken öncelikle post-politik söylemlerden rahatsızlığını dile getirmiş ve bu post-politik söylemlere açıkça itiraz etmiştir. Küreselleşme ile barış, huzur ve istikrar vaat eden söylemlerin, alternatif yaklaşımları görmezden geldiğini, açık veya zımmî olarak kendilerini ifade hakkını onlara meşru olarak tanımadığını düşünen Mouffe, bunun demokratik kurumların varlığına sorun teşkil ettiğini ifade etmektedir. Ancak bu sorun, ontolojik bir muhtevayı beraberinde getirmektedir. Biz ve onlar arasındaki mücadelenin antagonistik boyutunun ontolojik varlığı, biz görmezden gelsekte gelmesekte açık bir şekilde siyasal alanda mevcuttur. Yani Mouffe, toplumsal yapıdaki çatışmalı boyutun ortadan kaldırılmayacağını kabul ederken (Mouffe, 2015b), bu kabulü agonistik yaklaşım ile farklı bir şekilde getirmektedir. Ancak onun bu kabulü kendisinin de ifade ettiği gibi Schmitt ile birlikte Schmitt'e karşı gerçekleşmektedir. Schmitt bu ilişkilerin temeline dost-düşman mücadelesini yerleştirir ve siyasal olanı bunun etrafında mülâhaza eder. Bu ayrım olmadan teorik bir kavramanın mümkünlüğü müphemdir (Schmitt, 2006). Bu kavramsal zeminde içeriğe ilişkin bir tanım yapmamız gerekir, çünkü bu kabul salt kavramsal bir ölçüt sunar (Schmitt, 2006). Yani dost ve düşman nerede durduğumuza göre değişecektir ve sürekli farklı renklere bürünecektir. Fakat Schmitt, politik olana verdiği bu muhtevanın devletin kurulmasında merkezi bir rol oynadığına inanır. Devletin kurulması için ise düşmanın yok edilmesi gerekir. İçeride düşmanın mevcut olduğu yerde devlet yoktur. Yani iç politikada düşmanı yok edebiliyorsanız, devlet vardır (Yazıcıoğlu, Berktaş, Bezci, Çelebi, Günsoy, Güngörmez, 2016). İşte bu noktada Mouffe, Schmitt'ten ayrılarak devleti merkeze almaz, demokratik kurumların varlığını alır. Demokratik kurumların varlığı ise antagonizmaların şiddetinin azaltılarak ehilleştirilebileceği bir araçtır. Bu nedenle Mouffe, dost-düşman ayrımını kabul ederek agonistik müdahale ile bir birimizi yok edencesine değil, karşılıklı varlıklarımızı bizatihi kabul ederek bu mücadele içerisinde olmamız gerektiğini anlatmaya çalışmaktadır.

Mouffe düşünsel çabasını açıklarken öncelikle siyasal ve siyaset üzerine yaptığı tanımlama ile başlar. Heidegger'den hareketle siyaseti ontik (varlıksal) düzeye, siyasalın ise ontolojik düzeye gönderme yaptığını ifade eder. Burada ontolojik olan toplumun teşekkülü ile ilgiliyken ontik olan siyasetin envaiçeşiti ile ilgilidir (Mouffe, 2015b). Bu noktadan hareketle siyasal olana toplumların kurucu unsuru olarak gördüğü antagonizma boyutunu, siyasete ise insanların birlikte ilişkilerini yürüttüğü pratikler ve kurumlar kümesini yüklemektedir (Mouffe, 2015b). Burada görüldüğü üzere Mouffe, antagonizmalara ontolojik bir muhteva kazandırmaktadır. Ancak antagonizmaların içeriğine dair bir açıklama yoktur. Zaten post-temelci bir perspektifle hareket edilmesinden dolayı olması da beklenmemelidir. Post-temelci yaklaşımlar aslında anlamların sonu gelmeyen bir *oyunundan* bahsederken nihai bir zemininde yokluğunu ifade etmektedir. Ancak bu bir zemin olmadığı anlamına da gelmez. Bu noktada ontolojik bir muhteva uygun görülen antagonizmaların biçimlerine dair bir şey söylememiz gerekir. Bu ontolojik muhteva kişilere, kurumlara hatta devirlere göre farklılık gösteren çeşitli renklere bürünebilir. Bazen siyah çatışmak için bir gerekçe kabul edilirken bir zaman gelir beyaz olur. Yani aslında söylemek istediğimiz, antagonizmaların her hangi bir anlamı olmaksızın toplumsala içkin olanda mevcut olduğudur. Bu antagonizmalardan ontolojik olarak teşekkül eden ise farklı anlam tanımlamaları ve kabulleridir. İşte bu noktada siyasal olanda *çoğulluk* ortaya çıkmaktadır. Mouffe'un belirttiği üzere, "Siyasal'ı antagonizmaların her daim var olan olanaklılığı olarak hesaba katmak, nihai bir temelin yokluğuyla hesaplaşmayı ve her düzene hâkim olan karar verilemezlik boyutunu kabullenmeyi gerektirir, başka bir deyişle her çeşit toplumsal düzenin hegemonik doğasını ve her toplumun bir olumsallık bağlamında düzen kurmaya çalışan bir dizi pratiğin ürünü olduğu gerçeğini tanımayı gerektirir" (Mouffe, 2015b). Bu açıklamalar çoğulluğun içinde antagonizmaların ontolojik varlığını kabul etmeye muhtaç olduğumuzu söylemektedir.

Siyasal üzerine makul düşüncelerin yokluğu, antagonizmaların varlığını kabul etmemek üzere yapılan ısrarlardan dolayıdır. Bu varlığı inkar ise post-politik söylemlerin *zeitgeist* ifadeleri ile güçlendirilmiş olmasıdır. Bu noktada ise çağdaş siyasal varoluşumuzda liberalizmin sahte bir hegemonyası vardır. Zira siyasal bir biçimde düşünememenin, büyük ölçüde liberalizmin tartışmaya açık olmayan hegemonyasından kaynaklandığına inanılmaktadır (Mouffe, 2015b).

Mouffe'un en temelde meydan okuduğu husus post-politik söylemleri yükselten liberal değerlerdir. Burada doğrudan bir liberalizm karşıtlığı yoktur. Siyasetin doğasını oluşturan hegemonik mücadeleye bir vurgu vardır. Bu noktada kurucu-dışsal kavramını hatırlamak siyasetin doğal mücadelesini anlamamıza yardımcı olacaktır. Kurucu-dışsal kavramı Derrida'nın geliştirdiği kavramlara gönderme yapan Henry Staten tarafından önerilmiştir (Mouffe, 2015b). Bu kavrama göre bütün kimliklerin ilişkisel olduğunu ve *bizin* oluşumu için *ötekiye* muhtaç olduğumuzu, bir şekilde kimliğin "dış"ını kuran bir "öteki" algısının varlığını bizlere hatırlatır. Bu kavram sayesinde toplumda her daim mevcut olan antagonizmaların ontolojik muhtevasını daha iyi kavrayabiliriz (Mouffe, 2015b).

Toplumun çatışmalı yapısında önemli bir unsur olan tutkuların rolü nedir? Tutkuların rolüne Mouffe daha çok Freud'dan yola çıkarak değinmektedir. *Homo homini lupus*, tarihin belkide her anında mevcutken, bu söze nasıl karşı çıkabiliriz? Freud (2014)'a göre "sıklıkla yadsınan gerçek, insanın yumuşak ve sevgiye gereksinim duyan, ancak saldırıya uğradığında kendisini savunmayı becerebilen bir yaratık olmadığı, hayli büyük miktarda saldırganlık eğilimini de iç güdüsel yetilerinde barındırıyor olduğudur". Topluma içkin olan bu saldırganlık iç güdüsünü kabul etmeliyiz. Ancak bu kabulden sonra agonistik yaklaşıma giden süreci başlatabiliriz. Çünkü bu kabul ve saldırganlığın dışı vurumu çok sayıda insanı sevgi yada başka bir tutku ile bir birine bağlamaktadır (Freud, 2014).

Peki bu noktada liberalizm bize nasıl bir yapı öneriyor? Özellikle son dönemde oldukça geniş çaplı bir etkiye sahip olan John Rawls'un *siyasal liberalizmi*. Mouffe'un düşüncelerine göre Rawls, siyasalın ontolojik yapısını kavrayabilmiş miydi? Rawls belkide antagonizmaların ontolojik muhtevasını Mouffe'dan daha derin bir şekilde kavramıştı. Ancak bu kabul ile Rawls, yüzleşmek yerine, öyle görünüyor ki *Siyasal Liberalizm*'de çatışmaları siyasal olana dahil etmemek için elinden geleni yapmayı tercih etmiştir. Mouffe bunun tehlikesini ise şu sözleri ile ifade etmektedir; "Liberal yaklaşımın politik olanın dinamiklerini kavrayamayan, potansiyel antagonizmaların kendilerini ortaya koyabileceği kurumlar ve söylemleri gözden kaçırarak bir çerçeve kurmasıyla birlikte, hasımlar arasında bir mücadele yerine düşmanlar arasında bir savaş çıkma tehlikesi doğar..." (Mouffe, 2000).

Her ne kadar Mouffe, liberal kuramın siyaseti uygun şekilde tasvir edememesinin sebebinin "antagonistik" boyutu ile siyasalı reddetmesi olduğunu ileri sürüyor olsada, ben tam olarak böyle olmadığını düşünüyorum. Liberal kuramda antagonistik boyutu reddediştikten ziyade daha çok korku içeren bir kaçış vardır. Tarihte, sosyo-politik yapıda çatışmanın mevcut olmadığı bir anın yokluğu açık bir şekilde görülürken bu nasıl reddedilebilir. Teorik olarak açık bir şekilde antagonistik boyutun ifade edilmiyor olması, liberal kuramın bu boyutu reddi ile hareket ettiği anlamına gelmiyor olsa gerek. Her insan bir gün öleceğini bilir, bunu inkar edemez ancak bu bilgiden düşüncelerini uzak tutabilir. Ölümün varlığı, ancak ölümle yüz yüze gelindiğinde gerçekten hissederek hatırlanabilir. Mouffe'un antagonistik boyuta yapmış olduğu vurguyu kabul ediyorum, ancak liberalizmin siyasal düşüncesinde bunu reddettiğini düşünmüyorum bundan ziyade bu gerçekliğin varlığını kabul ederek çeşitli kurum ve ilkelerle ile bu gerçeklik ile yüzleşmekten kaçtığını düşünüyorum.

Şimdiye kadar ifade ettiklerimi, Mouffe'un düşüncesinin özgünlüğünü sağlayan agonistik boyuta geçmek için yeterli olduğunu düşünüyorum. Görüldüğü gibi Mouffe, siyasalın ontolojik merkezine antagonizmaların kabulünü koyarak, bu kabul ve gerçeklik üzere, *çoğulluk* içerisinde nasıl bir arada olabiliriz sorusunu sormaktadır. Tenzerr'in ifadeleriyle gerçekliğe geri dönüş (Tenzerr, 2009) diyebileceğimiz Mouffe'un siyasalı, insanlar için bu dünyada var oldukça sonu gelmez bir hegemonya mücadelesini ifade etmektedir. Hegemonya mücadelesinin temelinde yatan antagonistik boyutu ehlileştirebilir miyiz? Bu sorunun cevabı, agonistik modeldir.

Siyasal alanın arkasındaki tutkuları, farklılıkları ve bunlar ile bağlantılı olan antagonizmaları ısrarla vurgulayan Mouffe, siyasetin kurucu özelliği olan biz-onlar ayrımını, çoğulluk bağlamında bir araya getirmenin yolunu, çatışmaların antagonizma (düşmanlar arasındaki mücadele) biçimi yerine, agonizma (muhalifler arasındaki mücadele) biçimini alması ile mümkün olacağına inanmaktadır (Mouffe, 2015a).

Nihai bir zeminde buluşmanın mümkün olmadığını vurgulayan Mouffe'un temelci sonrası düşüncesi, ne bir nihilizmdir nede tartışmanın olmadığı mutlak bir konsensüstür. Aslında bu bakış açısı anlamların üretimini çoğaltan ve hem temel üzerine düşünmeye hem de temelin siyasetini gündeme getiren bir yaklaşımdır (İnce vd., 2010). Yani çoğulcu bir siyasetin mümkünlüğüne giden yoldur.

Liberalizmin, marksizmin veya herhangi bir siyasal yaklaşımda konsensüse yapılan aşırı vurgu ile sosyo-politik yapının temelindeki antagonizmalar görmezden gelineceği için siyasi katılıma karşı kayıtsızlık ve hoşnutsuzluk oluşacaktır (Mouffe, 2015a). Antagonizmaların şiddeti ise çoğulculuğun agonistik biçimi engellediğinde (Mouffe, 2015a) tutkular vasıtasıyla sahneye çıkacaktır.

Siyaset, her insan toplumunun kendi içinde taşıdığı ontolojik boyut göz önüne alındığında mümkün olabilir (Mouffe, 2008). Aksi bir tutumda, tek bir geçerli paradigma üzerinden yürütülecek olan tartışmalar ise siyasetin ölümü anlamına gelecektir. Ancak siyasal olan siyasette yani ontiklerde farklılık göstermiyor olsa bile her daim içerisinde o farklılıkları taşıyacaktır. Bu ise toplumsal yapı için antagonizmaların şiddetini arttıracak daimi bir tehdittir. Çoğulcu bir demokraside, içerisinde barındırdığı farklılıkların uyumsuzluğu meşru bir olgudur, hem de mecburidir (Mouffe, 2015b). Mouffe'un ifadesiyle, "bu tartışmacı çoğulculuk modern demokrasinin kurucusudur ve tartışmacı çoğulculuğu bir tehdit olarak görmek yerine, modern demokrasinin varlık koşulu olduğunu fark etmemiz gerekir" (Mouffe, 2008).

Bu kabulden sonra çeşitli siyasal varlıkların siyasetlerini mümkün kılacak olan ise agonistik müzakeredir. Agonistik çoğulculuk ile, siyasal olana içkin olan biz- onlar ayrımı Schmitt'yen bir algıdan uzaklaşır. Artık karşımızda yok etmemiz gereken bir düşman yoktur. Bir hasım vardır. Fikirleriyle çarpıştığımız, bu çarpışma esnasında *kurucu-dışsala* kendi fikirlerini savunma hakkı verdiğimiz ve bunu sorgulamadığımız bir hasım (Mouffe, 2000). Antagonizmada, Schmitt'ten bir kabul varken, Mouffe bunun agonizmaya dönüştürülmesi ile demokratik kurumlara hayat nefesi sunabileceğimize inanmaktadır. Bu nedenle Mouffe'un savunduğu agonistik yaklaşım siyasetin sürekli bir mücadele içerisinde olduğunu ve sürekli inşa edildiğini, bunun ise hegemonik pratiklerin bir sonucu olduğunu ortaya çıkarır. Tarafsız bir tutum böyle bir siyasalda mümkün değildir (Mouffe, 2015b). Bu sebepten dolayı agonistik yaklaşım husumetsiz bir siyaset kabul etmez, antagonizmaların siyasala içkin olan yapısını gündeme getirir ve düşmanca değil hasımcı bir mücadeleyi teklif eder. Aksi takdirde antagonizmaların şiddeti artacak ve toplumdaki siyasalların kendilerini ifade edebilecekleri

bir siyaset sahnesi kalmayacaktır. Agonistik bir düzenin reddi, post-politik söylemlerin devamı ile antagonizmaların şiddetini arttıracaktır ve demokratik kurumların varlığına zarar verirken toplumdaki siyasal varlığımızı da tehdit edecektir.

Buraya kadar yapmış olduğum açıklamalar ile Mouffe'un düşüncelerini özetlediğimi ve temel noktaları ifade ettiğimi düşünüyorum. Bu noktada Mouffe'un post-politik söylemler ile çeşitli siyasal varoluşların demokratik kurumların varlığını tehdit edecek ve şiddet içeren ifade biçimlerine yöneleceklerini kabul ediyorum. Zira fail olduğumuz siyasal alanda bunun birçok örneğini görmekteyiz. Son dönemlerde artan İslami söylemlerin ötekileştirilmesi ve tezahür eden gayri meşru ifade biçimleri belki bu noktada bir örnek teşkil edebilir. Aynı zamanda ulus-devlet sınırları içerisinde yürütülen ya da kısıtlanan siyasal tartışmalar ile karşı karşıya kalınan şiddetli tartışmalar, post-politik ifadelerin sebep olduğu antagonizmaların siyasal olana karşı bir isyanı olabilir. Bu noktada, agonistik yaklaşım gerçekten demokratik kurumların varlığı için iktiza eden bir çözüm müdür? Eğer demokratik kurumlar siyasal varoluşumuzda gerçekten merkezi bir rol oynuyorsa öyledir. Zira içinde bulunduğumuz yapıya baktığımızda -Mouffe'un daha önce ifade ettiğim kabullerinde olduğu gibi- öyle gözüküyor. Zira demokratik kurumların özünde olan bu çoğulculuk yadsınamaz bir gerçekliktir. Bu çoğulculuk John Gray'ın teklif ettiği modus vivendi ile çözülebilir mi? (Gray, 2003). Belki olabilir. Her ne kadar Gray'de Mouffe gibi antagonizmaların ontolojik yapısını kabul ediyor olsada, Mouffe kadar cesaretli bir teklifte bulunmamaktadır. Modus vivendi'nin agonistik çoğulculuk ile benzerlikleri olduğuna inanıyorum. Netice itibarıyla bir modus vivendi de ötekinin varlığını kabul etmektir. Ancak bu kabul antagonistik bir kabul mü olmalı yoksa agonistik bir kabul mü? Soruyu şu şekilde sormamız belki daha açıklayıcı olabilir ; *agonistik bir idealin olmadığı antagonistik bir kabul bizim için umut ettiğimiz hayat nefesini sağlayabilir mi?* Ben agonistik bir idealin olmadığı durumlarda bu hayat nefesinin mümkün olduğuna şüpheyle yaklaşıyorum ve Mouffe ile bu noktada aynı kanaatleri paylaşıyorum. Fakat burada kuşku duyduğum ve cevaplanması gerektiğine inandığım bir soru mevcut. Agonistik demokrasi modeli ile antagonizmalar gerçekten ehlileştirilebilir mi? Bir sonraki bölümde bu sorunun cevaplarını arayacağım.

Agonistik Modelin Belirsizliği

Daha önceki bölümlerde ifade ettiğim Mouffe'un düşüncelerinde agonistik bir modelin mümkünlüğü, demokratik düzenler içerisinde vücut bulabilmekteydi. Demokrasinin görevi, Mouffe'a göre antagonizmaları agonizmaya dönüştürmektir (Mouffe, 2015b). Ancak burada bir sorun olduğunu düşünüyorum. Demokratik bir düzenin olmadığı her hangi bir siyasal rejim, antagonizmalara mahkum bırakılmaktadır. Yani demokratik bir düzenin olmaması, agonistik bir düzenin de olamayacağı anlamına gelmektedir. Bu ise, demokratik düzenleri, siyasal varoluşumuzun merkezine yerleştirmektedir. Fakat siyasal varoluşumuzu

gerçekleştirmeyi umut ettiğimiz *agonistik demokrasi* modelinde, demokrasi bizatihi antagonizmaların artmasına sebep oluyorsa ne yapmalıyız? Demokratik kurumların, çoğulculuğu içerisinde barındırdığını biliyoruz. Her kesimin, hegemonya mücadelesi altında kendi fikirlerini söyleme hakkı, antagonizmaları ehlileştirebilmemizi engelleyebilir. Mouffe'un düşüncelerinde hatırlayacağımız üzere, tutkular önemli bir yere sahiptir. Varsayalım ki, agonistik bir model mümkün oldu ve antagonizmalar ehlileştirildi. Farklılıklarımızı ve karşıtlıklarımızı, karşılıklı olarak kabul ettik ve hasımca bir mücadele içerisine girmek için gerekli adımları attık. Bu hasımca mücadele ne zamana kadar sürebilir? Agonistik bir demokrasi modelinde, sürekli kaybeden bir siyasal oluşum, tutkularından uzaklaşarak, yenilgisini antagonizmaların şiddetine teslim etmekten ne zamana kadar uzak kalabilir? Mouffe'un düşüncesinde tutkuları olduğu gibi bırakırken, demokratik kurumlar ile oluşturabilecek yönetim usulleri ile agonistik bir model arıyoruz. Antagonizmaları ehlileştirmek isterken, antagonizmaları ehlileştirmek yerine bir süreliğine uykuya bırakıyoruz. Bu noktanın oldukça önemli olduğu na inanıyorum. Mouffe'un fikirlerine olan eleştirimi bir teşbih ile anlatmak faydalı olacaktır.

Ontiklerimizi gerçekleştirdiğimiz siyaset sahnesini bir gemiye benzetelim. Bu geminin yüzüdüğü deniz içerisinde, antagonizma içeren şiddet biçimleri olacaktır. Bu şiddet biçimleri, siyaset gemimize antagonistik olarak zarar verecektir. Bu zararlar, geminin bazı bölgelelerinde küçük çaplı veya büyük çaplı delikler açılmasına sebep olabilir. İşte bu açılan delikler, siyaset sahnesinin ölmesine sebep olacak antagonistik şiddet biçimlerinin tesirleridir. Mouffe, bu delikleri tam olarak olmasa bile belli ölçüde kapatmamız gerektiğini düşünürken, bu sayede antagonizmaların zararsız bir hâle geleceğine ve agonistik bir biçim alabileceğine inanmaktadır. Antagonistik bir biçime sahip olan tutkular ise aynı şekilde var olacaktır. İşte burada sormak istediğim tam da bu, tutkuların siyaset gemimize açacağı deliklerin sayısı, çoğulluğun temelini oluşturan çatışmadan dolayı sürekli artacaktır. Bir gün, tam olarak kapatmanın mümkün olmadığına inandığımız bu deliklerden gelen sızıntılar, agonistik demokrasi modelinin içinde boğulmamıza sebep olabilir.

Mouffe'un düşüncesinde ontolojik bir boyut kazandırdığımız antagonizmaların karşısına aynı kuvvette ontolojik bir güç çıkarmıyoruz. Ehlileştirmeliyiz ama hangi zeminde? Ehlileştirmek yetmediğinde agonistik modelimiz ne olacak? Ontik bir muhtevaya sahip demokrasi ontolojik bir muhtevaya sahip antagonizmaların ehlileştirilmesinde yeterli bir araç olabilecek mi? Ben, olabileceğine tam olarak inanmıyorum. Bu nedenle agonistik bir modele giden yolda, ontolojik bir muhteva atfettiğimiz antagonizmaların karşısına yine ontolojik muhtevaya sahip olan bir kavram ile çıkmamız gerekir. Burada ontolojik muhtevanın neyliğine dair bir şey söylemem iktiza ediyor. Ancak bu sözlerimdeki amacım, bir kavram ileri sürmekten ziyade, antagonizmaların ontolojik muhtevasını ehlileştirebilecek olan ontolojik yapıyı düşünmeye davet etmektir. Belki bu, agonistik modelin belirsizliğini azaltabilmemize yardımcı olabilir. Zira antagonizmaların varlığı, bir *kurucu-dışsala* muhtaçtır. Ehlileştirilme, o *kurucu-dışsalın* mülahazaları ile gerçekleştirilebilir.

Agonistik modelin belirsizliği, Mouffe'un siyasal ve siyaset üzerine kabul etmiş olduğu tanımdan gelmektedir. Hatırlayacağımız üzere siyasal, siyaseti biçimlendiren ontolojik bir kümeydi. Yukarıda işaret etmek istediğim husus, aslında tam olarak bu. Ontolojik bir kuvvete sahip olan antagonizmaların, ehlileştirilebilmesi ontik bir kuvvete sahip olan demokrasi ile mümkün olamaz. Zira bunu ileri sürmek, bir çelişkiyi ifade edecektir. Siyaset sahnesindeki ontiklerimizi şekillendiren ontolojik muhtevayı, ontiklerimiz nasıl ehlileştirebilir? Ontiklerimiz, ontolojik olanı ehlileştirebilecek bir kuvvete sahip değildir. Tekrar vurgulamak istiyorum, antagonizmaların ontolojik muhtevasının karşısına, ancak ontolojik bir yapı ortaya koyduğumuz takdirde, agonistik modele giden yolu açabiliriz. Aksi takdirde, birinci bölümde ifade ettiğim gibi, siyasalın yanılsamasına agonistik model altında tekrar kapılabiliriz. Bu ise, siyaset gemisinin ummadığımız bir anda batmasına sebep olabilir.

Son olarak şunu ifade etmek istiyorum, post-politik söylemlerin antagonizmaları şiddetlendirecek ifade biçimlerine sebep olduğunu ve siyasetin ortadan kalkmasına yol açtığını kabul ediyorum. Fakat burada gözden kaçırmamız gereken husus, yalnızca post-politik söylemlerin ortadan kaldırılması ile antagonizmaların ehlileştirilemeyeceğidir. Fakat Mouffe (2000), ısrarla agonistik bir modelin demokratik politikanın amacı olması gerektiğini ve düşman yerine hasımın olduğu politik bir çerçevenin sunulması gerektiğine inanmaktadır. Mouffe (2000) için görevimiz, politik tutkuların demokratik agonistik mücadeleye bizatihi taraftarlarla birlikte yeniden yönlendirilebileceği bir içerik kazandırmaktır. Fakat demokrasinin bir biçim, bir ontik olduğunu gözden geçiriyoruz. Elbetteki demokrasi ontolojik bir içeriğe sahiptir. Fakat yapıla gelen tartışmalarda demokrasinin ontolojik muhtevasını tartışmak yerine, ontik boyutunu karşılaştığımız sorunlara çözüm olarak sunuyoruz. Agonistik modelin mümkünlüğü, antagonizmaların ontolojik kabulünden sonra, antagonizmaların ehlileştirilebileceği ontolojik bir meydan okuma ile gerçekleşebilir.

Sonuç

Soğuk Savaş sonrası liberalizmin varsayılan hegemonyası ile artan post-politik söylemler, siyaset düşüncesinde bir tıkanıklığı meydana getirirken bu tıkanıklığı açacak yeni seslerin ortaya çıkmasını gayri iradi olarak teşvik etmiştir. Bu çalışmada, agonistik modeli ile siyaset teorisinde yeni bir yaklaşım öneren Mouffe'un düşüncelerini anlatmaya çalıştım. Bunu yaparken ise Mouffe ile hem fikir olduğum agonistik modelin nasıl mümkün olabileceğini tartıştım. Bu noktada post-politik söylemlerden vazgeçmenin ilk adımı oluşturduğunu arkasından ise antagonizmaların ontolojik kabulünün geldiğini ifade edebiliriz. Fakat bunun da yeterli olmadığını ve agonistik bir modelin her hangi bir ontik üzerinden tartışılması gerektiğini, bundan ziyade agonistik bir modele giden yolun bizatihi ontolojik bir zemin üzerinde yapılacak tartışmalar ile mümkün olabileceğini açıklamaya çalıştım. Bu nedenle, agonistik bir modelin imkanı, antagonizmaların ontolojik yapısına meydan okuyacak ontolojik bir muhteva ile gerçekleşecektir. Bu sayede yönetim şekillerimizi oluşturan ontik biçimlere, agonistik modeli ontolojik olarak uyarlayabilmemiz mümkündür.

Kaynakça

- Bauman, Z. (2014). *Siyaset Arayışı*. Tuncay Birkan (Çev.). İstanbul: Metis.
- Beck, U. (2013). *Siyasallığın İcadı*. N. Ülner (Çev.). İstanbul: İletişim.
- Critchley, S., Derrida, J., Laclau, E., Rorty, R. (2016). *Yapıbozum ve Pragmatizm*. Chantal Mouffe. (Der.). T. Birkan (Çev.). İstanbul: İletişim.
- Crouch, C. (2016). *Post-Demokrasi*. A. Emre Zeybekoğlu (Çev.). Ankara: Dost.
- Freud S. (2014). *Uygarlığın Huzursuzluğu*. Haluk Barışcan (Çev.). İstanbul: Metis.
- Giddens, A. (2009). *Sağ ve Solun Ötesinde*. M. Sözen, S. Yücesoy (Çev.). İstanbul: Metis.
- Gray, J. (2003). *Liberalizmin İki Yüzü*. Koray Değirmenci (Çev.). Ankara: Dost.
- Honneth, A. (2007). The Social Dynamics of Disrespect: On the Location of Critical Theory Today. *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. (s.63-79). Polity Press.
- Honneth, A. (2015). *Tanınma Uğruna Mücadele*. Özgür Aktok (Çev.). İstanbul: İthaki.
- İnce O. H., Oğuz C. M., Çoban, F., Küçük, B. A., Çamlıbel, D., Akkaya Y. A., Öztürk, A., İyekiçi, B. ve diğerleri (2010). *Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar - Eleştiriler- Farklılıklar-Çözüm Arayışları*. (s. 336-387). İstanbul: Doğu Batı.
- Kanatlı, M. (2014). Chantal Mouffe'un Radikal Demokrasi Projesi Üzerine Bir Değerlendirme. *Tesam Akademi Dergisi*, 1(2), 115-135.
- Kapoor, I. (2002). Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism? The Relevance of the Habermas-Mouffe Debate For Third World Politcs. *Alternatives*, 27(4), 459-487.
- Laclau, E. & Mouffe, C. (2015). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*. İstanbul: İletişim.
- Laclau, E. (2003). *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*. E. Başer (Çev.). İstanbul: Birikim.
- Mouffe, C. (2001). *Demokratik Paradoks*. A. C. Aşkın (Çev.). Ankara: Epos.
- Mouffe, C. (2008). *Siyasetin Dönüşü*. F. Bakırcı, A. Çolak (Çev.). Ankara: Epos.
- Mouffe C. (2015a). *Dünyayı Politik Düşünmek*. İstanbul: İletişim.
- Mouffe, C. (2015b). *Siyasal Üzerine*. M. Ratip (Çev.). İstanbul: İletişim.
- Onbaşı, G. F. (2013). A Curious Merger In The Search For A Democratic Political Community: Micheal Oakeshott And Radical Democracy. *H.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 1(31), 83-101.
- Rawls, J. (2007). *Siyasal Liberalizm*. M. F. Bilgin (Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Schmitt, C. (2006). *Siyasal Kavramı*. E. Göztepe (Çev.). İstanbul: Metis.
- Schmitt, C. (2014). *Siyasi İlahiyat-Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*. Ankara: Dost.
- Tenzer, N. (2009). *Yeni Bir Siyaset Felsefesinin Peşinde*. İstanbul: Dergâh.
- Wallerstein, I. (2012). *Liberalizmden Sonra*. İstanbul: Metis.
- Yazıcıoğlu, S., Berktaş, F., Bezci, B., Çelebi, A., Günsoy, F., & Güngörmez, B. (2016) *Siyasal Üzerine Konuşmalar*. İstanbul: Küre.

Türkiye’de Ulus İnşa Sürecinde Mekan ve Beden Politikaları

Orhan Hayal, * Murat-Mufit Aliu**

Öz: Şerif Mardin’in deyimiyle “tam bir ulus-devlet olarak kavramsallaştırılan” Türkiye Cumhuriyeti, yeni bir insan ve yeni bir toplum idealinin en bilinçli ifadesidir. Cumhuriyet, siyasal-kurumsal reformlarla Osmanlı’dan kopuşu bir anlamda gerçekleştirmiştir. Ancak Cumhuriyet reformlarının kurucu ideolojisi Kemalizm’i siyasal-kurumsal modernleşme ile sınırlandırmak yanlıgı olacaktır. Kemalizm, bunun ötesinde bir ufka sahiptir. Bu anlamda “İslami bir imparatorluktan laik bir ulus-devlete geçişı gerçekleştiren Kemalizm, devletin yapısını değıştirmenin ötesinde, Tanzimat’tan beri süregelen, gündelik aile yaşamına nüfuz etmekte olan medeniyet değıştirmenin en bilinçli ifadesidir” (Göle, 2014, s. 82). Dahası Kemalizm, Türk insanının davranış kalıplarını, gündelik hayat pratiklerini, adab-ı muaşeretini, fiziksel görünümünü, cinsiyetler arası ilişkilerini dönüştürerek tahayyül ettiğı medeni ulusun, medeni yurttaşları haline getirmek amacındadır. Bunu dini ve yerel kimliklerin şekillendirdiğı özneliğı, parçalayıp nesnelleştirerek ve onda kendi tahayyülü çerçevesinde yeni bir özneliğı -bu defa daha evrensel-ulusal ölçekte kurulan- bedenselleştirerek yapmıştır. İşte bu amaç doğrultusunda uygulanan beden ve mekan politikaları, bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Bu çalışma, Michel Foucault’un iktidar-bilgi, iktidar-özne/beden ve iktidar-mekan arasındaki ilişkileri sorunsallaştırdığı yaklaşımından beslenmektedir. Bu bağlamda ulus inşa sürecinde bedenin vatandaşlaştırılması ve mekanın vatanlaştırılmasını, bedene ve mekana hasredilen medeni nitelikleri inceleyecektir.

Anahtar Kelimeler: Beden, Mekan, Türkiye Modernleşmesi, Kemalizm, İktidar, Milli Kimlik

Giriş

Kemalist modernleşmenin özünü, *ancien regime* olarak nitelendirilen Osmanlı’nın siyasi, ekonomik ve kültürel yapılarından kurtulmak, yerine sosyal mühendislik yöntemleriyle tamamen yeni (modern) bir devlet ve toplum inşa etmek oluşturur. Kemalist siyasal seçkinler, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e süreklilik arz eden modernleşme sürecinde yeni bir safhanın temsilcileridir. Onların modernleşmeyle amaçladıkları, devletin kurumsal yapısıyla sınırlı kalmayan, toplumun ve dahası bireylerin dönüşümüdür. Bu çerçevede Kemalist seçkinler açısından modernleşme, bireyin gündelik hayatını hedef alan bir medenileşme projesidir.

* İstanbul Üniversitesi, Siyaset ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, Doktora Programı, orhanhyl@gmail.com

* İstanbul Üniversitesi, Siyaset ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, Doktora Programı, murat.m.aliu@hotmail.com

Medenileştirme projesi ise mekana ve bedene yönelik politikaları içermektedir. Bu çalışmanın Kemalist modernleşme açısından odaklandığı husus, onu bir medenileşme projesi olarak değerlendirerek mekan ve beden üzerine yürüttüğü politikalarıdır.

Bu politikaları anlama ve yorumlamaya yönelik çabamızı, Michael Foucault'un iktidar-bilgi, iktidar-özne ve iktidar- mekan üzerine düşünceleri yönlendirmektedir. Foucault'a göre iktidar, farklı mekanizmaları aracılığıyla özneyi hem zihinsel hem de bedensel olarak dönüştürme potansiyeline sahiptir. Cumhuriyetin erken döneminde siyasi hatta entelektüel seçkinlerin yaptıkları şey tam da budur; medeni yurttaşlardan müteşekkil bir ulus yaratmak adına mekan ve bedene yönelik politikalar hayata geçirilmiştir.

Foucault'un iktidarı sorunsallaştıran düşüncesinin temelinde iktidar-bilgi ilişkisi yer almaktadır. Foucault için bilgi ve iktidar, sanıldığı kadar karşıt kavramlar değil, sürekli bir diyalektik içerisinde olan kavramlardır. Ona göre iktidar ve bilgi birbirine tamamlamaktadır. Bu kapsamda Foucault'a göre iktidarı tamamen baskıcı olarak kavramsallaştırmak onun doğasını temelden yanlış anlamaktır. Zira iktidar bilgiyi bastırmaktan çok, onu üretmektedir (Newman, 2014, s. 147). Bu anlamda Foucault iktidar ve bilgi arasındaki karşılıklı ilişkiyi özellikle vurgulayıp bilginin özgürleştirici doğasına şüpheyle yaklaşır. Bilginin iktidar ile olsa olsa müphem bir ilişkisi vardır: iktidar bilgi yoluyla işler ve bilgi üretir, bilgi ise iktidarı kalıcılaştırır (Newman, 2014, s. 147). Foucault bu bağlamda, "iktidarın bilgiye, bilginin iktidara sürekli eklemlediği kanasındayım..." der (2015, s. 35) ve ikisi arasındaki karşılıklı etkileşimi şu şekilde anlatır: "İktidarın işleyişi sürekli olarak bilgi yaratır ve aksi yönde, bilgi de iktidar etkilerine yol açar" (Foucault, 2015, s. 36). İşte tam bundan dolayı Foucault iktidarın baskıcı doğasını reddeder. Bunun ötesinde iktidarın, özdeşleşme olmasa da, bilgiyle bütünleştiğini söyler. Ona göre, bilgi olmadan iktidarın sürdürülmesi mümkün değildir, diğer yandan bilginin de iktidar doğurması olanaksızdır (Foucault, 2015, s. 36). Bu karşılıklı ilişkinin nihai hedefi bireyi ideolojik olarak yönetmek ve şekillendirmektir. Yani bilgi mevcut ideolojiler kapsamında yeni bireyler yaratmak için oldukça önemlidir. Zira bilgi iktidarın daha rahatça idare etmek istediği bir toplumsal yapının inşa edilmesinde önemli bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. İktidarın çıkarları ile doğru orantılı olan bilgi üretimi, dünyayı yeniden kurmak ve şekillendirmek için bir araçtır.

Foucault'un çalışmalarında iktidar kavramı önemli bir yer tutsa da onun çalışmalarının merkezinde özne sorunsalı yer almaktadır. Foucault'a göre özne sözcüğünün iki anlamı vardır: "Denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan özne ve vicdan yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan özne. Sözcüğün her iki anlamı da boyun eğdiren ve tabi kılan bir iktidar biçimi telkin ediyor" (Foucault, 2015, s. 58, 63). Bu iktidar biçimi bireyi kategorize ederek, bireyselliğiyle belirleyerek, kimliğine bağlayarak, ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanınmak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale eder. Bu bireyleri özne yapan bir iktidar biçimidir (Foucault, 2015a, s. 63). Bu açıdan

özne ile iktidar arasında yoğun bir ilişki vardır. Bu ilişki içerisinde iktidarın sadece kurumsal ilişkiler içerisinde tepeden bakarak özneyi kontrol altında tutan monolitik bir kurum olarak anlaşılması gerekir. O, bunun ötesinde gündelik yaşama, öznenin zihnine ve hareketlerine sirayet eder (Özmağas, 2012, s. 56).

Foucault’a göre özneler, iktidar tarafından şekillenen toplumsal ilişkiler içerisinde oluşturulmaktadır. Bu nedenle bireylerin oluşumunda iktidar anahtar bir unsurdur. Yani hem özne hem de iktidar birbirinden bağımsız değildir; iktidar hem özneleri oluşturur hem de özneler üzerinde uygulanan bir ilişkiye gösterir. Dolayısıyla doğrudan bir iktidardan değil, ancak bir iktidar ilişkisinden söz edilebilir. Bir ilişkinin iktidar ilişkisi olarak değerlendirilebilmesi için ilişkinin taraflarının sonuna kadar eylemde bulunabilecek durumda olması ve etki-tepki alanının sağlanması elzemdir. Bu anlamda iktidar, bir eylemler kümesinin başka tür bir eylemler kümesi üstünde etkili olduğu bütünsel bir yapıdır. İktidar, davranışları ve bu davranışlardan ortaya çıkan sonuçları yönlendirmek eğilimindedir (Keskin, 2015, s. 20, 21). Foucault’a göre, “toplumun bireyler üzerindeki kontrolü yalnızca bilinç ya da ideoloji yoluyla değil, bedenle ve bedende sağlanır” (Bozok, 2011, s. 42) Bundan yola çıkarak beden kendi başına bir töz değildir, daha ziyade kurumlar tarafından üretildiği biçimler altında biçimlenmiştir. Bu da bize gösteriyor ki hayat sadece politikanın nesnesi değil, politikanın çekirdeğini de oluşturmaktadır (Lemke, 2014, s. 14).

Moderniteye geçiş aşamasında iktidarın bedene yönelik yükselen ilgisi iki temel biçime ayrılır: Bireyin bedeni üzerinde uygulanan “disiplinci” iktidar modeli ve “nüfus” üzerinde uygulanan düzenleyici model (Foucault, 2007, s. 100). Disiplinci yöntem, klasik çağın başlangıcından itibaren (17. yy) bedeni merkeze almış ve terbiye etmeyi amaçlamıştır: “Bu bedenin terbiyesi, yeteneklerinin artırılması, güçlerinin ortaya çıkarılması, yararlılığıyla itaatkarlığının koşut gelişmesi, etkili ve ekonomik denetim sistemleriyle bütünleşmesi, bütün bunlar disiplinleri şekillendiren iktidar yöntemleriyle sağlanmıştır: insan bedeninin anatomo-politikası”.

Medenileşme Projesi Olarak Kemalist Modernleşme

Kemalizm, “Cumhuriyet Türkiye’sinde, Osmanlı İmparatorluğu’ndan kalma bazı temel yapısal unsurları değiştirip onların yerine dünya uygarlığına gidişte ilk adım sayılan Batı uygarlığından esinlenmiş bir topluluğu kurmak amacına yönelik görüştür.” (Mardin, 1990, s. 156). Bu nedenle Kemalizm’i salt ulus-devlet inşası sürecinde *ancien regime*’nin devlet yapısını değiştirmekle sınırlandırmak yanlış olacaktır. Nilüfer Göle, Kemalist modernleşmenin siyasal-kurumsal modernleşmenin ötesinde bir ufka sahip olduğunu tüm açıklığıyla ortaya koyar: “İslami bir imparatorluktan laik bir ulus-devlete geçişi gerçekleştiren Kemalizm, devletin yapısını değiştirmenin ötesinde, Tanzimat’tan beri süregelen, gündelik aile yaşamına nüfuz etmekte olan medeniyet değiştirmenin en bilinçli ifadesidir (Göle, 2014, s. 82). Göle

Kemalizmi, bir “medeniyet projesi” olarak değerlendirmekte ve devletin yapısını değiştirmekten öte, yaşam tarzına, davranış biçimlerine, gündelik alışkanlıklara nüfuz etmek eğiliminde olduğunu belirtmektedir.

Peyami Safa, Atatürk inkılabının değişmez iki prensibinden söz eder. Bunlar: Milliyetçilik ve medeniyetçiliktir. Safa’ya göre medeniyetçilik, Batı “metoduna, düşüncesine ve [adab-ı] muâşeretine”, milliyetçilik ise Türklerin Orta Asya ve Doğulu kökenlerine, tarihine ve dil birliğine işaret eder (Safa, 2013, s. 92). Bu iki prensibin izleri, modernleşme sürecinde yapılan tüm reformlarda görülebilmektedir. Safa milliyetçilikten neşvünema eden reformları; “milli hakimiyetin tesisi ve Büyük Millet Meclisinin kuruluşu”, “saltanatın ve hilafetin ilgası”, “milli ekonomi”, Türklerin Orta Asyalı köklerini merkeze alan yeni bir tarih yazımı, Güneş- Dil Teorisi, soyadları kanunu, Kuranın tercüme ettirilmesi ve ezanın Türkçeleştirilmesi olarak sınıflandırır. Medeniyetçilik prensibi ise laik reformlara (din ve dünya işlerinin ayrılması, Şeyhülislamlığın ilgası, medreseler ve şer’i mahkemelerin kapatılması, tekke ve zaviyelerin kapatılması, okullardan din derslerinin kaldırılması, medeni kanunun kabulü, çekeşliliğin kaldırılması), şapka kanununa, Latin harflerinin kabulüne, Alaturka müziğin yasaklanmasına, Batılı takvim, saat ve uzunluk ölçüleri ile tatil günlerinin kabulüne, Batılı muâşeret ve kıyafetlerin resmileşmesine kaynaklık etmektedir (Safa, 2013, s. 99- 100).

Türk modernleşmesine kaynaklık eden bu iki prensibi uzlaştırmak zor bir mesai gerektirmiştir. Modernleşme-medenileşme ile Batılılaşma arasındaki anlamdaşlık, Batılı “düvel-i muzzama”ya karşı bağımsızlık mücadelesi vermiş bir toplumun seçkinleri için bu zorluğu arttırmıştır. Çünkü milliyetçilik, yeni ulusun kolektif benliğinin şekillendirici ideolojisi olarak bir ölçüde Batı’dan farklılığı, yerelliği ve özgünlüğü gerektirmiştir.

Giderilmesi zor bu çelişkiyi aşmak adına Kemalist seçkinler, Tanıl Bora’nın ifadesiyle “etno-sentrik [bir] medeniyetçilik” (Bora, 2014, s. 24) yorumu geliştirmişlerdir. Bizatihi milliyetçilik ve ulus-devlet inşa etmek, Batı medeniyetine kabulün ön şartı olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca “medeniyetin kaynağındaki bütün adımların Türklüğe özgülenmesi ve ‘en eski kültür ve medeniyet sahiplerinin Türkler olduğunun söylenmesiyle, medeniyet kavramı doğası gereği Türk’ün fitratına uygun” hale getirilmiştir (Bora, 2014, s. 24). Türk Tarih Tezi ve Güneş-Dil Teorisi gibi “sözde” bilimsel girişimler, Türklük ve medenilik eşitlemesinin pratiğe aks ettirilmesi.

Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti arasındaki sınırı, süreklilik-kopuş sorunsalının ötesinde Cumhuriyet’in tam bir ulus-devlet olarak kavramsallaştırılmasında gören Şerif Mardin, Mustafa Kemal’in farazi, ne Rousseaucu anlamda “genel irade”nin ne de milli bir kimliğin kaynağı olarak var olmayan Türk milleti için “sanki varmış” gibi çalıştığını söyler. Mustafa Kemal’in tahayyül ettiği topluluğun kodları “Millet” ve “Batı medeniyeti” kavramlarında gizlidir (Mardin, 1991 s. 65). Mardin, Mustafa Kemal’in tasavvur ettiği topluma ilişkin reformlarının dört temel üzerine bina olduğunu belirtir. İlki, kişilerin otoritesi üstüne kurulu bir onur anlayışından kurallar ve yasalar üstüne kurulu bir onur anlayışına geçiş; ikinci, evren düzenini anlamda, dinden pozitif bilim anlayışına geçiş; üçüncüsü, “avam-havas”

ayrılıkları üstüne kurulmuş bir topluluktan “halkçı” bir topluluğa geçiş; dördüncüsü, bir üm-met topluluğundan bir ulusal devlete geçiş (Mardin, 1990, s. 177).

Mustafa Kemal, bilime olumlu bir ahlaksal değer bağlamıştır ve ondan bir reform strateji çıkarmıştır (Mardin, 1990, s. 196). Onun için temel sorun, Anadolu insanının evrenle ilişkisinde en yüksek meşruiyet kaynağı olan dinin yerine bilimi ne şekilde ikame edeceğiydi. Mardin, doğa yasalarını Cumhuriyetin temel felsefesi haline getiren Mustafa Kemal’in bilimi “uygar din” olarak gördüğünü belirtir (Mardin, 1990, s. 199). Burada bilim, 19. yüzyıl pozitivizminin de etkisiyle toplumu şekillendirici bir unsurdur. Mustafa Kemal’in pozitivizminin en belirgin özelliği ise laikliktir. Bu doğrultuda toplumu şekillendirmek adına bilimi kullanmayı Batılılığın en başta gelen özelliği saymakla birlikte İslam’ı bu açıdan ele almamıştır (Mardin, 1990, s. 164). Mardin’e göre Atatürk’ün uyguladığı laik reformların temelinde onun Osmanlı halk kültüründen kaynaklanan kişi üzerindeki sosyal denetime karşı duyduğu tiksinti yatmaktadır (Mardin, 1991, s. 77). Dolayısıyla laiklik Cumhuriyet modernleşmesinin manivelası olmuştur. Ancak Kemalist laiklik, devlet ve din işlerinin ayrılmasından öte toplumda dinin etkinliğini ortadan kaldırma amacı gütmüştür. Zira pozitivizme göre, akılcı seküler düşünme biçiminin yerleşmesi için önce zihinlerin geleneksel düşünme kodlarının etkisinden kurtarılması ve “tabula rasa” anlayışından hareketle her şeyin yeniden başlatılması gerekiyordu (Söğütü, 2008, s. 47).

Pozitivizm, toplumu değiştirmenin mümkün olduğu inancını çoğu kişiye aşılamiştir. Ancak sorun, toplumun hangi yönde değiştirileceği noktasında ortaya çıkmaktadır. Fransa’da ah-laki bir buhran olduğu inancından hareketle Emile Durkheim, toplumun belirli bir yönde değiştirilebileceği inancını paylaştan en önemli pozitivist düşünürlerden biridir. Ancak değişikliğe kalkışmadan önce modern toplumun nasıl bir toplum olduğunu anlamaya odaklanılır. Buna göre işbölümünün az geliştiği toplumlarda topluluğu bir arada tutmak için topluluğun üzerinde bir değerler kümesinin egemen olması gerekir, herkesin bunları kabul etmesi ve içermesi topluluğun uyumlu işleyişi açısından elzemdir. Bu model, Durkheim’in sınıflandırmasında “mekanik dayanışma”ya denk düşmektedir. İşbölümünün geliştiği modern toplumda ise dıştan dayatılan değerlerin yerini “işbirliği ahlakı” alır. Bu toplumda “organik dayanışma” hakimdir (Mardin, 1990, s. 172- 173).

Kemalizm’e Cumhuriyetçi Türk kimliğinin tesisi için en önemli dayanağı, Fransız Üçüncü Cumhuriyeti’nin resmi ideolojisi olan solidarizm sağlamıştır. Durkheim’in Üçüncü Cumhuriyet için oluşturduğu solidarizm, Ziya Gökalp vasıtasıyla Türkiye’ye taşınmıştır. Buna göre toplumda sınıflar arası bir çatışmaya gerek yoktur, önemli olan sosyal kurumların ve bütün mesleki zümrelerin katkılarıyla uyumlu bir toplumun varlığıdır (Mardin, 1991, s. 70).

Böylece solidarizmi esas alan Kemalizm, tüm sınıfsal, etnik ya da dini farklılıkları yadsıyan salt işbölümü ve farklı meslek kollarının uyum içerisinde eklemlendiği organizmacı bir Türk milleti idealini benimsedi. Cumhuriyet’in mekan ve beden üzerine politikaları da bu düşünce çerçevesinde şekillendi.

Kemalizm'in Mekan ve Bedene Yönelik Siyaseti

Kemalizm'in ana amacı, Batılı değerleri özümsemiş medeni bir toplum yaratmaktır. Bu toplumu oluşturan bireyleri ise seküler kılmak için şapka kanunu, takvim, saat, ağırlık ve uzunluk ölçüleri ile alfabenin değiştirilmesi, soyadı kanunu gibi bir dizi reformu hayata geçirmiştir. Kemalist tasavvurlara göre yeni medeni Türk bireyinin, doğu giysilerinden, türbandan, fes-ten, şalvardan, terlikten, peçesinden vazgeçmek durumundaydı. Zira “medeniyet” kavramını sadece teknoloji ile sınırlandırmak doğru değildir, medeniyet kavramı giyimden yeme içme adetlerine kadar pek çok davranış biçimini, gündelik hayat pratiğini içerisine alan geniş bir kavramdır (Göle, 2014, s. 83). Kemalist seçkinlerin medenileşme adına giyinme tarzına ne kadar önem verdiğini Mustafa Kemal'in “uygarım diyen Türkiye Cumhuriyeti halkı aile hayatı ile, yaşayış tarzı ile, baştan aşağıya dış görünüşü ile de uygar olduğunu göstermek zorundadır” ifadesi açık bir şekilde göstermektedir. Bu anlayış daha sonra şapka kanunun çıkarılmasına kadar gitmiştir (Göle, 2014, 86). Kemalist seçkinler için alafrangalık moda akımlarının ötesinde, erişilmesi gereken medeniyet sembollerini temsil etmiş ve resmi ideolojinin bir parçası haline gelmiştir. Göle bu anlayışı şu şekilde özetler: “Günümüze dek, boyunbağ takmak, bıyıkları kesmek, tiyatroya gitmek, çatalla yemek, jimnastik yapmak, karı koca kol kola sokakta yürümek, balolarda dans etmek, birbiriyle tokalaşmak, sokakta şapka giymek, yazıya soldan başlamak- bütün bu davranışlar, töreleri ilerici, medeni, ideal Cumhuriyet insanının davranışlarını tanımlamaktadır” (Göle, 2014, s. 86).

Cumhuriyet, bu tür reformların yanı sıra seküler bireyin üretilebilmesi adına mekanı yeniden örgütlemeye işine koyulmuştur. Bu çerçevede kent mekanının, İslami fonksiyon ve görünümünden arındırılarak laikleştirilmesi işine ağırlık verildi. Ankara'nın başkent yapılması, Cumhuriyet'in mekan tercihinin en önemli göstergesiydi. Bunun dışında kentlerde yapılan geniş bulvarlar, meydanlar, parklar, tiyatro ve sinemalar, opera binaları, konser salonları, müze ve heykel gibi anıtsal yapılar, plajlar, vd. seküler habitusa sahip yurttaşlar için kamusal mekan işlevi görecekti.¹

Kemalizm'in toplum tahayyülü, beden ve mekan politikalarında somutlaşmaktadır. Burada iktidar için biyolojik beden ile fiziksel mekan arasında bir fark yoktur. Her ikisi de iktidar teknolojilerine maruz kalan nesnelerdir. İktidar söylem aracılığıyla içeride ve dışarıda kalanları tanımlayarak hem biyolojik bedeni hem de fiziksel mekanı özneleştirir. Biyolojik bedene, vatandaş, fiziksel mekana ise vatan kimliğini yükler. Böylece vatan ve vatandaş, kendinden

1 Burada sınıf kavramı yerine tercih edilen habitus kavramı, Pierre Bourdieu'nun eylem kuramının kilit kavramıdır. Bourdieu bu kavram ile sosyal bilimlerde hakim olan aktör-yapı, birey-toplum gibi ikilikleri aşmaya çalışır. Habitus, tarihsel-toplumsal koşulların ürünü, kolektivitinin sosyalleşmeyle kişiye bedenselleşmiş halidir. Kavramın daha geniş tahlili için bkz. Pierre Bourdieu, **Ayırımve Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi**, (Çev: Derya Fırat ve Günce Berkurt) Heretik, Ankara, 2015, s.253-306.. “Habitus, toplumsallaşmış bir özneliktir.” Pierre Bourdieu ve Loic Wacquant, **Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar**, (Çev: Nazlı Ökten), İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 116.

menkul verili bir gerçeklikten ziyade biyolojik beden ve fiziksel mekanın soyutlaması, bilişsel alana aktarılmış halidir. Bu doğrultuda iktidarın bedeni hedef almasının nedenini Bourdieu’da bulabiliriz. Bourdieu, “kültürsüzleştirme” ve “yeniden kültürleştirme” süreciyle yeni bir insan yaratma arayışında olan tüm toplumlar ve özellikle totaliter kurumların, çoğunlukla önemsiz görünen giyinme, davranış, fiziki ve sözlü adap gibi detaylara ilişkin kurallar getirdiklerinde bunun nedeninin, bedeni bir hafıza olarak terbiye ederek, onun “kısaltılmışlığına” ve pratikliğine yani “anımsatıcılığına” güvenmek suretiyle baskıcı kültürel içeriğin temel ilkelerini oluşturma arzusu olduğunu söyler. Bu yolla bedenleştirilmiş kültürel ilkeler, bilincin ötesindedir ve bu nedenle gönüllü ve istemli bir dönüşüm değildir, açıkça ifade dahi edilemez (Bourdieu, 2013, s. 94).

Yeni bir toplum tahayyülüne sahip iktidar açısından mekana yönelik ilginin temelinde ise kentleşme literatürünün önemli isimlerinden Henri Lefebvre’nin belirttiği gibi her toplumun kendi yeniden üretimine uygun bir mekanı üretiyor olması yatmaktadır (Lefebvre, 2015, s. 61). Peki neden her toplumun kendi mekanını üretmesi bir gerekliliktir? Bu sorunun cevabı Lefebvre açısından şu şekildedir:

Gerçek olmak isteyen ve olduğunu söyleyen ama kendi mekanını üretemeyen bir ‘toplumsal varoluş’, bir entite olarak, çok özel bir soyutlama türü olarak kalır... Folklorun içine düşer ve kendi kimliğini, adını ve sahip olduğu pek az gerçekliği yitirerek, er geç ortadan kaybolur (Lefebvre, 2015, s. 81).

Aslında Lefebvre için bu yargının önemi, sosyalizmin kendi mekanını üretip üretemediği sorunundan ileri gelmektedir. Çünkü belli bir toplum tahayyülüne sahip devrimlerin kalıcılaşması için mekan üretebilmesi gerekir. Aksi taktirde “bir devrim sonuna kadar gidemez; başarısız kalır; hayatı değiştiremez; sadece ideolojik üstyapıları, kurumları, politik aygıtları değiştirir” (Lefebvre, 2015, s. 82).

Cumhuriyet’in mekan stratejisinin merkezinde eski ile yeni arasında kurduğu karşıtlıkta yeni lehine eskiyi silikleştirme amacı yatmaktaydı. Cumhuriyet’in devraldığı mekan, Osmanlı-İslami geçmişinin izlerini taşıdığı sürece modernleşme projesinin arzuladığı modern-seküler bireyin inşası, modern-seküler değerlerin bu bireyin bedeninde yeniden üretilmesi imkansızdı. Osmanlı mekanı, caminin merkezinde yer aldığı kendine yeter çoklu-kapalı havzalardan müteşekkildi. Kapalı havza niteliğindeki bu mekanlar, kentin en küçük birimi mahallelerdi. Mahallelerin kendine yeterliği, yalıtılmışlığı, bireyden ziyade aile ve cemaati öne çıkarmaktaydı. Zira mahallenin kişi üzerindeki denetimi, birey-yurttaşın gelişimine set çekmekteydi.

Buradan hareketle Cumhuriyet’in mekan stratejinin mekanı laikleştirerek eskiden kopmaktan daha derin bir amacı vardır. Cumhuriyet büyük meydanlar, alabildiğine uzanan bulvar ve caddeler ile bedenlerin kısıtlama olmaksızın hareket edebileceği boş mekanlar inşa etmiştir. Bu bir yandan Cumhuriyet’in bedenleri özgürleştirici misyonunu öne çıkarırken

diğer yandan bedenlerin iktidar tarafından gözetlenmesi, denetlenmesi ve biçimlendirilmesini kolaylaştırmaktaydı.²Buralarda adeta boşlukta salınırcasına hareket eden bedenler, özgürlüğü deneyimlerken etnik, dini ya da sınıfsal farklılıklarını yadsırcasına eşitlenmiş, homojenleştirilmiş, kalabalıklaştırılmış, kitleselleştirilmiştir. Böylece beden, nötrleştirilmiş, pasifleştirilmiştir. Bu iktidarın beden üzerinde tek-tipleştirici biyo-siyasetini önemli ölçüde kolaylaştırmıştır. Çünkü boş mekanda kalabalıklar içinde biri olan birey, iktidarın biyo-siyasetine karşı savunmasız kılınmıştır. Onu bundan koruyacak, ne bir mahalle, ne bir cemaat ne de bir aile kalmıştır.

***Patrimonium* (Mülk) dan Vatana**

Osmanlı İmparatorluğu döneminde tebaayı bir arada tutan ortak bir kültür ya da aidiyet değil, padişaha duyulan sadakattir. Toprak, üzerinde yaşayanlarla birlikte padişahın mülküdür. Bu anlamıyla Osmanlı devlet yapısı geleneksel meşruiyete dayanan bir “mülk devlet” ya da *patrimonium* dur. Osmanlı patrimonyal yapısında mekan parçalı ve heterojendir. Millet sistemi uyarınca tebaa, Müslümanlardan müteşekkil ümmet ve farklı Gayrimüslim toplulukların oluşturduğu milletler şeklinde bölünmüştür. Dahası ümmet ve her bir millet, kendi içerisinde etnik, dilsel, mezhepsel ve yöresel farklılıklara sahiptir. Toplumdaki bu parçalı yapı, temelde çok-hukuklu bir sisteme neden olmakla birlikte beraberinde mekânsal ve bedensel ayrışmaları da beraberinde getirmiştir. Mekan, dini aidiyetler çerçevesinde kompartımanlara bölünmüştür. Müslümanlar, Müslümanlardan müteşekkil mekanlarda, her bir Gayrimüslim topluluk da kendi dindaşlarının yoğun olarak yaşadığı mahallerde meskundur. Mekanlar arası geçişkenlik ticari faaliyetler dışında oldukça sınırlıdır. Dini aidiyet ve mekanla ilişkili olarak topluluk mensuplarının bedensel görünüşleri, yaşam biçimleri, adabı muâşeretleri, performatif pratikleri, cinsiyet ilişkileri arasında da belirgin farklılıklar söz konusudur. Yani toplumda dini aidiyetler üzerine bina olunan ayrışma, mekan ve gündelik hayat pratiklerine gömülüdür.

Osmanlı mekanının parçalı ve heterojen yapısına yeknesaklık kazandıracak, o yeknesak mekanda belirli bir aidiyeti destekleyecek şekilde vatan kavramının ortaya çıkması, Tanzimatın sonra ve özellikle II. Abdülhamid dönemindedir. Bu dönemde iktidarın topluma giderek daha fazla artan nüfuzuna paralel olarak mekana yönelik ilgisi artış göstermiştir.

Mardin, 19. yüzyıl Osmanlı devlet adamlarının modern bir ulus-devlet kurma girişimleriyle ilişkili üç temel mesele ile karşı karşıya kaldıklarını söyler: İlki, gayrimüslim grupların ulus

2 Cumhuriyet’in mekanı boşaltma stratejisi, bir anlamda Fransız Devrimi’nden sonra devrimcilerin Richard Sennett’in deyimiyle “boş mekan” üretimiyle benzeşmektedir. “Devrimin mekanda özgürlük tahayyülünü tanımlayan şey sırf hacimdi: engelsiz, sınırsız hacim, ... her şeyin ‘saydam olduğu, hiçbir şeyin gizlenmediği bir mekan.” Richard Sennett, **Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir**, (Çev. Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul, 2008, s. 230.

içerisinde bütünleştirilmesidir. İkincisi, çevrenin Müslüman öğeleri için aynı şeyin yapılmasıdır. Üçüncüsü ise “ulusal topraklardaki” bu “birbirinden ayrı öğeler”in “siyasal sisteme anlamlı bir katılımda bulunacak” duruma getirilmesidir (Mardin, 1990, s. 40). Bu üç mesele, merkez ile çevre, padişah ile tebaası arasındaki yerleşik ilişkinin çözüldüğü bir dönemde ortaya çıkmıştır. Artık devlet, toplumun katmanlarına daha önce hiç olmadığı kadar nüfuz etme eğilimindedir. Yerel ayrıcalıkları ve yerel güç odaklarını ortadan kaldırarak merkezin gücünü, ülkenin en ücra köşesine kadar hakim kılma arzusu içerisinde. Bu amaçla idarede, maliyede, hukuk alanında, eğitimde, ulaşım ve iletişimde yeni düzenlemelere gitmektedir. Merkezileşen Osmanlı İmparatorluğu’nda merkezden atanan valilerle vilayetler idare edilmekte, yine merkezden atanan vergi tahsildarlarıyla vergi toplanmakta, adliye teşkilatı ülke sathına yaygınlaştırılmakta, okullar, hastaneler, demiryolları, telgraf hatları, fenerler, saat kuleleri inşa edilmekte, posta hizmetleri yürütülmekte, nüfus sayımı yapılmakta, doğum sertifikaları ve pasaportlar dağıtılmaktadır. Devletin, topluma bu denli nüfuz ettiği bir dönemde padişah ile tebaası arasındaki yerleşik ilişkinin meşruiyetini belirleyen *patri-monium* sarsılmış, bu da Selim Deringil’in belirttiği şekliyle “meşruiyet bunalımı”na neden olmuştur.³ Ancak bu meşruiyet bunalımı, salt Osmanlı’ya özgü olmanın ötesinde benzer süreçlerden geçen pek çok devletin karşılaştığı temel sorundu. Sorunun benzerliğinin yanı sıra çözüm arayışları da pek çok noktada kesişmekteydi. Nitekim II. Abdülhamid rejimi de muadili modernleşen rejimlerin deneyimlediği yöntemleri benimseyerek benzer meşrulaştırma siyasetlerini uygulamaya koydu. İktidarın başvurduğu en göze çarpan araç, meşruiyetini çeşitli semboller üzerinden kurgulayarak topluma içkin kılmaktı. Bunlar arasında; Batılı muadillerine benzer devlet törenleri ve protokol uygulamaları, devlet arması ve nişanlar, Cuma selamlıkları ile modernleşen cami mimarisi yer almaktaydı. Ayrıca II. Abdülhamid’in İslamcılık siyasetiyle merkezi siyasal seçkinlerin benimsediği resmi din, İslam’ın Hanefi mezhebi, kamusal bir işleve haiz kılınarak merkez ile çevre arasındaki ilişkinin yeni meşruiyet kaynağı olacak şekilde resmi ideoloji haline geldi (Deringil, 2014, s. 9).

Genç Osmanlılar arasında vatan, aidiyet hissi yaratan kutsal bir mekan hüviyeti kazanır. Namık Kemal’in ses getiren tiyatro eseri “Vatan Yahut Silistre”de vatan, uğruna ölünecek kutsal bir fikirdir. Ortak aidiyete işaret eden Osmanlılığın gereği, vatani uğruna ölümü göze almaktır. Eserin son perdesinde bu şu şekilde ifade olunur: “Kardeşler! Canımızı tehlikeye koyduk. Vatanımızın faydasını koruduk. Yine de koruruz. Her zaman da koruruz. Biz Osmanlı değil miyiz? Osmanlıların şanı her zaman vatanın en küçük faydası için ölmektir. Biz de her zaman bu yolda ölmeye hazırız. Yaşasın vatan! Yaşasın Osmanlılar” (Kemal, 2004, s. 99).

3 Selim Deringil, “meşruiyet bunalımı” ya da “meşruiyet eksikliği”ni Jürgen Habermas’ın belirttiği şekliyle kullanmıştır. Buna göre meşruiyet bunalımında, “yönetmelik eylem alanları ile kültürel gelenek alanları arasındaki yapısal benzeşmezlik, bilinçli yönlendirme ile meşruiyet eksikliklerini telafi etme girişimlerine sistemli bir biçimde sınır oluşturur.” Jürgen Habermas, **Legitimation Crisis**, (Çev:Thomas McCarty), Polity Press, Cambridge, 1988, s. 71.

Kırım Savaşı'ndan sonra Gayrimüslimlerin askerlik hizmetine alınması söz konusu olduğunda "gaza", "şehadet" gibi İslami terminolojinin kullanılması sakıncalı hale gelmiştir. Müslümanlar ve Gayrimüslimleri motive etmek adına ortak aidiyet olarak "vatan" vurgusu ön plana çıkmıştır. Gayrimüslimlerin askere alınmasına ilişkin görüş bildirmiş olan Ahmed Cevdet Paşa, askeri motivasyon adına "vatan"ın kullanılmasına ilişkin şöyle bir şerhte bulunmuştur: "Mahlût bir taburun binbaşı lede'l-hâce askeri gayrete getirmek için ne diyecek? Vâkı'a Avrupa'da gayret-i dîniyye yerine gayret-i vataniyye kâ'im olmuş... Ammâ bizde 'vatan, denilürse askerin köylerindeki meydanlar hâtırlarına gelür" (Cevdet, 1980, s. 114). Dolayısıyla "vatan uğruna" kelamının "gayret dîniyye" kadar etkili olmayacağını belirtir.

II. Abdülhamid dönemine gelindiğinde mekan ve iktidar arasında yakın bir ilişki inşa edilmeye başlamıştır. Özellikle okullarda okutulan coğrafya kitaplarında vatan algısını, vatanseverliği ve mekânsal aidiyeti destekleyici unsurlar yer almaktadır.⁴ Bu dönemde Osmanlı topraklarının çözülmesi ile ülkenin coğrafi temsiline verilen önemin artması paralellik arz etmektedir. Bu anlamda Osmanlılık fikrinin toprak bütünlüğü söylemi ile sabitlenmesi imparatorluk mantığının dönüştüğüne dair bir işarettir.⁵ Artık toprak, hükümdarın mülkü olmaktan çıkarak "uğruna ölünecek" bir değer haline gelmeye başlamıştır.

II. Abdülhamid, Osmanlı İmparatorluğu coğrafyasını vatanlaştırma, dolayısıyla padişah ile tebaası arasındaki ilişkilere yeni bir meşruiyet biçimi verme ve Osmanlı uyruklarını, resmi ideoloji haline gelen İslam ile bir arada tutma ve harekete geçirme yönündeki girişimlerle Türkiye Cumhuriyeti'ni öncelemiştir.

Türk Tarih Tezi (TTT)

Tarih, özellikle Fransız devriminden sonra, milliyetçi hareketlerin de etkisi altında kalarak, ulusal kimlik oluşturulmasında ve bunun güçlendirilmesinde yoğun olarak kullanılmıştır. Bu açıdan bakıldığında Cumhuriyet sonrası Türkiye'de ulusal kimliğin yaratılmasına yönelik eğilimler, Osmanlı İmparatorluğuna karşıtlık temelinde biçimlenmiştir. Bu kimlik yaratılması sürecinde eski kimliğin inkârı söz konusudur. Örneğin Cumhuriyetin ilk dönem ideologlarından Celal Nuri, "Türk inkılabının en sahih tarifi" olarak "Türk milletinin Osmanlılıktan tecridini" gösterir. Bu tarifinden yola çıkarak, devletin Osmanlı geçmişiyle ve İslâm medeniyetiyle olan ilişkisi çoğunlukla inkâr edilir, hatta toplum bu bağlardan tamamen kopartılmaya çalışılır. (Beriş, 2006, s. 85- 86).

1930'larda Kemalizm'in tarihsel-coğrafi bir Türk kimliği inşa etme yönünde attığı en bilinçli

4 II. Abdülhamid iktidarının mekana yönelik artan ilgisini coğrafya ders kitapları üzerinden inceleyen bir çalışma için bkz. Özkan Akpınar, "Geographical Imagination in School Geography during the Late Ottoman Period: 1876-1908", Yüksek Lisans Tezi (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Atatürk Enstitüsü, 2010).

5 Bkz. a.e., s. 39-48.

ve dikkate değer adımlardan biri Türk Tarih Tezi (TTT) dir. Burada TTT’nin ana hatlarına, ilk kez ortaya atıldığı Birinci Türk Tarih Kongresi’nde sunulan metinler, özellikle Afet İnan’ın kongredeki sunumu üzerinden yer verilecektir. Dönemin tek parti iktidarının yarı-resmi gazetesi niteliğindeki Hakimiyet-i Milliye, 2-11 Temmuz tarihleri arasında gerçekleştirilen kongreye geniş yer vermiş ve Afet İnan’ın başta olmak üzere kongrede yapılan beyanatları neşretmiştir.

İnan’ın tezine göre Orta Asya’da neolitik dönemin başlangıcında ortaya çıkmış insan ırkı, Brakisefaller neolitik dönemde dünyanın farklı bölgelerine yayılarak medeniyet taşıyıcısı bir rol üstlenmişlerdir. Batı’ya doğru göçleriyle Avrupa ve Akdeniz havzasını yerleşik kılmışlardır. Böylece İnan, insanlığın ve medeniyetin ilk ortaya çıktığı yerin Orta Asya ve ilk medeni ırkın Orta Asya’da yerleşik olan Brakisefaller olduğunu belirttikten sonra Orta Asya’nın tek otokton halkının Türkler, dolayısıyla Brakisefal insan ırkının Türkler olduğunu söylemektedir. “Türkler bu beşikte [Orta Asya], en az milattan 9000 yıl evvel, kültür sahibi bir ırk olmuş bulunuyordu... Orta Asyalıların en doğru adı, Türktür. Türk camiasını teşkil etmiş olan kabilelerin, veya reislerinin, ve yahut, kabilelerin, zaman zaman, oturdukları yerlerin, isimlerini alarak, Orta Asiyadan birçok ırkların çıktığını farzetmek hakikatle taban tabana zıttır” (Hakimiyet-i Milliye, 1932, s. 4).

Türk ırkı, anayurtlarında, yüksek kültür mertebesine varırken, Avrupa halkı vahşi ve tamamen cahil bir hayat yaşıyordu; bu halk, içine giren diğer ırklarla melezleştikten sonra dahi Orta Asiya yaylarını tek gözlü insanlardan dolu bir karanlık dünya gibi tasavvur etti. Çünkü, bu geniş halk kütelerine karışan Türkler de, binlerce yıllar içinde ve birçok siyasi ve dini hadiselerle yavaş yavaş, kendi benliklerini ve anayurtlarını unuttular (Hakimiyet-i Milliye, 1932, s. 4).

Orta Asiyanın otokton halkı Türktür... orada, büyük Türk kitesinden başka ve ondan ayrı (İndo-Öropeen) namı altında bir ırk yaratmaya kalkışmak tabiata isyan olur... Kafasını ve vicdanını, en son terakki şuleleriyle güneşlendirmeye karar vermiş olan, bugünün Türk çocukları, biliyor ve bildirecektir ki, onlar, 400 çadırlı bir aşiretten değil, on binlerce yıllık, Ari, medeni, yüksek bir ırktan gelen, yüksek kabiliyetli bir millettir... [Ayrıca] kadim Etilerimiz, atalarımız, bugünkü yurdumuzun ilk ve otokton sakini ve sahibi olmuşlardır. Burasını, binlerce yıl evvel ana yurdun yerine, öz yurt yapmışlardır. Türklüğün merkezini Altaylardan Anadolu-Trakya’ya getirmişlerdir. Türkiye Cumhuriyetinin sarsılmaz temelleri bu öz yurdun çokmez kayalarındadır” (Hakimiyet-i Milliye, 1932, s. 4).

TTT’nin ana hatlarını teşkil eden İnan’ın kongredeki sunumunun iki amaca yönelik olduğu söylenebilir. İlki, medeni, dünyaya önder olan, köklü devletler kuran bir Türk imgesi yaratılarak Batı’daki “barbar Türk ırkı” imgesine bizzat Batılı bilim adamlarının bulgularından yola çıkılarak bilimsel temelleri olan bir karşı tez üretilmesidir. İkincisi, Etilerin kökenlerinin Türk olduğu vurgulanarak Türkiye Cumhuriyeti’nin üzerine kurulduğu Anadolu ve Trakya coğrafyasının kadim Türk toprağı olduğunun kanıtlanmasıdır. Böylece Cumhuriyet kuşaklarına, dünyayı, vatani ve Türklüğünü konumlandırabilecekleri biri dizi anahtar verilmiştir. Ayrıca

TTT'ye ilişkin incelemesinde yaptığı saptamalarda Etienne Copeaux, TTT ile İslamiyet öncesi Türk medeniyetinin tarih sahnesine çıkarıldığını; Türk tarihinin Batılı medeniyet dairesine yerleştirilerek Türklüğün Osmanlı ve İslam tarihinden ayrıştırıldığını; bugünkü Türk ulusunun Anadolu ve Mezopotamya medeniyetlerinin, Hititler ve Urartuların doğal mirasçısı olduğunun kanıtlanmaya çalışıldığını belirtir (Copeaux, 2006, s. 22).

Bu çalışmanın önceki bölümlerinde Kemalizm'in iki temel ilkesi; medeniyetçilik ve milliyetçilik olduğu, ancak bu iki ilkenin uzlaştırılmasının Kemalist seçkinler için oldukça zor bir mesele gerektirdiği belirtilmişti. İşte TTT, medeniyetçilik ve milliyetçilik gibi uzlaşması zor bu iki ilkeyi, biziatihi medeniyetin köklerini Türklüğe özgülemek suretiyle uzlaştırma çabasının bir ürünüdür. TTT, her ne kadar altı bilimsel bulgularla doldurulmaya çalışılan "safasatlar"dan ibaret olsa da Osmanlı-İslami geçmişin unutturulmasıyla kolektif kimlik ve aidiyette oluşan zaman-mekan boşluğunun yeni bir zaman-mekan tahayyülüyle doldurulması çabasıdır.

Vatan İçin Ölmek "Propatria Mori": Asker-Yurttaş Üretimi

Ernst Kantorowicz, "Pro Patria Mori" adlı makalesinde Antikite'den modern döneme vatan kavramının taşıdığı anlamın dönüşümü ve Ortaçağlardaki kullanımını inceler. Buna göre Yunan ve Roman Antikitesi'nde patria, kenti ifade etmektedir. Sadece barbarlar, bugünkü modern anlamına yakın şekilde *patriotai* olarak adlandırılmaktaydı. Yunanlılar ise *politai* yani özgür kentin vatandaşı olmaktan gurur duymaktaydılar. Stoacılar için *patria*, sakini oldukları evreni, kozmosu tanımlayan bir içeriğe sahipti. Ancak bu siyasal olmaktan öte dini ve felsefi bir anlamı ifade etmekteydi. Roma döneminde Roma İmparatorluğu, *patria* anlamı taşımamaktaydı. Romalı bir asker, *patria* için değil *res publica Romana* için canını feda etmekteydi (Kantorowicz, 1957, s. 474).

Ortaçağa gelindiğinde Hristiyan öğretisi, *patriayı* Cennet'e koşutlamıştır. Bu anlamda gerçek Hristiyan bu dünyanın değil, Tanrı katındaki öteki dünyanın vatandaşıdır. Böylece Batı feodalitesi içinde *patria*, Antikite'deki siyasal anlamını yitirir. *Patria*, kişinin doğduğu, yaşadığı köy ya da şehri ifade eder hale gelir (Kantorowicz, 1957, s. 476).

Patria nın modern dönemdeki anlamına dönüşümünün izleri, 13. yüzyıla dek uzanmaktadır. Bu dönemde *patria* ya yüklenen duygusal anlamlar yeniden ortaya çıkmaya başlamıştır. Hristiyan öğretisinin aksine *patria*, yeryüzüne inmiştir. *Patria* nın yeniden siyasal bir anlam ifade etmeye başlamasının göstergesi, artık vergilerin lord ya da süzeran adına değil, biziatihi krallığın egemen olduğu toprak için toplanıyor oluşudur (Kantorowicz, 1957, s. 477).

Daha önce bahsedilen "kralın iki bedeni" kurgusunda Kilise'yi tanımlayan mistik bedenin sekülerleşmesi sonucu siyasal olanla ilişkilenebilir, siyasal beden yani vatan için ölmeyi dinsel bir eylem haline getirir. Nitekim "vatan kutsaldır" ya da "aziz vatan" dendiğinde bu dinselliğe göndermede bulunulur. Özellikle 19. yüzyılda ordu formasyonlarının ve askerlik

mesleğinin dönüşümü sonucu ortaya çıkan yurttaş ordularında vatan için “hayatını defa etmek” kutsal bir anlam taşır. Daha öncesinde askerlik mesleği, soylular tarafından yürütülmekte ve onların ölümüne böylesi kolektif bir anlam biçilmemekteydi.

Bundan sonra vatani için ölmeye hazır bedenler üretmek, iktidarın bedenler üzerinde uyguladığı siyasetin en önemli unsurlarından birini teşkil etmeye başlamıştır. Bunu zorunlu askerlik, eğitim, talim ve terbiye ile yapar. Zorunlu askerlik, iki aşamalı bir kurban etme sürecidir. İlk olarak birey sivilliğin ve bireysel özgürlüğünü, üniforma giyerek feda eder. İkinci olarak hayatını vatani uğruna feda etmek için ant içer. Bu çifte dışlanmışlık ile asker-yurttaş Giorgio Agamben’in deyimiyle bir “Homo sacer”dir (Agamben, 2013, s. 56). Bu bağlamda zorunlu askerlik, biyo-siyasetin en önemli düzeneklerinden biridir. Türkiye’de de eğitim kurumlarının ritüel ve sembollerle askerileştirilmesi, müfredat içeriğinde askerlik ve vatan sevgisinin yoğunluğu, asker-yurttaş üretme işine örnek teşkil etmektedir.

Cumhuriyet döneminde Türklerin beden sağlığı ve terbiyesi meselesi, iktidarın önemli gündemlerinden birini oluşturmuştur. Beden terbiyesi ve spor tamamen milli müdafa amaçlı uygulanmıştır. Foucault’un biyopolitika anlayışından hareket edersek modern iktidar bedeni sürekli denetim altında tutmakta, onu disiplin etmekte ve onu istediği gibi biçimlendirme arayışındadır. Bunun temel amacı ise üretken bir beden yaratmak, zira beden sadece ürettiği ve uysal olduğu zaman faydalıdır.

Osmanlı-Türkiye’de beden terbiyesi ve sporun tamamen askeri eğitimin çekim alanına girmesi meşruiyet döneminde olmuştur. Bundan sonrası Cumhuriyet’e kadar benden terbiyesi militarist bağlamda uygulanacaktır. Beden terbiyesinin ve sporu militarize etmek anlayışı aslında “topyekun savaş” kavramının ortaya çıkması sonrasında benimsemiştir. Osmanlı-Türkiye yöneticileri bu anlayıştan açık bir şekilde etkilenmiştir. Bu dönemde Osmanlı ordusunu modernize ve sistematize etmek için gelen Alman Von der Goltz olmuştur. Goltz savaşa topyekun hazırlık fikrinin en ateşlin destekçilerindendir. Ona göre bir savaşın kazanabilmesi için artık milletin bütün iktisadi, siyasi kaynaklarının, moral ve manevi bütün kapasitenin ülke savunmasına yönlendirilmesi gerekiyordu (Akın, 2014, s. 140).

Cumhuriyet seçkinlerine göre modern dönemde vatanının müdafaası “ölme ve öldürme mantığının” gençlere önceden verilmesiyle mümkün olabilecekti (Akın, 2014, s. 142). Bu anlayış içerisinde Cumhuriyetin ilk dönemlerinde bütün eğitim seviyelerinde askeri dersler verilmektedir. Anacak 1930’larda rejimin otoriterleşmesiyle beraber ülke çapında gençlik teşkilatları kurma tartışmaları giderek yoğunlaşmıştır. Örneğin 1930 Türk Ocakları’nın başkanı Hamdullah Suphi bir konuşma sırasında Bolşevik ve faşistlerin gençlik teşkilatlarının örgütlenme prensiplerini büyük bir övgü ile anlatmıştır ve bunlar gibi teşkilatların Türkiye’de de kurulması gerektiğini belirtmiştir (Akın, 2014, s. 147). Yiğit Akın, Kemalist yöneticilerin faşistleri gençleri organize etme yolunda izlenmesi gereken bir örnek olarak düşündükleri belirtmektedir (Akın, 2014, s. 148). Bu anlayışın Cumhuriyetin ilk döneminde iktidarın söz-

cüsü olan Hakimiyet-i Milliye’de görülmesi mümkündür. Söz konusu gazetede 1930’ların başında İtalya’nın faşist teşkilatından sürekli haber vermektedir. Özellikle faşistlerin gençlerini nasıl yetiştirdikleri ile ilgili haberler verir. Örneğin 14 Temmuz 1931 yılında gazete “İtalya Faşist Gençliği Nasıl Yetiştiriyor” başlığı altında yayınlanmıştır.

“Doğrusu şu ki, bugün İtalyan gençliğine yepyeni bir hars veriliyor büsbütün, yeni bir içtimai yaşama tarzı öğretiliyor, bambaşka ve taptaze, bir medeniyet tarzı telkin ediliyor ve gençlik, bu yenilikleri kendi ruhuna temsil ediyor. Ta çocuk yaşından başlatarak derece derece gayretlerle ve nihayetsiz bir ıytına ile yeni bir halk yaratıyor” (Hakimiyet-i Milliye, 1931, s. 4).

Sonuç olarak Kemalist seçkincilerin beden terbiyesi ve spora önem vermesinin nedeni vatani koruyacak ve onun için ölecek bir birey yetiştirmektir. Burada beden terbiyesi ve spor, asker anlayışına sahip vatandaşlar yaratmak içindir. Mustafa Kemal Türkiye İdman Cemiyeti İttifakı’nın Üçüncü Kongresi’nde yaptığı konuşmada bütün milleti spormen hale getirmenin milli savunma açısından son derece önemli olduğunu belirtmiştir. TİCİ’nin dördüncü kongresinde ise CHP’nin gençlik organizasyonundan sorumlu olan Rahmi Apak’a göre Türk sporu milli bir görev ile yüküldür. Bu vazife Türk ordusunu çevik, kahraman, itaatkar ve dayanıklı atletlerle doldurma görevidir (Akin, 2014, s. 152- 153).

Medeni Yurttaşlar İçin Medeni Sosyalleşme Mekanları

Cumhuriyet’in imar faaliyetlerinde laik yapıların öne çıkması, mekanın İslami sembollerinden arındırılarak laikleştirilmesinin Kemalist medeniyet projesi için önemini göstermektedir. Mekanın laikleştirilmesi hem Kemalist Cumhuriyet’in çağdaşlığını görünür kılmak hem de bundan daha önemli olarak arzu edilen Batılı-seküler habitusa sahip yurttaşların yaratılması açısından işlevseldir. Cumhuriyet, devlet, hukuk, eğitim sisteminde yapılan reformlarla İslami Osmanlı geçmişinden kopuşu sağlamıştı. Mekan ise bu kopuşun bir başka ve çok önemli bir boyutunu yansıtmaktaydı. Özellikle Ankara’nın başkent ilan edilmesi bu yönde atılan radikal bir adımdı. Kemalist seçkinler, mekanın örgütlenmesinin benlik oluşumundaki özellikle arzuladıkları seküler bireyin inşasındaki rolünün farkındaydılar. İslami kural, teamül, yapı ve sembollerden arındırılmış kamusal alan olarak mekan, medenileşme projesinin yaşam biçimlerini, davranış kalıplarını, adabı muaşeretini, gündelik hayat pratiklerini, kişilik oluşumlarını, cinslerarası ilişkileri dönüştürme amacıyla koşutluk içerisindeydi. Bunlar arasından kadının toplumsal ve hukuki statüsü, kamusal görünürlüğü, erkeklerle ilişkileri en dikkat çeken boyuttu. Cumhuriyet, kadının kamusal görünürlüğü üzerindeki kısıtlayıcı İslami kural ve teamülleri kaldırmayı, kamusal alanı kadına açmayı medenileşme projesinin önemli bir göstereni şeklinde değerlendirmekteydi. Bu çerçevede kamusal mekanlar, cinslerarası ilişkiler üzerindeki kısıtları kaldırıcı şekilde yeniden örgütlendi. Kadın ve erkeklerin birlikteliğine dayalı kentsel mekanlar olarak parkların, meydanların, cadde ve bulvarların, tiyatro ve sinemaların, opera binalarının, plajların inşasının yanı sıra karma eğitimin kabulü, bu yönde atılan bilinçli adımlardı.

Bunun yanı sıra Cumhuriyet, aile içi ilişkileri düzenleyici mekânsal bir örgütlenmeyi de hayata geçirdi. Yeni yaşam tarzına, çekirdek aile yapısına uygun konut ve ev içi mekanın inşası, kübik mimaride yansımaları buldu (Bozdoğan, 2001, s. 193- 239). İki katlı, ahşap, cumbalı etrafı yüksek duvarlarla çevrili dışarıdan yalıtılmış, iç mahremiyetini korumaya odaklı haremlik ve selamlık bölümlerinden oluşan Osmanlı evinin yerini çekirdek ailelere uygun basit, sade, kübik dairelerden oluşan çok katlı betonarme modern apartmanlar almaya başladı.⁶

13 Ekim 1923’te Ankara’nın başkent ilan edilmesinin ardından kentin yeni Cumhuriyet’in ideallerine uygun bir başkent olabilmesi için planlama çalışmalarına girilmiştir. Bu çerçevede Ankara’nın ilk kapsamlı imar planını 1924 yılında Alman kökenli mimar Carl Christoph Lörcher hazırlamıştır. Ancak kent nüfustaki artışa paralel yeni yerleşim yerleri, dolayısıyla yeni bir imar planına ihtiyaç duyulması sonucu 1927’de Ankara Belediyesi yeni bir imar planı için yarışma açmıştır. Bir başka Alman mimar olan Hermann Jansen’in tasarımı, yarışmayı kazanmıştır. Plan, genel bir bölgeleme yapmakta; araç veya yaya dolaşımını ana bir kent omurgası ile belirlemekte; kentin esas gelişme yönünü güneye doğru gösterirken, eski şehir çevresinde üç yönde de yeni yapılaşma önermekte; İstasyon bölgesini ise kent merkezi olarak gelişime açmaktadır. Jansen Planı, 23 Temmuz 1932 yılında Ankara imar planı olarak kabul edilmiştir. Bu tarihe kadar sıklıkla Ankara’ya gelen Jansen, “planın araziye tatbiki işini tetkik etmiştir (Hakimiyet-i Milliye, 1932, s. 5).

Cumhuriyetin ilk yıllarında Ankara Palas, yeni rejimin seçkinlerinin Batılılaşmış seküler yaşam tarzının sergilendiği başlıca sosyal mekandı. Her yıl 29 Ekim’de Cumhuriyet’in kuruluşunu kutlamak için verilen Cumhuriyet Resepsiyonları ve Yılbaşı Baloları gibi özel toplantılara ev sahipliği yapmaktaydı. Atatürk’ün ev sahipliğinde gerçekleşen bu özel toplantılarda Cumhuriyet’in önde gelen seçkinleri bir araya gelir ve Türk ulusuna dair tahayyül edilen “medeni” kültür ve yaşam biçiminin örneklerini sergilerlerdi. (Göle, 2014, s. 87- 88). Zira Ankara Palas’ta verilen resepsiyon ve baloların giyimi ve davranışıyla ana figürü, diğerleri açısından örnek şahsiyeti bizatihi Atatürk’tü. Bu özel toplantıların katılımcıları erkek ve kadınlar, giyimlerini özel önem verirlerdi. Erkekler, smokin ve başlarında silindir şapka; kadınlar ise zarif gece elbiseleriyle boy gösterirlerdi. Caz orkestrasının eşliğinde kadın ve erkekler vals icra ederken, “Çok Yaşa Gazi Paşa Barı”nda içkiler yudumlanırdı. (Hür, 2010, s. 7). Bu balolar, Batı tarzı kadın-erkek ilişkilerinin, giyim-kuşam, eğlence ve adabı muaşeretin sergilenmesine ve böylece topluma medenileşme projesi çerçevesinde bir örnek oluşturmaya öneyak teşkil etmekteydi. Balolarda, fraklı ve rügan ayakkabılı erkekler ile tayyör ve fırfır etekli kadınlar, ortak bir mekânı paylaşmakta, arkadaşlık etmekte ve vals yapmaktaydı. Ayrıca devrimin önderi Mustafa Kemal tarafından düzenlenen bu balolara, eşleriyle katılmak, uygun kıyafet ve adabı muaşeretini benimsemek, dönemin önde gelen bürokratlarının “medeni” olduklarını

6 Bu farklılaşmayı Peyami Safa’nın Fatih-Harbiye romanında görmek mümkündür.

göstermeleri için bir fırsattı.⁷ Mustafa Kemal kadınla erkeğin bir aradalığını bizzat kendisi teşvik etmiştir. Cumhuriyet'in yıldönümlerinden birinde verilen bir baloda, kadınların bir türlü dans etmeye kalkmadığını görünce, kibarca dans etmelerini emretmişti. "Şimdi emre diyorum: Hemen salona dağılın! İleri! Marş! Dans edin".

Kemalist seçkinlerin medenileşme politikalarını, özellikle kadın söz konusu olduğunda Hakimiyet-in Milliye gazetesinin "Kadınların eteklik Yerine Pantolon Geymesi Doğru Değil midir?" verdiği haberi belki de en iyi şekilde göstermektedir:

Türk akılselimi birçok yerlerde kendini göstermiştir. Kadınlarımız şalvar yeyiyor. Bugün Avrupa kadını kabul ediyor ki kadının pantolon giymesi eteklik yeymesinden çok daha doğru bir hikaye şeyler: Ayağında eteklik olan bir kadın hareketlerinde tam bir serbestliğe malik olamıyor. Halbuki pantolon bu serbestliği ve rahatlığı temin ediyor (Hakemiyet-i Milliye, 1931, s. 4).

Cumhuriyet'in mekanı laikleştirme yönündeki girişimleri, başkent ilan edilen Ankara'nın mekânsal üretimiyle sınırlı kalmadı. Osmanlı döneminde İslami karakterini fazlasıyla kazanmış kentlerde de mekanın laikleştirilmesi yönünde üretimine girildi. Tipik bir Osmanlı kenti, pazaryeri, alışveriş dükkanları, hanlar tarafından kuşatılmış kentin ana caminin sembol haline geldiği meydan etrafında kümeleşmişti. Kentin etrafında kümелendiği cami sayesinde İslam, cemaat bilinci ve kamu yaşamı üzerinde örgütleyici bir güce sahip olmaktaydı. Buna karşın Cumhuriyet seçkinleri Ankara'da uyguladıkları mekan üretimini diğer kentler için de model haline getirdiler. Her bir kent için caminin odağında yer aldığı merkezi yerinden edecek kent merkezleri için yeni alanlar belirlendi. Nasıl ki Ankara Zafer Anıtı, kent merkezinin sembolü haline gelmişti, diğer kentler için de kent merkezlerinin sembolü haline gelecek Atatürk heykel ve abidelerinin etrafında Cumhuriyet adı verilen meydanlar oluşturuldu. Yine Ankara'ya benzer şekilde bu meydanların etrafında yeni hükümet ve belediye binaları, polis merkezleri, tren ulaşan kentlere gar binaları ve laik devletin gücünü temsil eden diğer resmi binalar inşa edildi (Çınar, 2005, 110).

Kemalist anlayışın yeni mimari ve mekan politikalarına gazeteler de sıkça yer vermişlerdir. Hakimiyet-i Milliye gazetesi Türkiye genelinde ve özellikle Ankara'da modern mimari tarzda yapılan binaları medeniyet projeleri olarak göstermektedir. Örneğin 23 Temmuz tarihinde gazete şu manşeti atmıştı, "Yeşil Ankara Bir de Havuz İstiyor" (Hakimiyet-i Milliye, 1931, s. 5). Bu haberde Ankara'da inşa edilen yeni parktan söz ediliyor, ancak bu park ile beraber bir havuz da inşa edilmesi gerektiği belirtiliyordu. "Ankara'nın mühim bir ihtiyacını nazarı dik-

7 Şevket Süreyya Aydemir, Ankara'da ilk balonun 1925'te Türk Ocağı'nda tertip edildiğini belirtir. Ancak bu balo, "herkesin sus pus sıralanıp oturduğu sessiz, hareketsiz, hatta kadınsız sanki bir mevlit toplantısı"dır. Aydemir'e göre Orman Çiftliği'nin istasyon binasının tamamlanmasının ardından Mustafa Kemal'in burada düzenlediği balo, çok daha hoş sahneler göstermiştir. Şevket Süreyya Aydemir, **Tek Adam Cilt III: Mustafa Kemal 1922-1938**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 246.

kate alan Büyük Gazi”, Atatürk Orman Çiftliği’ndeki Karadeniz havuzunun yüzme havuzuna çevrilmesi için izin vermiştir (Hakimiyet-i Milliye, 1932, s. 6). Bunun neticesinde halka açılan “Karadeniz Yüzme Havuzu”, Ankaralıların “neşeli ve sıhhatli bir gün” geçirmelerine vesile olmuştur (Hakimiyet-i Milliye, 1932, s. 5). Havuz, erkekler ve kadınlar için yeni bir sosyalleşme mekanı haline gelmiştir. Bunun dışında 5 Kasım’da gazete “Ankara’da İymar ve İnşa Faaliyetinden Nümenler” başlığı altında haberde “Ankara’da yeni ve modern mimari, inşaat gittikçe hakim olmaktadır. Yeni binalar en son şehir miyमारlığı esaslarına muvafık olarak yapılmaktadır” yazmaktadır (Hakimiyet-i Milliye, 1931, s. 1).

Cumhuriyet’in mekan üretimi yönündeki politikalarından uzun yıllar Osmanlı İmparatorluğu’na başkentlik yapmış, İslami ve Osmanlı geçmişi hala görünür olan İstanbul da azade değildi. Ancak İslam ve Osmanlı’nın izleri, İstanbul’un her sokak, cadde, meydanına kısacası her köşesine damgasını vurmuştu. İslam’ın anıtsal yapıları olarak Osmanlı Sultanları tarafından yaptırılmış Selatin Camileri, *ancien regime*’nin iktidar gücünü simgeleyen muhteşem saray ve köşkler kentin her noktasından görülebiliyordu. Bu nedenle Ankara’dakine benzer şekilde mekanın laikleştirilmesi, Cumhuriyet seçkinleri açısından zor bir mesai gerektirmiştir. Cumhuriyet seçkinleri, Osmanlı-İslami hakimiyetinin sembolleştiği, günümüzde Fatih ilçesine bağlı Sultanahmet ve Eminönü semtlerini kapsayan ve tarihi yarımada/surici olarak adlandırılan bölgeden başka bir yeri yeni kent merkezi olarak belirlemek zorundaydı. Yeni kent merkezi olacak yer, Osmanlı döneminde Gayrimüslimlerin yoğun olarak yerleşik olduğu, yabancı konsoloslukların yer aldığı, Beyoğlu sırtlarında Taksim’di. Bugünkü İstiklal Caddesi’nin kuzey çıkışında yer alan bu tepe, Osmanlı döneminde yüksek konumu nedeniyle çevre semtlere su dağıtacak bir depo olarak kullanılmaktaydı. Ayrıca bu tepenin çevresine I. Abdülhamid döneminde Halil Paşa Topçu Kışlası, Abdülmecid döneminde Taşkışla ve Abdülaziz döneminde Gümüşsuyu Kışlası yapılmıştı. Tepe önemli ölçüde yerleşimden yoksundu. Sadece etrafı, Pangaltı Ermeni Mezarlığı ve Ayaspaşa Mezarlığı ile çevriliydi. Kısacası yakınındaki Beyoğlu ve bizatihi Taksim tepesi, önemli ölçüde Osmanlı-İslami tesirinden uzak, nötr bir bölge olarak Cumhuriyet’in İstanbul için planladığı yeni kent merkezine uygundu. Ayrıca eski kent merkezi Sultanahmet’ten yeterince uzak, Selatin Camilerinin ise görünür olmadığı “stratejik” bir tepeydi. Burada 1928’de etrafında geniş bir meydan tarafından kuşatılmış Cumhuriyet Anıtı inşa edildi. Ayrıca 1940’larda Topçu Kışlası yıkılarak yerini Gezi Parkı aldı. Yine bu dönemde Atatürk Kültür Merkezi’nin inşasına başlandı.⁸

Taksim meydanı ve etrafındaki sair yapılar, Cumhuriyet’in laik mekan üretimi stratejini en iyi şekilde gözler önüne sermektedir. Taksim Meydanı da yukarıda bahsedilen Ankara Palas örneğinde olduğu gibi Cumhuriyet’in seküler ulus imajının ve yaşam biçiminin sergilendiği önemli bir sosyal mekandır.

8 1946’da inşasına başlanan yapı, ancak 23 yılda tamamlanabilmiş ve 1969’da İstanbul Kültür Sarayı adıyla hizmete açılmıştır.

Mahalle *Ethos* una Karşı Okul Muhiti

Mardin, Cumhuriyet'in laikleştirici reformlarının odağında kişiyi, İslami cemaatin baskısından kurtarmak olduğunu söyler. Bunu anlamak için ise Osmanlı'nın en küçük idari birimi mahalleye odaklanır. Ona göre "bir dereceye kadar keyfi olarak çizilen sınırlarıyla birlikte, mahalle, idari bir birimden daha fazla bir şeydir; o, külhanbeylerinin ve sadık köpeklerinin koruduğu sınırlarıyla kesif bir *gemeinschaft*'tir ve sıradan Osmanlı vatandaşının normal ömrünün çoğunu içinde biçimlendirdiği bir çevredir. İlk eğitimin verildiği, doğumların kutlandığı, evliliklerin düzenlendiği, ölümler için cenaze merasimlerinin yapıldığı yer burasıdır. Burası, camilerin istenilen şeyi duymaları için mahallenin bütün sakinlerini harekete geçiren bir kurum gibi işlediği bir mekandır" (Mardin, 1991, s. 72). "Mahallede kendi kendine kurulmuş, geleneğe dayanan sıkı bir düzen hüküm sürer. İmam, mahallenin sözü en çok geçen büyüğüdür. Her şey ondan sorulur. Camide beş vakit namazı kıldırır, ölümleri yıkayan, 'mazbata'lara birinci mührü basan, mahallenin resmî ve özel bütün işlerine karışan, baskınlarda kafilenin önüne düşen hep imamdır" (Mardin, 1991a, s. 41). Mardin'e göre Cumhuriyet, cemaat ahlak ve denetiminin kişi üzerinde belirleyici olduğu mahallenin *ethos*'u karşısına "okul muhiti"ni koymuştur. Okul, öğrenim çağına gelen çocuklar için mahalle mekanına karşıt bir sosyalleşmeyi ifade etmektedir.

Okul, mahalleden farklı olarak rasyonel akılcılığın örgütlediği bir denetim ve disiplin mekanizmasına sahipti. Bu yönüyle kişinin ailesi ya da mahalli cemaatine sadakatının ötesinde vatandaş olarak daha evrensel bir *mercie*, ulusa sadakatının gelişim merkeziydi. Cumhuriyet seçkinleri, bireylerin sosyalizasyonu, yeni toplum projesine eklemlemeleri ve bu projeyi tanımlayan norm ve değerlerin yeni kuşaklarca içselleştirilmesi açısından okula merkezi bir önem atfetmekteydiler.

Bu doğrultuda Füsun Üstel, "makbul" yurttaş profilinin iki ana eksen üzerinde inşa edilmek istendiğini söyler:

Bir yandan 'medenilik', diğer yandan yurtseverlik... Medeni ve yurtsever yurttaşın davranışlarının arka planına egemen olan ise, cumhuriyetçi ve laik bir ahlak anlayışıdır. Bu ahlak anlayışı yurttaşın yalnızca kamusal değil ama aynı zamanda özel alanını da düzenleyen ve denetleyen bir sistematik sunar (Üstel, 2014, s. 175).

Bu bağlamda mahalleye karşı okul, Cumhuriyet'in mekânsal stratejilerinden biridir. Okul, Cumhuriyet'in arzuladığı seküler habitusun üretileceği ve yurttaşlarca temellük edileceği laikleşmiş mikro bir sosyal mekan olarak kurgulanmıştır. Okulda, kişilerarası ilişki, bağımlılık ve ağların dini kural, teamül, sembol ve ritüellerden etkilenmemesi için özel çaba sarf edilmiştir. Karma eğitim, Atatürk heykel, büst ve portrelerinin merkezi önemi, din eğitiminin olmaması, dini ritüellerin tanınmaması, başörtüsü yasağı gibi uygulamalar, okulun hem fiziksel hem de sosyal mekan olarak laikleşmiş olduğunun temel göstergeleridir.

Sonuç

Foucault, iktidar- bilgi ilişkilerini sorunsallaştırarak modern öznenin kurulumunu araştırmalarının merkezine yerleştirmişti. *Deliliğin Tarihi ve Hapishanenin Doğuşu*’nda da modern Batı toplumlarında modern öznellik biçimleri delilik/akıllılığın ve suçluluğun nasıl kurulduğunu göstermişti. Foucault’un merkezi tezi, günümüzde son derece doğallaştırılmış olan delilik ve suçluluğun söylemsel rejimler olduğu yönündeydi. Bu söylemsel rejimlerin bedenler üzerinde etkili olabilmesi için iktidar, söylemin gömülü olduğu mekanlar inşa etmiştir. Böylece öznellik, mekânsal olarak inşa olunur. Burada özneliliğin şekillenmesinde mekana pasif bir rol atfeden yaklaşımdan uzaklaşmaktadır. Foucault’tan etkilenen post-yapısalcı beşeri coğrafya disiplininin Nigel Thrift, artık mekanın *practico-inner* şekilde eylemin deposu olarak anlaşılmdan çıkarak sosyal olarak inşa olunan bir dizi çokkathlıklar (manifolds) şeklinde anlaşılması gerekliliğine işaret eder (Crang, Thrift, 2000, s. 2). Çünkü her zaman bağlamsal bir nitelik arz eden bilgi, mekanda konumlanmıştır.

Buradan hareketle özneliliğin şekillenmesinde mekanın aktif rolü, bu çalışmada Türkiye’de ulus inşa sürecinde mekan ve bedene yönelik politikalarla incelenmiştir. Her ne kadar milliyetçilik kuramlarında ulus inşasına ilişkin olarak mekana fazla değinilmese de ya da zama-na mekan karşısında öncelik tanınarak mekan genellikle pasif olarak ele alınsa da Smith’in “etnik-mekan” yaklaşımı, bu konuda bir açılım sağlamıştır. Ancak beşeri coğrafya çalışmaları ulus inşa süreçlerine daha fazla eğildikçe, bu husus üzerine yeni gelişmeler yaşanacaktır.⁹

Bu çalışma esas olarak gerçeğin söylem tarafından ne şekilde inşa edildiğini göstermeye çalışmıştır. Bu doğrultuda bir sınır çekme meselesi olarak Türk kimliğinin bedende ve mekanda nasıl keyfi bir şekilde kurulduğu hususu aydınlatılmıştır. Türklüğün inşasındaki bu keyfiyet, bilhassa ona hasredilmeye çalışılan medeni niteliklerde açığa çıkmaktadır. Bu çalışmanın müellifleri, sosyal gerçeklikteki tüm öznellikleri yok saydığından tahayyül düzeyinde kapsayıcı, gerçekte ise son derece dışlayıcı kurgulanan Türk kimliğinin günümüzde neden olduğu sorunların aşılmasının ulus inşa sürecindeki keyfiyetin açığa çıkarılmasıyla mümkün olabileceği inancını paylaşmaktadırlar. Umarız ki bu çalışma, ötekinin de farkına varılmasına yardımcı olacaktır.

9 Bu konuda örnek bir çalışma için bkz. Oren Yiftachel, “Territory as the Kernel of the Nation: Space, Time and Nationalism in Israel/Palestine”, *Geopolitics*, Cilt: 7, Sayı: 2, 2002, s. 215-248.

Türkiye’de Doksanlar ve Politik Şiddetin Sürekliliği

Yasin Küçükaya *

Öz: Kuramsal tartışmalar, neyin şiddet olduğuna ve şiddetin etik veya siyasi meşruluk ekseninde nasıl kavranması gerektiğine ilişkin ortaya net bir şey koyamamışlarsa da kanaatimce devlet ve şiddet arasında karşılıklı bir zorunluluk ilişkisi vardır. Bu bağlamda birçok modern ulus-devlet gibi Türkiye Cumhuriyeti tarihini de “şiddet” üzerinden okumak mümkündür. Zira modern devletlerin kurulma süreçlerinde olduğu gibi tahkim edilme süreçlerinde de şiddet, merkezi bir konumda yer almıştır. Bu noktada özellikle Türkiye’de, devletin politik şiddet mekanizmalarını devreye sokma biçimleri açısından 90’lar özel bir yer tutar. Çünkü bu dönem, devlet şiddetinin en ciddi boyutlarda yaşandığı bir aralığa tekabül eder. Devlet şiddetinin sürekliliğini ele almamızla ilişkili olarak birçok örnekleme rastlayacağımız bu dönem üzerinden hareketle, ulus-devlet formuna sıkıştırılmış Türkiye Cumhuriyeti’nin şiddet üzerinden -şiddete ilişkin kuramsal verilerden de faydalanarak- bir kritiği yapılacak olup şiddet ile devlet arasındaki zorunluluk ilişkisi ele alınacaktır. Öte yandan bugün Kürt illeri özelinde 90’ları mümkün kılan siyasal ve toplumsal koşulların, kısmi dönüşümler geçirse de öz itibarıyla sürmekte olduğu savunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Şiddet, Politik Şiddet, 90’lar, Devlet Şiddeti, Kürtler

Giriş Yerine

Son yıllarda, Kürt meselesi özelinde “geçmiş ile yüzleşme” olgusu, toplumsal anlamda hafızaların tazelenebilmesi imkânını yaratarak hiç olmadığı kadar gündemleştirilmiş, bugüne dek bahsi dahi açılmayan birçok “hakikat” gün yüzüne çıkarılmıştır. Özellikle “çözüm/barış süreci” ile birlikte geçmişe dönük izlekler, medya ve kamusal alanda oldukça yaygınlaştırılmıştır. Devlet şiddeti ve onun kullanımından doğan mağduriyetlerin ön plana çıktığı ve “hesaplaşma” dürtüsünün koşullandığı geriye doğru bir okuma biçimi şeklinde ortaya çıkan süreçlerden geçilmiştir. Bu noktada şüphesiz en çok atıfta bulunulan dönem “90’lar” olmuştur. Çünkü 90’lar, Kürt illerinde Türkiye siyasi tarihinin “istisnai” ve “nevi şahsına münhasır” bir dönemi olarak devlet şiddetinin gözaltında kaybetmelere, faili meçhul cinayetlere, köy boşaltmalarına-yakmalarına, zorla koruculaştırmaya, zorla göç ettirmeye, yargısız infazlara kadar vardığı “olağanüstü” pratiklerle kayda geçmiştir. Bu yönüyle Türkiye

* Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, Yüksek Lisans Programı, kucukayayasin@gmail.com

siyasi tarihi açısından 90'lı yıllar, devlet şiddetinin en ciddi boyutlarda yaşandığı bir aralığa tekabül eder.

Theodor Adorno (1999), "Geçmişin İşlenmesi Ne Demektir?" isimli makalesinde Almanya'nın nasyonal sosyalizmle ne derece yüzleşebildiğini sorunsallaştırırken nasyonal sosyalizmin hala yaşamakta olduğunu; çünkü savaştan ve soykırımdan onlarca yıl sonra, geçmişte yaşanan elim hadiseleri mümkün kılan toplumsal ve siyasal koşulların yerli yerinde durduğunu belirtir (s. 122). Bu anlamda Adorno (1999), geçmişin, ancak geçmiş olanın nedenleri ortadan kaldırıldığına işlenebileceğini ifade eder (s. 122).

Bu çalışma, geçmişin belirli bir dönemini; Türkiye siyasi tarihinin kırılma noktalarından biri olan 90'ları ve o döneme ilişkin politik şiddeti konu almaktadır. Bu yönüyle çalışmam, geçmişin "işleneceği" değil "izlenebileceği" bir çalışma olma iddiası taşımaktadır. Bu döneme ilişkin olarak Kürt illerinde kendisini gösteren devlet şiddetinin politik veçhesi üzerinde durup şiddetin modern kuramcılar nezdinde nasıl ve hangi yaklaşımlar yoluyla incelendiğine değineceğiz. Amacım 90'larda yaşanan insan hakları ihlallerini nicel bilançolar yoluyla ortaya koymak olmayıp devlet şiddetinin "hukuk" yoluyla meşrulaştırıldığını ifade etmek olacaktır. Keza şiddetin diyalektik bir yönü olduğu savunulan bu çalışmada, devlet şiddetine karşılık kendisini gösteren Kürt muhalefetinin devlet söyleminde kendisinden başka bir şey olarak kodlanıp çözümlemek yerine, ortadan kaldırma üzerine inşa edilen şiddet pratiklerinden söz edeceğiz. Bu anlamda şiddetin doğrudan yahut dolaylı, resmî ve gayriresmî aktörlerini ele alacağız. Son olarak, ulus devlet bürokrasisinin ve mekanizmalarının, hâlihazırda Türkiye'de kısmi dönüşümler geçirse de yerli yerinde durduğunu ve dolayısıyla devlet şiddetinin bu yönüyle bir süreklilik arz ettiği vurgulanacaktır.

1. Doksanlara Gelirken: Dünya, Türkiye ve Kürtler

1990'lar, Türkiye'nin yanı sıra dünyada da önemli ekonomik ve siyasal dönüşümlerin yaşandığı bir döneme denk gelir. Sovyetler Birliği'nin dağılması ve Berlin Duvarı'nın yıkılmasıyla Almanya'nın birleşmesi, Soğuk Savaş'ın sonunun geldiğinin işaretleriydi. Bu gelişmeyle de liberal Batı demokrasileri ve kapitalizm nihai zaferini ilan ediyordu. Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla birlikte "sınıf" temelli teorik çalışmalar, yerini sosyo-politik dönüşümlerin ve aktörlerin dikkate alındığı "kimlik" temelli savlara bıraktı. Bu dönem, artık modernitenin sonu, post-modern çağın başlangıcı olarak kabul edilecekti. Bundan böyle toplumsal ve siyasal meseleler, sınıf-dışı kimliklerin esas olduğu "yeni toplumsal hareketler" başlığı üzerinden okunacaktı.

Bu dönemin bir diğer önemli özelliği, ulus-devletin ve hayali bir homojenlik kurgusuna dayalı ulus anlayışının da sorgulanmaya başlaması oldu. Bir yandan küreselleşme ve uluslararası göç süreçlerinin yarattığı sınır-aşırı ilişkiler ve devlet-aşırı alanlar, diğer yandan yerel kimliklerin kazandığı görünürlük, yalnızca ulusal kimliklerin heterojenliğini tartışmaya

açmakla kalmadı, vatandaşlık tanımlarını da dönüşüme zorladı. Bununla birlikte bir siyasi ve ekonomik ortaklık projesi olarak kurulan Avrupa Birliği ve giderek büyüyen çok uluslu şirketler, ulus-devlet “erozyona” mı uğruyor sorusunu sordurttuysa da ulus-devlet sınırları, dünyanın bazı yerlerinde kimileri için kalkarken başkaları için tam tersine yükselmeye devam etti (B. Fırat, 2014).

1990’lar Türkiye’de de dünyayla paralel biçimde ve 1980 askerî darbesinin yol açtığı yolda, neo-liberal politikaların siyasetten ekonomiye, gündelik hayattan popüler kültüre bütün bir toplumsallığı yeniden şekillendirdiği bir dönem oldu. Darbe öncesinde alınan 24 Ocak Kararları, neo-liberal ekonomi politikaların önünü açarken darbe sonrasında kabul edilen 1982 Anayasası ile kişi hak ve özgürlükleri ile devletin müdahale alanı arasındaki orantı, vatandaşlar ve örgütler aleyhine yeniden biçimlendirildi (B. Fırat, 2014, s. 374).

1990’lar, Türkiye’de baskının yaygınlaştırılıp bunun özellikle Kürt illerinde sistematikleştirildiği bir dönem olmanın yanı sıra Kürt partilerinin¹ yükseldiği ve Türkiye’deki diğer azınlık grupları² tarafından devlet şiddetinin sorgulandığı bir dönemdi. 1982 Anayasası’nın çizdiği tüm sınırlandırıcı, yasakçı çerçeveye ve sûni millet kurgusuna rağmen başta Kürt siyasi hareketi, cezaevleri ve mahalle direnişleri, işçilerin grev ve grev dışı eylemleri,³ Alevilerin, kadınların kimlik mücadeleleri olmak üzere tüm muhalif toplumsal mücadeleler, hem Türkiye Cumhuriyeti’nin “sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir kitle” olduğuna ilişkin söylemi hem de “Sünni Türk Müslümanlığı” üzerine bina edilen homojen ulus algısını 90’lar boyunca açtıktan ve temelden sarstı (B. Fırat, 2014, s. 375).

Kürtlerin 1950’lerin sonunda tekrar yöneldikleri tanınma ve statü eksenindeki hak talepleri, devletin baskı, asimilasyon ve inkâr politikalarına rağmen ağırlıklı olarak yasal düzlemde sürmekteydi ve Kürt muhalefeti 1960’lara kadar varlığını koruyabildi. Kürtlerin yasal zeminde muhalefet etme pratikleri ilk olarak 1971 muhtırasıyla kesintiye uğrarken, 70’lerden sonra bu muhalefetin mahiyeti radikalleşmiş ve ideolojik bir veçheye bürünmüştü. 70’lerin ikinci yarısında üniversiteli sosyalist gençlerin lokomotif olduğu bu muhalefet, ilk kez kitleselleşip kentlerde örgütlenme faaliyetleri sürdürmekte iken bu kez de 1980 darbesiyle söz konusu yükseliş sekteye uğradı. Hukuksal anlamda askerî cunta henüz Türkiye’nin idaresindeyken Kürdistan İşçi Partisi’nin (PKK) ilk silahlı eylemini gerçekleştirmesi, Kürt muhalefeti eksenini birdenbire değiştirdi. Yirmi beş yıllık bir “şiddetsizlik” döneminden sonra Kürt meselesi 1984’teki gelişmelerle artık bambaşka bir şekilde seyredecek ve meselenin dinamikleri artık “şiddet”ten bağımsız değerlendirilemeyecekti. 1990’ların seyrini de şüphesiz karşılıklı olarak “şiddet” belirleyecekti.

1 Halkın Emek Partisi (1990-1993), Demokrasi Partisi (1991-1994), Halkın Demokrasi Partisi (1994-2003).

2 Ermeniler, Rumlar, Aleviler, eşcinseller, siyasal İslamcılar, solcular, feministler.

3

1993-1991 yılları, Kürt illerinin “şiddet”in esiri altında olduğu dönemlerdi. Karşılıklı anlamda devlet ve PKK eylemliliği, hayatı durma noktasına getirmişti. 1993 sonbaharına gelindiğinde PKK’nın bölge üzerindeki denetimi oldukça artmıştı. Dönemin Genelkurmay Başkanı Doğan Güneş, 1991’de şunları ifade ediyordu: “Gerçekten de ülkemizi kaybediyor olmaktan korkuyordum”. Başka bir üst düzey emniyet yetkilisi ise şunları söylüyordu: “Artık devletin elinin ağır olduğunu halka göstermek zorundaydık. Tercihini yapacaktı yöre halkı. Devlet mi, terör mü?” (Cemal, 2004).

2. Devlet ve Şiddet Arasındaki Zorunluluk İlişkisi Üzerine

Devlet ve şiddet arasındaki zorunluluk ilişkisini en iyi özetleyen şey, devletin meşru zor/şiddet tekeli olmasıdır (Weber, 2006). Devlet, belirli bir coğrafya üzerindeki en yetkili tüzel kişidir. Bu yönü, onu iktidar ve egemen kılar. Bu ise devlete, egemenliğinin ihlal edilmesi yahut edileceğini hissetmesi durumunda şiddete/zora başvurma yetkisi verir. İşte bu zor veya şiddet, devletin en asli unsurlarından biridir. O, egemenliğini ancak bununla tesis edebilir ve yine ancak egemenliğini bununla koruyabilir. Bu anlamda şiddet, devlete hem yeni bir düzen kurma hem de mevcut düzeni koruma hakkı tanıyan bir araç olmaktan amaç olmaya doğru evrilir. İbn Haldun’da da bu kavrayışın benzerine rastlarız ancak bir farkla: Haldun’a göre (1989) devletin kurucu ögesi şiddettir, çünkü bu esastır. Ancak devlet, varlığını “zor” ile sürdüremez.

Modern liberal demokratik çağda, ulus-devletin teorik anlamda inşası gerçekleştiriliyorken ulus-devletin “ilerlemenin” bir unsuru olacağı vaat edilmiş, ulus-devletler de böylesi bir kavrayışla değerlendirilmişlerdir. Ulus-devletin bir “yasa”nın ürünü olduğu, bu hakkı ona toplumların sözleşmeler yoluyla tevdi ettiğinin varsayıldığı süreçlerden geçilmiş, ulus-devletin sınırlandırılmasına ilişkin “hukuk”, “yasa” ve “sivil-topum” üzerine tartışmalar gün yüzüne çıkmıştır. Bu anlamda “kaosu” berhava edip adaleti teslim edileceği varsayılan ulus-devlet, şiddeti ortadan kaldırmak üzere ortaya çıkan hukuk yoluyla aslında şiddeti kendi tekeline almıştır. Bununla, şiddeti tekeline alan devlet artık Leviathan’dır. Ancak teslim etmemiz gerekir ki bireylerini silahlandıran anti-Hobbesçu bir toplumun, güvenli bir toplum oluşturabilmesi ve dolayısıyla da medeniyete varabilmesi mümkün değildir. Böyle bir toplumun Sparta türünden bir askeri oligarşi sistemine dönüşmesini engelleyebilmek de oldukça zor görünmektedir (Bozarslan, 2016, s. 16).

Bireylerin silahlanması, toplumun birbirine düşman ve mikro-iktidarların boyunduruğuna girmiş alt birimlere parçalanmasını kaçınılmaz kılmakta, silahsızlandırılmaları ise toplumu devlet zoruna ya da dış şiddete karşı tümüyle müdafaasız bırakmaktadır. Toplumsal güvenliğin Hobbesçu delegasyon yoluyla sağlanması, Leviathan’ın toplum üstü ama toplumu düşünen, adil ama güçlü bir konumu zaman içerisinde korumasını gerektirir ki bu, ancak teorik bir varsayım olarak mümkün olabilir. Gerçekte ise son tahlilde Leviathan,

Hobbes’un Leviathan’ının tersine Bahamut’a dönüşebilir; toplumu ve toplumsal barışı tehdit eden, hatta sistemli bir şekilde yok eden parçalayıcı bir aygıt niteliği kazanabilir. Bu nedendir ki, karşı-Hobbesçu formül gibi Hobbesçu formül de, potansiyel olarak toplumun varlığını tehdit edebilmektedir (Bozarslan, 2016, s.17).

Türkiye Cumhuriyeti ulus-devleti de böylesi bir sürecin çocuğudur. Dolayısıyla, şiddetin yegâne seçenek olduğu bazı kırılma durumlarında, devletin pratiklerini de böylesi bir değerlendirmeye tabi tutmamız mümkündür. Hele ki söz konusu 90’lar ise bu değerlendirme daha derin bir anlam kazanacaktır. Ulus-devlet bürokrasisi ve mekanizmalarının hâlihazırda yerli yerinde durduğu Türkiye Cumhuriyeti’nin siyasal dönüşümleri, devlet aklı açısından çok az bir değişiklik göstermişse de onun karakteri de tıpkı diğer ulus-devletler gibi kendi söylemsel kurgusunun dışında olanı kriminalize etmek olmuştur. Öte yandan, bu söylemin kendisinin müsaade buyurduğu “yasal” pratikleri devreye sokan Türkiye Cumhuriyeti, bu yolla, kendi söylemsel kurgusu dışındaki “muhalafeti” bastırma yahut ortadan kaldırma hakkına sahip olmuştur. Bu anlamda, şiddet ve devlet diyalektiğine ilişkin yahut ona karşı geliştirilen muhalafet etme biçimlerinin şiddet eksenli olmasına dönük bazı kuramsal tartışmaları ele aldıktan sonra 90’lar ile bu teorik tartışmaların nasıl kavranması gerektiğine ilişkin izahatlar verilmeye çalışılacaktır.

3. Devlet ve Şiddet: “Egemenin İktidarı” ve “Yasanın Üstünlüğü” Çelişkisi

Kuramsal perspektifler, neyin şiddet olduğuna ve şiddetin ahlaki ve siyasi meşruluk zemini bağlamında nasıl kavramsallaştırılması gerektiğine dair bir ortak nokta bulabilmiş değillerse de devlet ve şiddet arasında yakın, hatta zorunlu bir ilişki bulunduğunu belirtirler (B. Fırat, 2014, s. 377-376). Bazı teorisyenler, devlet ve şiddet arasındaki ilişkiye “iktidar”, “egemenlik” ve “yasa” bağlamında yaklaşırken bazıları da “milliyetçiliği” doğuran ulus-devletin inşası gibi süreçlere dikkat çekerler. Bir başka yaklaşım ise devlet ve şiddet arasındaki ilişkiyi “sömürgeleştirme” üzerinden kavramsallaştırır.⁴ Ancak şu var ki devlet ve şiddet üzerine kelimeden neredeyse tüm kuramcılar, devlet şiddetinin, şiddetin muhataplarına yalnızca acı çekirmek değil, kendisini, söz konusu muhataplara hatırlatmak⁵ ve “gayrimeşru olarak kodlanan insan topluluklarından cezalandırılabilir kategoriler” yaratmak amacıyla olduğu konusunda hemfikirlerdir.

Devlet ve şiddet arasındaki yakın ilişkiye dikkat çeken düşünürler, aklın ve ilerlemenin faili olarak görülen modern devleti, düzenini kurmak ve korumak için şiddete başvuran, bu şiddeti meşrulaştıran ve normalleştiren bir yapı olarak değerlendirir. Devlet ve şiddet arasındaki bağlantının içerisinde yönetilen sınıflar arasındaki iktidar ilişkilerinin tarihsel

4 Bkz. F. Fanon, (2007).

5 Roboski Katliamı gibi.

evrimi içerisinde oluşmuş bulunan bir kavram olarak egemenlik, merkezî bir rol üstlenir; zira egemenlik, düzen kuruculuk/koruyuculuk niteliği dışında siyasetin, toplumun ve hükümlerlik bilgisinin merkezine neyin/kimin oturduğu sorunsalıyla yakından ilişkilidir (M. Fırat, 2013).

Modern devleti 20. yüzyılda aldığı biçimle birlikte egemenlik kuramı; devletin, toplumun ve siyasetin epistemolojik içeriğini belirlemekle kalmamıştır. Yanı sıra, hatta daha da önemli bir şekilde, bunların ontolojik muhtevasını, yani kimin topluma dâhil olup kimin dışında kalacağını veya kimin siyasi özne olma hakkına erişip kimin siyasetten tasfiye edileceğini de belirleyen bir içerik kazanmıştır. Bunu mümkün kılan ise şiddet ve hukuk arasındaki örtülü zorunluluk ilişkisidir (B. Fırat, 2014, s. 377). Şiddet yasaya içkin olduğu için egemenin erkiyle, o erkin kullanımı arasında daima hukukun dolduramayacağı bir boşluk olur (Benjamin, 2010). İstisna hâline karar veren egemenin, olağan durumun dışındaki bir duruma karar verme kudreti de bunu pekiştirir (Schmitt, 2014). İstisna hâlinde hem hâlihazırda yürürlükte olan normun uygulanamadığı hem de yasa niteliğine haiz olmayan kararların yasa değeri kazandığı bir hukuki durum hâsıl olur. Agamben (2005)'e göre bu durum; "yasanın üstü çizilmiş yasasızlık" hâlidir (s. 69).

Modern devletin, iktidarı anayasa ile sınırlandırma ve bu ölçüde meşruiyet sağlama girişimi, Benjamin'in metniyle birlikte okunduğunda yeniden tartışmaya açılır. Çünkü hukuku iktidarın üzerine yerleştiren ve iktidarın yönetimini sınırladığını "söyleyen" modern liberal demokratik anlayışın tersine, "yasa koyan" ve "yasa koruyan" şiddetin kendi iktidar kurumu sürecinde kendi hukukunu yaratması karşısında iktidarın hukuk ile sınırlandırılması idealinin bir çelişki doğuracağı açıktır. Bu çelişkinin daha önemli bir tarafı ise şudur: Yasa koyan-yasa koruyan şiddetin yaratmış olduğu iktidar düzeninin kendisi, yasa ile açığa çıktığından ve bu nedenle bir "düzen" fikrini somutlaştırdığından dolayı, söz konusu iktidar mekanizması daha en baştan olumlanmaktadır. İktidarın, yasa koyan şiddet yoluyla hukuki bir görünüm kazanması, iktidarı büsbütün güçlendirmektedir. Bu nedenle de iktidarın elinde bir anlam kazanan hukukun iktidarı sınırlandıracağını düşünmek, bu bakımdan çelişki oluşturmaktadır.

Benjamin açısından şiddet, hukuku kurma anından itibaren siyasallığın içerisinde çekilmez, onu muhafaza etmek için araçsallaşma boyutuna indirgenir. Benjamin (2010), kolluk gücünü devletin görünen bir yüzü olarak ifade ederken bunu anlatmak istemiştir (s. 26). Kolluk gücü, devletin, mevcut hukuksal düzeni müdafaa etmekle yetkilendirilen organıdır da. Dolayısıyla bu organın yetkilendirilmesi, aynı zamanda sınırlı bir işlevselliğe sahip olduğunu göstermektedir. Ancak Benjamin, tıpkı modern demokrasilerin içsel çelişkisinde olduğu gibi, burada da kolluk gücünü eleştirirken aynı aklî yürütmeden yola çıkmaktadır. Benjamin, kolluk gücünün "hukuk düzenini müdafaa" görevinin aynı zamanda "yeni amaçlar belirlememe" olduğunun altını çizer. Kolluk gücü, bu bakımdan kendisini

korumakla mükellef olduğu hizmetlerin gerçekleştirilmesine vakfeder. Ancak bu varsayım Benjamin tarafından farklı bir şekilde “yeniden” yorumlanır: Kolluk gücünün varlığı, devletin, amaçlarına hukukun içerisindeki yollardan ulaşamadığının açık bir kanıtıdır.

Şiddete dayalı olarak kurulan her hukuk düzeni, kendisini korumak adına yine şiddete dayanmak zorunda olduğu için, koruma/muhafaza etme görevi aynı zamanda “dışarı” taşmak durumunda kalacaktır. Bu dışsalılık, bilhassa farklı hukuk düzeni alternatiflerini de içine alan çok geniş yelpazeleri de kapsayabileceğinden, bu alanın devamlı baskı ve gözetim altında tutulmasının yolu açılmış olacaktır. Öte yandan kolluk gücünün “hukuku koruma adına” yeni hukuk koyma girişimleri ve imkânları, şiddetin “hukuk” adına işlerlik kazanmasına sebep olacaktır. Hukuku her çağırma refleksi ya da devreye sokma girişimi, aslında şiddeti davet etmek olacaktır.

4. Şiddet Üzerine Teorik Bir Çerçeve: Benjamin’de Yasa-Şiddet İlişkisi

Şiddetin siyasal anlamda nasıl değerlendirilmesi gerektiğine ilişkin Robert Wolff (1969) şunları söyler: “Siyaset felsefesinde şiddet, başkalarını rızaları dışında karar vermeye zorlayan meşru olmayan güç kullanımına denk düşer”. Max Weber’in modern devleti “meşru zor tekeli” olarak tanımladığına bakılırsa, Robert Wolff’un tanımı ile Weber’in devlet tanımı arasındaki paralellik daha iyi anlaşılabilir. Ama bu konudaki en radikal çıkış Wolfgang Sofsky’e aittir. Sofsky (1996)’e göre insanları bir arada tutan ne yoldaşlık ne de ortaklıktır. İnsanlar şiddete karşı bir araya gelirler (s. 11).

Şiddetin doğası ya da özülü ilgili metafizik bir tartışma yerine şiddeti etkili kılan amaçlar ve şiddet içeren araçlar meselesi, kısaca söylersek yasanın otoritesi ve yasanın şiddet tarafından kuruluyor olması, şiddet tartışmasının asli unsurudur. Bu nedenle, günlük hayattaki şiddet, asimetrik ya da değil, iç ve dış savaşlarda karşımıza çıkan şiddet, daha derinlerde ya doğrudan doğruya otoriteyi kuran şiddetin bir sonucu ya da yasanın etkili bir biçimde işleminin önceden öngörülme sonuçlarından biridir (Çelebi, 2010, s. 259). Bu bağlamı ve bu bağlama ilişkin çıkarsamaları, Walter Benjamin’in 1921 yılında henüz 29 yaşındayken *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* dergisine, şiddetin yasa ve otoriteyle olan dolaysız bağını ortaya koymak için yazdığı “Zur Kritik der Gewalt” (Şiddet Eleştirisi Üzerine) isimli makalesine borçluyuz.

Benjamin’in amacı; şiddeti kuran ve onu hukukun kendisi kılan kaynağı incelemektir. O, şiddeti hukuk yaratmanın, iktidar kurmanın asli unsuru olarak ele alır. Doğal hukuk ve pozitif hukuk ise bize bu sürecin iki farklı biçimini anlatır. Doğal hukukta amaca uygun olan, adil amaçlara hizmet eden her araç mübahtır ve şiddet bu araçların başında gelir. Pozitif hukukta ise iktidar, uygun araçları düzenleyerek amacı önemsizleştirir, belirsizleştirir. Böylelikle yasanın doğallığı tezi çürümektedir.

Benjamin, toplumda iki tür amaç ya da hedefi birbirinden ayırır. Bunlar yasanın amaçları ve doğal amaçlardır. Yasanın amacı, toplumsal düzeyde kabul görmektir. Bu nedenledir ki yasanın amacı doğal hukuktan çıkarsanamaz. Çünkü doğa hukukunda kendi çözülüşüne tanıklık edilebilecek bir düşünce yoktur. Doğal amaçlar ise bunun tersine, toplumdaki bireylerin kişisel çıkarlarından başka bir şey değildir (Benjamin, 2010, s. 266).

Pozitif hukuk, yazılı kurallar ve içtihat yoluyla yasanın bireysel amaçlara araç oluşturmalarını engeller; ama sonuçta mühür, yasanın elinde kalır. Doğal hukuk da pozitif hukuk da yasanın şiddetini sergiler. Max Weber'den bu yana devletin en kabul gören tarifi, onun "meşru zor/şiddet tekeli" olmasıdır. Söz konusu tarifte zor ya da şiddetin devlete bağımlı olduğu varsayımı yer alır. Benjamin ise önceliği devlet yerine yasanın şiddetine verir. Devletin sadece yasanın şiddetini icra eden bir organ oluşu, yasanın uygulandığı bir alan olması nedeniyle önemlidir (Benjamin, 2010, s. 267).

Hukukun soyut hâlden somutluğa inmesi ya da uygulamalı karşılığı "yasa" ile mümkün olabilmektedir. Yasa ise tüm anlamını, "takip edilmesi gereken bir zorunluluk" haline gelerek ancak iktidarın zorlayıcı gücünden alabilir. Bu yüzden, yasa yoluyla toplumsal pratiğe aktarılan hukuk ile "zor" (coercion) arasında bütünüyle bir bağımlılık ilişkisi bulunmaktadır.

Başka bir ifadeyle soyutluktan somutluğa aktarılmış olan hukukun yasallaşmış olması ile geri plana itilmiş gibi görünen şiddet, tam da bu noktadan itibaren, tüm gerçekliğini yeniden kazanmış olur. Çünkü şiddet, soyut hukuku yasa ile somutlaştırmakla, aslında kendisini "aklamaktadır". Bu yönüyle de şiddet, hukukun formel ilkeleri etrafında kurumsallaşmış siyasallığın kurucusu olma mertebesine yükseltilerek ahlaki bir değer kazanır. Bu ahlaki değer, siyasallığın ve hukukun başlıca koruyucusu olarak çağırarak şiddeti her an yeniden işleme koymaktadır. Her yeniden işleme koyma mekanizması, hukuk rejiminin rutinliği içerisinde cereyan etse de her an bu rutinlikten sıyrılma potansiyelini muhtevasında barındırmaktadır. Bu sıyrılma ihtimali, çok net bir şekilde egemenin elindeki şiddetin, hukuk rejimini ortadan kaldırmadan ve hukuk rejiminin içerisinde kalarak onu dönüştürücü/ yönlendirici ve yeniden yorumlayıcı bir hâle bürünmesine yol açmaktadır. Böylece egemen, şiddeti kullanmak suretiyle, hukuku somutlaştırmakla kalmaz, onu zaman içerisinde yeniden dönüştürme ve uyarlama imkânını da bünyesinde saklı tutar. Bu saklı tutma eylemi ise, "bazı hâllerde" açığı çıkar. Bazı hâller ile kast edilen, rutinden kopuştur ve bu nedenle de "istisna" (exception) olarak adlandırılır. Böylelikle egemen, mevcut yasanın dışına çıkmak suretiyle aslında yasal davranmış olmaktadır; çünkü tüm amacı cari sorunlardan arınmış yeni bir hukuk rejimi yaratmaktır. İstisna hâli egemeni, mevcut hukuk rejimine bağlı kalınmamanın yaratabileceği sorunlardan da muaf tutmaktadır; çünkü kendisinin zaten buna yetkisi vardır (Baştürk, 2012, s. 3).

5. Doksanlarda Devlet Şiddeti ve Siyasal Şiddetin Boyutları

Türkiye’ye ilişkin 90’ların kısa bir okuması, bize, Kürt illerinin olağanüstü önlemler altında, ülkenin diğer coğrafyalarından farklı bir “hukuki” çerçevede yönetildiğini gösterir. Devletin bu dönemde kendisine karşı geliştirilen muhalefet etme biçimlerine karşı başvurduğu yol, politik şiddet araçlarını devreye sokmak olmuştur. Ancak burada söz konusu şiddet, yalnızca Poppitz (1969)’in tanımladığı şekliyle “insanların başka insanlara kasten hasar vermeyi amaçladıkları güç kullanımı” değildir. Zira siyaset felsefesinde şiddet, başkalarını rızaları dışında karar vermeye zorlayan meşru olmayan güç kullanımına denk düşer (s. 606). Nitekim 90’lar Türkiye’sine bakıldığında, anayasa ve diğer yasaların askıya alındığı Kürt illerinin, kararnameler ve olağanüstü hâl valiliği yönetmelikleriyle yönetilmekte olduğu görülür. Devletin bu dönemde, anayasal ve söylemsel olarak devlet nezdinde tanınmayan Kürtlerin, siyasal anlamda kimlik temelli hak arayış yollarını halkın oyuyla parlamentoya girebilmiş olan milletvekillerinin dokunulmazlıklarını kaldırmak suretiyle politik şiddet ile ötelediğini görürüz. Tüm bu uygulamalar, hâkim devlet söylemi içerisinde “teröre” karşı zorunlu olarak başvuru tedbirler olarak yer almış, münferit hak ihlallerine imza atan sorumlular için ise “gereğinin yapılacağı” vaat edilmiştir. Örneğin bu dönemdeki gelişmeleri toplumsal ve mekânsal bir bakışla ele alan Joost Jongerden (2012)’e göre, Türk devletinin köyleri boşaltıp tahrip etmesi gelişi güzel bir karar olmayıp askerî güçlerin savaş mekânını kendi lehine çevirme stratejisiydi (s. 111-85). Bu ve benzeri yaklaşımları benimseyen devlet, stratejik tehdit algılarında ve “ulusal” güvenlik anlayışında köklü değişimler gerçekleştirmiş, “düşman” kavramını “bölücülük” ve “PKK” üzerinden yeniden şekillendirmiştir. Hatta buna bağlı olarak ordu, gerek kendi iç yapısında ve mücadele stratejisinde değişikliğe gitmiş, Soğuk Savaş Dönemi’ne özgü “topyekûn savaş” konseptini terk ederek “düşük yoğunluklu savaş” konseptini benimsemiştir.

6. Politik Şiddetin Sürekliliği ya da “Doksanlara Geri mi dönüyoruz?”

Türkiye gündeminde son birkaç yıldır, “90’lara geri mi dönüyoruz?” sorusunun, bilhassa hükümetin Kürt meselesiyle ilişkili olarak aldığı kararlar ve hayata geçirdiği uygulamalar bağlamında dile getirildiğine tanık oluyoruz. 1984 yılından beri devlete karşı silahlı mücadele yürüten PKK lideri Abdullah Öcalan’ın, 1999 yılında Kenya’da yakalanıp Türkiye’ye teslim edilmesi; aynı yıl Türkiye’nin Avrupa Birliği’ne (AB) resmi adaylığının Helsinki Zirvesi’nde onaylanıp 17 Aralık 2004’te tam üyelik müzakerelerine başlaması; Adalet ve Kalkınma Partisi’nin (AKP) Kasım 2002 genel seçimlerinden iktidar partisi olarak çıkmasıyla birlikte, askerî ve bürokratik vesayete karşı elini güçlendirme saikinin da etkisiyle ilk döneminde büyük bir iştiaqla yürüttüğü AB’ye uyum sürecinin ve “demokratikleşme” girişimlerinin eşlik ettiği çatışmasızlık dönemi, 2004’ün ikinci yarısından itibaren yerini giderek şiddetlenen çatışmalara bıraktı (2014, s. 2009 .(370 yılının Mart ayında yapılan yerel

seçimlerin hemen ardından başlayan ve kamuoyuna “PKK’nın şehir yapılanması olarak tanıtılan Kürdistan Topluluklar Birliği (KCK)’ne dönük yürütülen operasyonlarda 9.000’e yakın insan gözaltına alınırken bunların yarısı da tutuklandı. Öte yandan, PKK’ya destek verdiği gerekçesiyle hakkında Anayasa Mahkemesi’ne “kapatma” davası açılan Demokratik Toplum Partisi (DTP), 2009 yılının Aralık ayında kapatılmış ve DTP’li üyelerin kimilerine de “siyaset yasağı” getirilmişti. Hatta bu süreçte ekranlara, DTP ve Barış ve Demokrasi Partisi (BDP) üyesi siyasetçilerin henüz tutuklanmamışken kelepçeli bir vaziyette ve tek sıra hâlindeki fotoğrafı yansımış ve dönemin Tarım Bakanı olan Mehdi Eker de 90’lara referansla şunları söylemişti: “JİTEM onları öldürüp köprü altına atıyordu. Kelepçeye şükretsiner” (“Bakandan kelepçeye şükredin iması”, 2010).

2 Mart 1994’te Demokrasi Partili (DEP) milletvekillerinin dokunulmazlıklarının kaldırılması yönünde verilen Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) Genel Kurul kararından hemen sonra, fezlekeleri mecliste olan milletvekillerine, Ankara Devlet Güvenlik Mahkemeleri (DGM) Başsavcılığı’nın iddianamesinde “vatan hainliği” isnat edilirken süreç, Haziran 1994’te DEP’in kapatılması ve aralarından 5’i tutuklanan 13 milletvekilinin dokunulmazlığının kaldırılmasıyla sonuçlanmıştı. Bu dönemde en dikkat çeken şey ise Orhan Doğan ve Hatip Dicle’nin “yaka-paça” gözaltına alınırken kamarlara yansıyan fotoğrafları olmuştu.

Buna benzer şekilde, ülkenin “90’lara geri döndüğü” şeklindeki kaygıları doğrular nitelikteki hadiselerden bir diğeri ise iki PKK’lının öldürüldükten sonra ayaklarından bağlanarak sürüklenip üzerinde “Ne Mutlu Türküm diyene” yazılı Atatürk büstünün önüne bırakılmaları olmuştur (Avcı, 2011).

Bunun yanı sıra, 3 Ekim 2015 yılında “sokağa çıkma” yasaklarının sürdüğü Şırnak’ın Cizre ilçesinde, PKK’lı Hacı Lokman Birlik’in cenazesinin bir zırhlı aracın arkasına bağlanarak şehrin içerisinde sürüklenmesinin görüntüleri internete servis edilince, insanların hafızasında 90’lar yeniden canlanmış oluyordu (“Turkish officials defend shooting dead a Kurdish protester and dragging his body through the streets by saying his corpse may have been ‘booby-trapped’”, 2015).

Türkiye’de son birkaç yıldır sıklıkla gündemleştirildiğine şahit olduğumuz 90’lara ilişkin Nazan Üstündağ, hayalet benzetmesi yapar ve ona göre “90’ların hayaleti” hâlen bir yerlerde yaşamaktadır. Bunu da devletin şiddet pratiklerinden örnekler vererek ifadelendirir: Bu söylemi doğrulayan en esaslı hadise de Roboski (Uludere) Katliamı’dır (Üstündağ, 2015, s. -13 17). AKP’nin muhafazakâr-demokrat programına ve 2009 yılındaki açılım sürecine rağmen, 90’larla tam anlamıyla yüzleşilememiş ve nitekim devletin ortaya koyduğu şiddet pratikleri de bunu engellemiştir. Devletin kadim “terörle mücadele” stratejisi devreye sokulurken söz konusu strateji de yalnızca PKK’ya dönük askerî bir faaliyet olmakla kalmamış, legal Kürt siyaseti ile toplumsal muhalefeti de kapsayan geniş çaplı bir “kapatma”ya dönüşmüştü. 90’lara dönük devlet şiddetinin vardığı boyutları, bugün de hâlihazırda “sokağa çıkma”

yasaklarının sürdüğü Kürt illerinde gözlemlemekteyiz. “Terörle mücadele” kapsamında sivil yerleşim alanlarının “harabeye” dönüştürüldüğü ve karşılıklı şiddet pratiklerinin hayata geçirildiğine şahit olduğumuz şu sürecin dışında, Kürt siyasal hareketinin dönemin iktidar yanlısı televizyon kanallarında kriminalize edildiğine ve buna dönük olarak toplumsal bir linç kültürünün körüklendiğine de şahit olmaktayız. Bununla ilişkili olarak meclis genel kurulunda görüşülen “dokunulmazlıkların kaldırılmasına” ilişkin yasa tasarısının, milletvekillerinin çoğunluğunun “evet” demesiyle sonuçlanması (“Referandum yok, dokunulmazlıklar kalkıyor”, 2016) ile neredeyse tamamı HDP milletvekilleri hakkında olan fezlekelerin meclise taşındığı düşünüldüğünde, söz konusu politik şiddetin tazeliğini koruduğuna tanık oluruz (“HDP’lilerin fezlekeleri Meclis’te”, 2016). Diğer yandan tıpkı 90’larda olduğu gibi, Kürt aydınlarına dönük infazların yerine, bugün itibarıyla devlet nezdinde onları tutuklamak şeklinde hayata geçirilmesi, 90’ların hayaletinin sürdüğünü açıklamaya yeterlidir. Bununla ilişkili olarak, Diyarbakır Barosu başkanı Tahir Elçi’nin katıldığı bir televizyon programında PKK’yi “terör örgütü” olarak görmediğini ifadelendirmesinden (“Baro Başkanı Elçi: PKK terör örgütü değildir”, 2015) kısa bir süre sonra infaz edilmesi (“Diyarbakır Baro Başkanı Tahir Elçi öldürüldü”, 2015) de, 90’larda devlet şiddetinin pratiklerinin benzerlerinin bugün de ortaya konduğunu göstermektedir. Bunun yanı sıra, yalnızca 90’larla irtibatlandırılmayacak kadar geçmişe dayanan, Türk ulus-devlet şiddetinin bir diğer pratiği de Kürt illerindeki demografik yapının Türk ulus-devletinin lehine sonuç verecek şekilde tasarlanması amacıyla geliştirilen Şark Islahat Planı’na benzer şekilde pratiklerin devreye sokulması olmuştur. 5 Haziran 2016’da Ukrayna’dan getirilen 270 Ahıska Türkünün Bitlis’in Ahlat ilçesine yerleştirilmesi (Rudaw, 2016) de, 90’lar hakkındaki devlet hafızasını ortaya koymaktadır. Kısacası, politik şiddetin sürekliliğini ifadelendirebileceğimiz sayısız veriye sahibiz. Bunlardan yalnızca bir kısmını çalışmamıza eklemeyi uygun gördüğümüz yukarıda verilen örneklerin, devletin hafızasını ve 90’ların hayaletini açıklamaya yeteceği kanaatindeyim.

Hannah Arendt, totaliteryanizm hakkındaki incelemelerinden oluşan seçkilerinde, bu yönetim tarzının yalnızca bedenleri kontrol altına almadığını aynı zamanda algılarda da tahribat yüklü kareler oluşturduğunu ifade eder. Öte yandan *Totaliteryanizmin Kökenleri* adlı kitabında Arendt, fiziksel şiddetin yıkıcılığını tarif ederken, insanların “bildikleri dünyalarının yitimi” ifadesine başvurur. Burada Arendt (1973), kişilerin deneyimledikleri dünyanın, kökten bir biçimde değiştiğini ve kurgusal bir dünyaya dönüştüğünden bahseder. Bununla ilişkili olarak verilebilecek en iyi örnek şüphesiz Jandarma İstihbarat ve Terörle Mücadele’nin (JİTEM) ta kendisidir. Ergenekon davası sanıklarından Arif Doğan’ın JİTEM’i kendisinin kurduğuna ilişkin beyanı ile “derin devletin” görünürlük kazandığı 1996’daki Susurluk Kazası’nın ardından kamuoyuna yansıyan raporlardan sonra dahi, devlet JİTEM’i resmî ağızdan kabul etmemiştir. Devletin resmî kurumları ve paramiliter örgütleri eliyle işlediği cürmün absürt bir biçimde reddedildiğine bakıldığında, “yitirilen algı dünyasındaki tahribat” açığa çıkar. Öte yandan 285 sayılı Olağanüstü Hal (OHAL)

Kanunu'nun 7. Maddesi'nde, OHAL valilerine tanınan yetkilerin kullanılmasına ilişkin, idari işlemlere karşı yargı mercilerinde dava açılmayacağı hükmü de devletin şiddet pratiklerini ortaya koyarken başvurduğu yasal zemini, kendi lehine yaptığı düzenlemelerle yeni bir hukuk yarattığı bir düzeni ifade eder.

Olağanüstü hâl, aynı zamanda, iktidar ve şiddet ilişkisinin en belirgin şekilde gün yüzüne çıktığı bir alandır. Çünkü iktidar, kendi var oluşunu, hukuksal kaynağını ve siyasi olanın sınırlarını dost ve düşman ayrımı üzerinden belirlediğinden, paradoksal olarak kendisini sürekli olarak bir olağanüstü hâl tehdidi altında hissetmektedir. Bu nedenledir ki iktidar, olağanüstü hâl üzerinden kendini var edebilecek bir öze dönüşmektedir. Başka bir ifadeyle siyasal olanın sınırları olağanüstü hâl durumu içerisinde değişerek yasanın istisna altında askıya alınması ve istisnanın norm hâline gelmesi (istisnanın bir anlamda kaide olması), iktidarın norm belirleme ve uygulama gücünü genişletmektedir (Öztan & Bezci, 2015, s. 186-159).

Sonuç Yerine

Bu çalışmada ifadelendirmek istediklerim özetle; devlet şiddetinin kendisine muhalefet edenlere karşı süreklilik arz ettiği ve dolayısıyla 90'ların bitmediğidir. Ulus-devlet mekanizması ve bürokrasisi, kendi hukukunu kurmak ve korumak isterken şiddete başvurur ve bu şiddeti kendine özgü "ideolojik aygıtlarıyla" normalleştirir. Bu yönüyle devlet, sadece siyasi hasımlarının değil, türlü nedenlerden ötürü siyasi sistemle bütünleşemeyeceklerini öngördüğü yurttaşlarının "bedenlerini" imha etmesine imkân veren olağanüstü hâlleri meydana getirerek egemenlik anlayışı çerçevesinde de "kimin normatif olarak insan sayılacağına" da karar verir.

Devlet ve şiddet arasında bir zorunluluk ilişkisi kuran "kuramsal yaklaşımlar" yoluyla ele aldığımız bu çalışmada, 90'ları da bu bağlamda değerlendirmek gerektiğini aktarmayı hedefledik. 90'ları mümkün kılan toplumsal ve siyasal koşullara değinmenin yanı sıra onu, sürekliliğini vurgularken de bugüne ilişkin 90'ların bitmediğini bize düşündüren politik şiddet pratiklerinden örnekler vermeye çalıştık. Böylece, modern devletin, aydınlanmacıların düşündüğünün aksine, ideolojik bir anlatı olduğuna sıkı sıkıya bağlı kalarak şiddetin yasa ile ilişkisini ve bir anlamda yasanın şiddetini de Benjamin'in gözünden değerlendirmeye kalkıştık. Bu kolaj çalışma ile bir yandan da Türkiye Cumhuriyeti'nin karşı karşıya olduğu en ciddi sorun olarak masada duran "Kürt meselesine" nasıl yaklaşmamız gerektiği sorusunun cevabını satır aralarına sıkıştırdık. Doksanlar sürmektedir çünkü... şeklinde bir cümle kurabiliyorsak Kürt meselesini derinleştiren sebeplerin de farkında olmamız gerekir. Çünkü söz konusu durum, formel yahut toplumsal bir entegrasyon sorunundan öte, yapısal bir sorundur.

Kaynakça

- Adorno, T. (1999). Geçmişin İşlenmesi Ne Demektir?. Onur Tarhan (Çev.). *Defter*, 38, 121-138.
- Ahıska Türkleri Ahlat’ta, halk tepkili. (2016, 5 Haziran). *Rudaw*. <http://rudaw.net/turkish/kurdistan/050620169>.
- Akkaya, Y. (1999). 1990’larda Türkiye’de Grevler. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 54(2), 1-34.
- Arendt, H. (1973). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harvest Book.
- Avcı, O. (2011, 19 Ekim). ‘İlimli’ OHAL’in Fotoğrafı Çekildi. <http://sendika10.org/2011/10/ilimli-ohalin-fotografi-cekildi-onur-kan-avci-birgun/>.
- Bakandan kelepçeye şükredin iması. (2010, 26 Ocak). *Evrensel*. <http://www.evrensel.net/haber/192729/bakandan-kelepceye-sukredin-iması>.
- Baro Başkanı Elçi: PKK terör örgütü değildir. (2015, 15 Ekim). *Milliyet*. <http://www.milliyet.com.tr/baro-baskani-elci-pkk-teror-gundem-2132116/>.
- Baştürk, E. (2012). Şiddet ve Siyasallığın Arkeolojisi: Benjamin ve Agamben Üzerinden “Gewalt”ı Yeniden Okumak. (Yayımlanmamış kongre bildirisi). 1. Ulusal Genç Sosyal Bilimciler Kongresi. Bülent Ecevit Üniversitesi, Zonguldak.
- Benjamin, W. (2010). Şiddet Eleştirisi Üzerine. Aykut Çelebi (Der.). *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*. İstanbul: Metis.
- Bozarslan, H. (2016). *Lüks ve Şiddet: İbn Haldun’da Tahakküm ve Direniş*. İstanbul: İletişim.
- Cemal, H. (2004). *Kürtler*. İstanbul: Doğan.
- Çelebi, A. (2010). Şiddete Karşı Siyaset Hakkı. Aykut Çelebi (Der.). *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*. İstanbul: Metis.
- Dişarbakır Baro Başkanı Tahir Elçi öldürüldü. (2015, 28 Kasım). *BBC*. http://www.bbc.com/turkce/haberler/2015/11/151128_diyarbakir_tahir_elci.
- Fırat, B. Ş. (2014). Türkiye’de “Doksanlar”: Devlet Şiddetinin Özgünlüğü ve Sürekliliği Üzerine Bir Deneme. Çeğin, G, Şirin. İ (Ed.). *Türkiye’de Siyasal Şiddetin Boyutları*. İstanbul: İletişim.
- Fırat, M. M. (2013). *Türkiye’de Kürtler ve Olağanüstü Hal Rejiminin İnşası: Egemenlik ve Olağanüstü Hal Kuramları Işığında Bir Erken Cumhuriyet Analizi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.). İBÜ Hukuk Fakültesi/İnsan Hakları Hukuku.
- Giorgio, A. (2005). *İstisna Hali*. İstanbul: Otonom.
- HDP’ilerin fezlekeleri Meclis’te. (2016, 9 Mart). *BBC*. http://www.bbc.com/turkce/haberler/2016/03/160309_hdp_fezleke_meclis.
- İbn Haldun. (1989). *Mukaddime*. (Cilt 2). Z. Kadirî Ugan (Çev.). İstanbul: MEB.
- Jongerden, J. (2012). Kürdistan’da Yaygın Savaş Hali 1993-2002 Toplumsal Mekânsal Bir Perspektif. Joost Jongerden ve A. Hamdi Akkaya (Der.). *PKK Üzerine Yazılar*. İstanbul: Vate.
- Öztan, G. G. & Bezci, E. B. (2015). Türkiye’de Olağanüstü Hal: Devlet Aklı, Askerler ve Siviller. *Mülkiye*, 39(1), 159-186.
- Referandum yok, dokunulmazlıklar kalkıyor. (2016, 20 Mayıs). *BBC*. http://www.bbc.com/turkce/haberler/2016/05/160520_tbmm_dokunulmazlik.
- Schmitt, C. (2014). *Siyasal İlahiyat*. İstanbul: Dost.
- Sofsky, W. (1996). *Traktat Über Gewalt*. Fischer Verlag.
- Turkish officials defend shooting dead a Kurdish protester and dragging his body through the streets by saying his corpse may have been ‘booby-trapped’. (2015, 6 Ekim). *MailOnline*. <http://www.dailymail.co.uk/news/article-3262116/Turkish-officials-defend-shooting-dead-Kurdish-protestor-dragging-body-streets-saying-corpse-booby-trapped.html>.
- Üstündağ, N. (2015). 1990’lar Nasıl Tartışılmalı?. *1990’larda Kürtler ve Kürdistan*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Weber, M. (2006). *Meslek Olarak Siyaset*. İstanbul: Chiviyazıları.
- Wolff, R. P. (1969). On Violence. *Journal of Philosophy*, 19(66), 601-616.

ULUSLARARASI İLİŞKİLER

Sivil İtaatsizlik Düşüncesi Bağlamında Filistin İntifada Hareketi Üzerine Genel Bir Değerlendirme

Serhat Akbal*

Öz: Filistin, çok köklü bir tarihe sahip olmakla birlikte Yahudi kavminde mevcut olan “Arz-ı Mev’ud” anlayışından mühlhem Yahudi ile Arap halkları arasında yaşanan problemlerin merkezinde olagelmıştır. Bu paylaşılamayan coğrafyada bir işgal kültürü doğarak günümüze dek varlığını devam ettirmiştir. Bu işgal kültürü, diyalektik anlamda bir direniş kültürünün doğmasına neden olmuştur. 1987 yılında, uzun yıllar işgal altında yaşayan bir halkın topyekûn ayaklanması olarak görebileceğimiz “İntifada” vuku bulmuş ve direniş kültürünün sembolü hâline gelmiştir. İntifada, uzun yıllar işgal altında yaşamış bir halkın direniş tecrübesinden yoksun genç, yaşlı ve kadınlar dâhil topyekûn ayaklanmasını vurgulamaktadır. Bu kavram ve bağlı bulunduğu sosyolojik gerçeklik üzerine birçok çalışma yapılmış ve bu direniş hareketi tüm hatlarıyla incelenmiştir/incelenmektedir. Fakat bize göre; yapılan çalışmaların büyük çoğunluğunda, İntifada ele alınırken benzer muhtevaya sahip sivil itaatsizlik mefhumu üzerinden okumalar yapılmakta ve bu bağlamda analogik bir hataya düşülmektedir. Bu durum, hem sivil itaatsizlik düşüncesinin tam olarak anlaşılmasına hem de İntifada hareketinin içeriğine -bazı noktalarda- hâle getirmektedir. Bu çalışmada her iki mefhumun da nevi şahsına münhasırlığı üzerinde durulacaktır. Sivil itaatsizlik; literatüre Henry David Thoreau tarafından kazandırılan, yönetimin keyfiliği ve gücünü çıkarları için kullanması nedeniyle yaşamın sorunlu hâle geldiği durumlarda kendiliğinden ortaya çıkan “pasif direnme hakkını” ifade etmektedir. Bir direnme hâlini ifade etmesinden mühlhem, Filistin intifadası da birçok çalışmada bir sivil itaatsizlik örneği olarak ele alınmaktadır. Fakat intifada hareketi, yapısı itibarıyla sivil itaatsizlikten farklı bir noktada konumlanmaktadır. Zira İntifada hareketi, sivil itaatsizlik unsurlarının bazılarını bünyesinde barındırmamakta ve muhtevası itibarıyla bir “aktif direnme hakkını” ifade etmektedir. Bu çalışma içerisinde her iki düşüncenin biricikliği üzerinden genel bir değerlendirme yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sivil İtaatsizlik, İntifada, Filistin, Pasif Direnme, Aktif Direnme

Filistin Tarihine Genel Bir Bakış

Filistin, çok köklü bir tarihe sahip olmakla birlikte adını, M.Ö. 12. yy da Kavimler Göçü sırasında deniz yoluyla buraya gelen *Filist*’lerden alır. İbrâniler bu halka “Pelishtin” ve yaşadıkları yere de Filistin ülkesi anlamına gelen “Pelesheth” derken, Romalılar ise bu topraklara “Pales-tina” demiştir (Armaoğlu, 1991, s. 3).

* Uludağ Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Yüksek Lisans Programı, serhat.akbal@yuva.org.tr

Filistin; bölgenin sahip olduğu stratejik konum, üç büyük ilâhi dinin hem doğuş, hem de gelişmesinde oynadığı önemli rol ve içinde barındırdığı kutsal mekânlar (bu sebeple bölgeye *Arz-ı Mev'ud* veya *Arz-ı Mukaddes* de denmiştir) nedeniyle tarih boyunca üstün güçlerin pek çok istila ve fetihlerine hedef olagelmıştır. Bu nedenle bölgenin işgal tarihi çok eskilere dayanmaktadır diyebiliriz.

Bölgenin ilk ve asıl sahibinin hangi kavim olduğu üzerine çeşitli iddialar olmakla beraber bunun günümüz problemini çözme noktasında herhangi bir önemi yoktur. Fakat mesele- nin temelde toprak problemine dayandığını vurgulaması açısından göz ardı edilmemesi gereken bir durumdur. Yahudi kavminde mevcut olan “Arz-ı Mev'ud” anlayışına göre; Yahudiler, namaz kılma, zekât verme, kan dökmeme, kimseyi yurtlarından çıkarmama, yetim ve düşkünlere yardım etme konularında Allah’a söz vermişlerdir ve eğer bu sözlerini tutarlarsa, Allah da Yahudileri seçkin bir kavim ve kutsal topraklara varis kılacağını belirtmiştir. Yahudiler verdikleri sözü tutmayıp Arz’a uymadıklarından memleketlerinden kovularak cezalandırılmıştır. Daha sonra Allah, Yahudileri tekrar affetmiş, yeniden bir anlaşma yapılmıştır. İbrahim Peygamber’in soyundan gelenler, Allah’ın emirlerini yerine getirilirse Allah’ta onlara vadettiği toprakları verip diğer kavimler üzerinde hâkimiyet sağlayacaktır.

Arz-ı Mev'ud’ta vaadedilen topraklar, *Tekvin*’in 15. bölümünün 18. ayetinde belirtilmiştir: “O günde Rab Abraham’la ahdedip dedi; Mısır Irmağından büyük ırmağa, Fırat Irmağına kadar, bu diyarı, Kenileri ve Kenidzileri ve Kadmonileri ve Hittileri ve Perizzilerri ve Refaları ve Amorileri ve Kenanlıları ve Girganileri ve Yebusileri senin zürriyetine verdim”. Bu ayete göre Yahudilere vaat edilen toprakların Nil Nehriyle Fırat Nehri arasında kalan bütün toprakları kapsadığı görülmektedir (Burhan, 2008, s. 11). Vaat edilmiş toprak anlayışı Tevrat’ın bu hükmünden kaynaklanmaktadır. Bugün yaşanan durumun ilkesel bağlamda temelini bu hüküm oluşturmaktadır.

Tarih boyunca farklı güçler arasında (Bizans, Haçlılar, Müslümanlar, Eyyubiler vd.) el değiştiren bu coğrafya, Memlûk egemenliği altına girdikten sonra, 1900’lerin başına dek İslamiyet çatısı altında görece istikrarlı bir dönem yaşamıştır.

İki asır Memlûk hâkimiyetinde kalan Filistin bölgesi, 1516’da yapılan Mercidabık Savaşı ile Osmanlı hâkimiyetine girmiştir. Bu dönemde Ermeni, Rum, Efrenci rahiplerine ayrı ayrı فرمانlar verilerek inanç, ibadet ve kutsal yerler hususundaki birçok hakları bizzat padişah tarafından güvenceye alınmıştır (Bostancı, 2006, s. 28) ve Suriye-Filistin bölgelerinde mevcut düzen devam ettirilmiştir. Çeşitli otorite sarsıntıları ve işgaller yaşanmasına karşın Filistin Bölgesi, Birinci Dünya Savaşı’na dek Osmanlı yönetiminde kalmıştır.

Birinci Dünya Savaşı’nın sonucunu belirleyen anlaşmalardan biri olarak 1916’da Fransa ile İngiltere arasında imzalanan *Sykes-Picot Antlaşması*’na göre; Arap toprakları bu iki ülke arasında paylaşılmıştır. Bu antlaşma sonucunda Suriye ve Lübnan Fransa’ya; Mısır, Irak, Filistin ve Ürdün ise İngiltere’nin manda rejimi altına girmektedir (Armaoğlu, 1994, s. 31).

Esasen bu durum, bir vatan hasretiyle tutuşan Yahudiler için dönüm noktası olma özelliği taşımaktaydı. Roma işgalinden beri Avrupa'nın farklı bölgelerinde yaşayan Yahudiler, kimi ülkelerde rahat bir yaşam sürerken kimi ülkelerde ötekileştirilmiş durumdaydılar. İngiltere'nin Yahudi destekli tutumu sayesinde Filistin coğrafyasında politik ve demografik dengeler tümenden değişecekti. Siyonizmin filizlendiği ve meyvelerini toplayacağı döneme doğru adımlar hızla atılmaktaydı.

Yahudiler arasında kronik bir inanış olarak değerlendirebileceğimiz Siyonizm; Süleyman Tapınağı'nın bulunduğu Siyon (Zion) Dağı'na geri dönüleceğine dair inancı temsil eder. Tevrat'ta bahsi geçen ve vaat edilmiş İsrail Diyarı (*Eretz Yisra'el*) ile dini referansını oluşturan bu inanış, bir ideolojik hareket hâline 1840'lı yıllarda gelmiştir.

Yahudiler, sonradan göç ettikleri Avrupa topraklarında toplu kıyımların ve ötekileştirmelerin mağduru olmuşlardır. Temelinde din eksenli (Hristiyan-Yahudi) uyuşmazlıkların olduğu bu durum, yurtsuzluk ve kronik vaat edilmiş toprak inancı ile de birleşince Siyonizm, Yahudiler arasında yaygın bir inanç olarak vücut bulmuştur.

Arap-İsrail Mücadelesi ve Siyonizmin Yükselişi

Siyonist ideolojinin temellerini oluşturan ve Yahudiler arasında önemli bir isim olan Theodor Herzl, 1896 yılında *Yahudi Devleti (Der Judenstaat)* kitabını yazmıştır. Herzl'e göre "Mademki bir Yahudi ulusu vardır, aynı şekilde bir Yahudi Devleti de olmalıdır" (aktaran Arı, 2004, 115). Herzl, Yahudilerin bir millet olduğunu ama milli kültürlerini serbestçe ifade edebilecekleri siyasi bir devletleri olmadığını belirtmektedir. Yahudiler arasındaki parçalı örgütlenmeleri fark eden ve bu ortak amaç doğrultusunda bu yapıları birleştirerek 1897 yılında İsviçre'nin Basel kentinde ilk Dünya Yahudi Kongresi'ni toplayan kişi de Herzl olmuştur. Kongrenin yapıldığı tarihten itibaren Filistin için hiçbir şey eskisi gibi olmayacaktı.

Kongrenin bir çıktısı olarak; "yurt edinme" nin uluslararası arenada destek bulmaktan geçtiği anlaşılmıştır. Bu amaçla Alman ve Osmanlı devletlerinden destek istenmiş fakat aranan destek İngiltere'den gelmiştir. Manda yönetiminden aldığı destekle birlikte, Theodor Herzl'in de çabalarıyla örgütler ve fonlar oluşturulmuş ve Filistin'de yaşayan Araplardan geniş araziler satın alınmış ve Yahudi yerleşim faaliyetlerine hız verilmiştir.

1922 yılında İngiltere mandasının kurulması, Siyonist düşüncenin hareket alanı bulmasını kolaylaştırmıştır. Filistin'in işgali ile idari alanda güç kazanan ve meşruiyet sağlayabilmek adına bu gücü demografik olarak da pekiştirmek zorunda kalan Siyonizm, Filistin'e düzenli ve artan oranda Yahudi göçleri için harekete geçmiştir. Bu durum aşağıdaki tabloda sayısal olarak daha net gözlemlenebilir (aktaran Kaya, 2010, s. 27):

Tablo 1: Manda Yönetimindeki Filistin’de Yaklaşık Nüfus Verileri

Yıl	Toplam	Müslüman Araplar		Yahudiler		Hristiyanlar		Diğer	
		Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde
1922	752.048	589.177	78,34	83.790	11,14	71.464	9,50	7.617	1,01
1931	1.033.314	759.700	73,52	174.606	16,90	88.907	8,60	10.101	0,98
1937	1.383.320	875.947	63,32	386.084	27,91	109.769	7,94	11.520	0,83
1945	1.845.560	1.076.780	58,35	608.230	32,96	145.060	7,86	15.490	0,84
1947	1.955.260	1.135.269	58,06	650.000	33,24	153.621	7,86	16.370	0,84

Kaynak: “The Population of Palestine Prior to 1948”, Population of Ottoman and Mandate Palestine, <http://www.mideastweb.org/palpop.htm> (12.11.2009)

Filistinli Araplar, manda yönetimi desteğiyle süregelen Yahudi göçlerini ve kolonizasyonunu durdurabilmek için gösterdikleri çabalar yeterli olmayınca ilki 1920’de, ikincisi 1921’de, üçüncüsü 1929’da olmak üzere üç kere ayaklandılar. 1936-1939 yılları arasında gerçekleşen dördüncü ayaklanma ise Filistin genelinde kesintisiz altı aylık grevle sürdürüldü (Halloum, 1989, s. 163). Üç yıl boyunca kontrol altına alınmaya çalışılan ayaklanma, İngilizlerin vahşet dozunu arttırmalarıyla ancak 20.000 askerle bastırılabilirdi. Bu kaotik durum, Yahudilerin 10.000 kişilik silahlı kuvveti olan *Haganah*’ı daha da güçlü bir duruma taşımıştır. İngiliz Manda Yönetimi bu örgütü resmen tanınamasına rağmen, örgüte karşı daima büyük hoşgörü göstermiş, hatta hararetli bir Siyonist olan İngiliz Yüzbaşı Orde Wingate, örgütün askerlerinin eğitiminde görev almıştır (Oruç, 2010, s. 24).

Ayaklanmanın bastırılmasının ardından İngiliz yönetimi, Yahudiler için bir ulusal yurt yaratmak için gösterilen çabanın ötesine gitmenin İngiliz çıkarlarına aykırı olduğunu fark etti ve bu noktada geri çekilmek istediler. İngiltere ile kurdukları Anglo-Siyonist pakttan ümitlerini kesen Siyonistler, amaçlarına ulaşabilmek için Amerika Birleşik Devletleri’nin desteğini sağlamaya çalıştılar ve gerçekleştirilen lobi faaliyetleri ile gereken destek sağlandı (Halloum, 1989, s. 165).

Yahudi göçü noktasında fikir ayrılığına düşen ve İngiliz desteğini yitirmeye başlayan Siyonist hareket, şiddet kullanımını arttırarak bölgedeki güç dengelerini tamamen kendi lehine çevirecek süreci başlatmıştır. Siyonist örgütlerin şiddet kullanımını arttırması ile bölgede hareketlilik arttı. İngiltere sıkıyönetim kararı alarak kargaşayı engellemeye çalışsa da başarılı olamadı ve konuyu Birleşmiş Milletler (BM)’e taşıdı.

BM Genel Kurulu’nun oluşturduğu özel bir komite, gereken araştırmaları yaptıktan sonra 1947’de bir ekonomik birlik altında bölgenin iki halka taksimini tavsiye eden bir sonuç raporu hazırladı. Raporun arkasından çeşitli itirazlara rağmen Genel Kurul, 29 Kasım 1947 tarihinde aldığı 181 sayılı kararla Filistin’in taksimini kabul etti (Çalışkan & Fahreddin, 2000).

Filistin'i Taksim Planı, iki yıllık bir geçiş dönemini takiben iki bağımsız devlet kurulmasını ve Kudüs'ün uluslararası bir şehir olmasını öngörüyordu. Yasadışı göçmenlerle birlikte Yahudi nüfus toplam nüfusun %31'i olduğu hâlde tüm Filistin'in %56'sının Yahudi devletine ayrılması ve bu ayrılan bölgede dâhi Arap nüfusun etnik temizliğe rağmen tüm nüfusun yarısını oluşturması, zaten bu planın Araplar tarafından baştan reddedilmesi anlamına geliyordu (Karaman, 1990, s. 94).

1946 sayımına göre Filistin'in toplam nüfusu 1.942.349 idi ve bunun 1.175.196'sını Müslümanlar, 602.586'sını Yahudiler, 148.910'unu Hristiyanlar, 15.657'sini de diğer unsurlar meydana getiriyordu. Bu durumda Yahudiler, nüfusun %31'ini teşkil ettikleri halde ülke topraklarının yarısından fazlasına sahip oluyorlardı (Karaman, 1990, s. 96).

14 Mayıs 1948 tarihinde İngiliz mandası sona erdi ve İngiltere Filistin'den çekilmeye başladı. Aynı gün Yahudi Ajansı, Birleşmiş Milletler bölünme planında kendilerine bırakılan topraklarda İsrail devletinin kurulduğunu duyurdu (1948). Daha önce bağımsızlık kararından haberdar edilmiş bulunan Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Truman tam on bir dakika sonra, Sovyetler Birliği de ertesi gün bu devleti tanıdıklarını açıkladılar (Karaman, 1990, s. 96).

İsrail'in kuruluş ilânını takip eden saatlerde Arap Birliği, İsrail'e savaş açtığını ilan etti. Sınırları belirsiz bir devletin ilanına karşı Mısır, Ürdün, Suriye, Lübnan ve Irak orduları 15 Mayıs 1948 günü harekete geçerek Birinci Arap-İsrail Savaşını başlatmış oldular. Arap kuvvetleri başta önemli ilerlemeler kaydettiyse de Batılı güçlerin İsrail'i desteklemesi sonucu savaş, Arapların aleyhine dönmüştü. Batı desteği ile Araplara üstünlük kuran İsrail, Filistin halkı tarafından "en-Nakba" (büyük felaket) olarak adlandırılan dönemi de başlatmış idi.

Bu tarihten itibaren Arap devletleri ve İsrail devleti arasında çeşitli savaşlar yapılmış fakat bu savaşların tamamından İsrail kârlı çıkarak cephe savaşının işlevsizliğini göz önüne sermiştir. Bu savaşlar sonucu dünya kamuoyunu günümüze dek ilgilendirecek iki başat problem ortaya çıktı: savaş ortamından kaçan ve komşu ülkelere sığınan Filistinli mülteciler (o tarihlerde yaklaşık 750.000, günümüzde ise yaklaşık 5 milyon (UNRWA, 2015)) ve Filistin topraklarının parçalanarak bu durumun meşru görülmesi/gösterilmesi.

Ortadoğu coğrafyasında çıkar temelli olarak sürekli değişen Arap-İsrail mücadelesinden beklediği sonucu alamayan Filistinliler, çareyi kendi direnişlerinde görerek özlerine dönmüş ve bugün bu yazıya konu olan İntifada hareketine dört elle sarılmışlardır. Buraya kadar olan kısımda; Filistin tarihine, bu coğrafyada yaşanan güç çekişmelerine, Siyonist düşüncenin siyasi manevralarına yer vermeye çalıştık. Bunun nedeni ise; Filistin direniş hareketini ve bu hareketin aktörlerini anlayabilmemiz için meselenin tarihsel ve sosyolojik arka planını bilmemizin gerekliliğidir. Bundan sonraki kısımda bu direniş hareketi ve aktörleri detaylı olarak ele alınacaktır.

Filistin Direniş Hareketi : İntifada

Filistinlilerin Siyonist işgale karşı mücadelesi, işgal başladığından beri irili ufaklı kendini göstermiştir. Hem dışarıdan hem de içeriden beslenen hareketler ile direniş ruhu yakalanmaya çalışılmış fakat bu ruhun yakalanması için uzun yıllar beklemek zorunda kalınmıştır. İşgal şartları ağırlaştıkça Filistinlilerin milliyetçi duyguları ve direniş ruhu da gelişmiştir. 1920'li yıllarda direniş farklı fraksiyonlarla parçalı bir yapıda kendini gösteriyorken, 1980'lerde Filistinliler tek yumruk olabilir ve güçlü bir ses çıkartabilmişlerdir. 1920'lerde üç ana düşünce hâkim idi: İlki İslâm hilafeti yolunda kuvvetli bir İslâmi birleşmeyi savunan akım, ikincisi; Arapçılık fikri etrafında toplanmış kavmiyetçi akım, üçüncüsü ise; Arap hâkimiyetinde tam bağımsız bir Filistin ülküsü olan ulusalcı akımdır (Said, 1985, s. 92-93). 1980'lere geldiğinde ise ortak amaç olan Filistin bağımsızlığı nezdinde birleşme sağlanabilmiştir.

Filistinliler, Siyonist göç politikasına karşı her daim bireysel-kitlese tepkiler göstermiş ve yer yer sıcak çatışmalar meydana gelmiştir. Tırmanan şiddet olayları Siyonistleri bir takım silahlı güçler oluşturmaya yöneltmiş ve bu güçler devletin kurulmasından sonra resmî askerî güç olarak varlıklarını devam ettirmişlerdir. Filistinliler ise örgütlü mücadele konusunda İsraililer kadar erken davranmamışlardır ve erken dönemlerde kitlese olarak harekete geçememişlerdir.

İsrail'in devlet olarak ortaya çıkışının akabinde, Arap-İsrail savaşlarına da bağlı olarak çok çeşitli Filistinli gruplar türemiştir. Bu gruplardan bazıları anlık refleksler olarak kalmışlar ve kalıcı olamamışken, bazıları direniş tarihinde çok önemli roller üstlenerek günümüze dek varlıklarını sürdürmüştür. İntifada hareketi içerisindeki başat aktörlere değinmek, hareketin yapısını kavrayabilmek için bize daha geniş bir perspektif sunacaktır:

El-Fetih - حركة التحرير الوطني الفلسطيني

İsrail devletinin yıkılarak bağımsız Filistin devletinin kurulması ve bunun da ancak silahlı mücadele ile mümkün olabileceğini düşünen çoğu mühendis, memur ve öğretmen olan bir grup tarafından "milliyetçi-yurtsever hareket" olarak, net bir tarihi olmamakla birlikte 1958-1960 yılları arasında kurulmuştur.

El-Fetih, Yaser Arafat liderliğinde, Salah Halef, Halil El-Vezir, Faruk Al-Kaddumi, Haled Al-Hasan, Kamal Advan, Muhammed Yusuf An-Nacar gibi ideolojik olarak farklı noktalarda duran fakat ortak değer olarak İsrail'e karşı silahlı mücadele ile başarılı olabileceklerine inanan kişilerden müteşekkil bir yapı kurdu. El-Fetih'i diğer Filistinli örgütlerden farklı kılan özelliği; Filistin direnişini Arap hükümetlerinden bağımsızlaştırma yolunu seçmiş olması ve self determinasyon hakkı bağlamında Filistin topraklarının Filistinlere ait olduğunu yüksek sesle ve örgütlü eylemlerle dile getirmiş olmasıdır.

Kurulduğu ilk günden itibaren faaliyetlerini uzun yıllar büyük bir gizlilik içinde devam ettiren kadrolar, 1960'lı yıllar boyunca *Falastinuna* (Filistinimiz) adlı yayını çıkarmışlardır ve Fi-

listin halkının direnişinin bu dergi etrafında örgütlenmesini sağlamışlardır. Ayrıca dergi, Ürdün, Suriye ve Lübnan'da El-Fetih hücrelerinin örgütlenmesine hız kazandırmıştır. Hareket, mülteci kamplarında oluşturulmuş Mülteci Komiteleri, bu komitelerin bağlı oldukları Bölge Komiteleri ve bölgeden gelen temsilcilerin oluşturduğu Merkez Komite'den müteşekkil bir yapı arz ediyordu. Hareketin askeri kolu ise *El-Asifa* (Fırtına) idi.

El-Fetih, silahlı mücadeleye 1964 yılında başlamıştır (Talü, 2012, s. 39). Gerilla savaşı ile sınır bölgelerinden etkili eylemler yapan El-Fetih, İsrail'den beklenen ve yeterli tepkiyi görmeyince saldırılarını arttırmıştır. El-Fetih'in İsrail topraklarına yönelik ilk silahlı saldırısı 1965 yılında Celile şehrinde bulunan su boru hattına olmuştur. Bu saldırı, Mısır ve Ürdün de dâhil olmak üzere, diğer Arap devletleri tarafından hiç hoş karşılanmamıştır (Talü, 2012, s. 41). 1965 yılında İsrail'e karşı 35, 1966 yılında 41 operasyon düzenlemiş, 1967 yılının ilk altı ayında ise 41 operasyona girişmiştir (Oruç, 2010, s. 58). Bu operasyonlar, diğer Arap ülkelerini cesaretlendirerek 1967 yılında Arapların ağır yenilgi ile ayrıldığı Altı Gün Savaşı'na neden olmuştur.

El-Fetih üzerinde mutlak bir otorite kuramayan Arap ülkeleri, kendi çıkarları doğrultusunda hareket edecek farklı bir örgütün Filistin davasını üstlenmesini istiyorlardı. Zira El-Fetih'in münferit tavrı ve eylemleri diğer Arap ülkelerini hem çıkarlar açısından hem askerî açıdan zor durumda bırakıyordu. Bu doğrultuda, Ocak 1964'de Arap Birliği toplandı ve Filistinli direniş gruplarını merkezi denetim altında bulundurmak amacıyla Filistin halkını ayrı bir kimlik altında örgütlenme kararı aldı. Bu karar üzerine 28 Mayıs 1964'de Filistin Ulusal Kongresi toplandı ve Filistin Kurtuluş Örgütü kuruldu (Kaya, 2010, s. 66).

Filistin Kurtuluş Örgütü - منظمة التحرير الفلسطينية

Filistin'de mücadeleyi kontrolleri altında tutmak isteyen Arap devletlerinin isteği ile (Mısır, Suriye, Ürdün, Katar, Kuveyt ve Irak) 1964 yılında Kudüs'te yapılan Filistin mültecilerinin ilk kongresinde Filistin Kurtuluş Örgütü'nün (FKÖ) kurulması kararı verildi (Armaoğlu, 1991, s. 60).

FKÖ, Filistin direnişinin örgütlendiği bağımsız bir Filistin Devleti kurmayı amaçlayan şemsiye niteliğinde bir organizasyondur. Filistin halkı için örgütün anlamı; reddedilen ulusal kimliklerinin ortaya konulması ve savunulması, yıkılan kurumların yeniden oluşturulması, fiziksel olarak dağılmış ulusal birliğin yeniden kurulması anayurdun ve ulusal hakların yeniden ele geçirilmesi mücadelesidir. FKÖ, Filistin halkının ulusal varlığını diriltme yoludur (aktaran Ballı, 2013, s. 29).

1968'den itibaren bu teşkilatın içinde türlü gerilla grupları yer almaktaydı. Filistin Kurtuluş Örgütü, İsrail'in bir devlet olarak yok edilmesini, Filistin'den Yahudi mülteci gruplarını geri kovulmasını ve "demokratik ve laik bir devlet" oluşturmasını istiyordu. Amaçlarına ulaşmak için İsrail'e karşı silahlı mücadele gerçekleştirilmesiyle beraber gerilla grupların saldırılarını kullanmaya karar vermişti (Shamsutdinova, 2012, s. 36).

Altı Gün Savaşları bilinen 1967 Savaşı, Arap devletlerinin İsrail güçleri karşısında hezimetini ile sonuçlanmış ve FKÖ bu devletlerin kontrolünden çıkarak gerçek direnişçi gruplar tarafından ele geçirilmiş, kurumsallaştırılmıştır. Filistin halkı için bir uyandırıcı işlev gören bu savaş, direnişin sahiplenilmesi noktasında önemli bir rol oynamıştır. Böylece FKÖ şemsiyesi altında toplanan tüm Filistinli direniş örgütleri, diğer Arap devletlerinden ümidi keserek kendi kurtuluşlarının kendilerinin eliyle olacağı inancıyla mücadeleye başladılar. El-Fetih'in bu tarihlerde rüşünü ispat etmesiyle birlikte El-Fetih ile FKÖ arasındaki ilişkilerin seyri de bu tarihten sonra değişti. 1969'da Yaser Arafat, Filistin Ulusal Konseyi'nin beşinci toplantısında, bazı Filistin gruplarını (El-Fetih, FKHC, DFHKC vd.) bir çatı altında toplayan Filistin Kurtuluş Örgütü'nün yürütme kurulu başkanlığı görevini üstlenerek Filistin direnişini farklı bir boyuta taşımış oldu.

FKÖ, çatı organizasyon olması hasebiyle birçok farklı fikirden örgütü etrafında toplamış idi fakat atılan her adımda tüm bu örgütleri memnun etmek mümkün olmuyordu. Bu bağlamda, FKÖ'nün ve Arafat'ın adımlarını desteklemeyerek FKÖ'den ayrılan örgütler olmuştur: Demokratik İttifak, El-Fetih'i Düzeltme Hareketi, Filistin'in Kurtuluşu için Halk Cephesi, Filistin'in Kurtuluşu için Halk Cephesi-Genel Komutanlık, Filistin Halkçı Mücadele Cephesi, Saika, El-Aksa Şehitleri Tugayı vd...

Filistin Halk Kurtuluş Cephesi - الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين

Arap ulusalcılığı ve Marksizm temelinde yapılanan bu cephe, George Habbaş ve Nayef Haret liderliğindeki "Filistin Kurtuluş Cephesi" ile Arap ulusalcı hareketi içinde yer alan "Geride Dönüş Yığıtleri"nin 1967 tarihinde George Habbaş önderliğinde birleşmesiyle oluşmuştur.

Kendisini Marksist-Leninist çizgiye oturtan bu örgüt, Filistin topraklarının bölünmesine şiddetle karşı çıkmış, Arap ve Yahudi halklarının barış içinde bir arada yaşayacağı tek bir Filistin devletini ana hedefi olarak benimsemiştir. Bu doğrultuda İsrail topraklarına etkili eylemler gerçekleştirmişlerdir. Bunun yanı sıra uçak kaçırma eylemleriyle ün yapmışlardır.

1968-1971 yılları arasında ön plana çıkan FHKC, Siyonizm'e karşı devrimci mücadele yürütenlerin yanı sıra "gerici" Arap rejimlerini devirmeyi de hedefleri arasında belirtmiştir. FHKC'nin bu doğrultudaki eylemleri FKÖ ve el-Fetih'in başını epey ağrıtmıştır (Talu, 2010, s. 46).

HAMAS - İslami Direniş Hareketi - حركة المقاومة الإسلامية

İntifada hareketi ile Filistin coğrafyasında vücut bulan hareketin temeli/ideolojik alt yapısı 1920'lerde Mısır'da örgütlenmeye başlayan Müslüman Kardeşler (İhvan)'e kadar dayanmaktadır. Filistin içerisinde faal olarak yer alması ve adını duyurması ise İntifada'yı takip eden dönemde olmuştur.

Filistin toprakları üzerindeki hareketlerde İslami motif hiç eksik olmamış, ancak ikinci, üçüncü planda kalmıştır. HAMAS öncesi 1980'li yıllarda Müslüman Kardeşler, işgal altındaki top-

raklarda faaliyet göstermişler ve 1987 İntifadası ile HAMAS'ın ortaya çıkmasında rol oynamışlardır. HAMAS ilk kurulduğu günden itibaren savunduğu düşüncesi Filistin toprağının en ufak parçasından bile taviz verilmeyeceğidir (Ballı, 2013, s. 48).

Filistin direniş tarihinde İslami kanat olarak görebileceğimiz HAMAS, sadece silahlı bir direniş örgütü değildir. HAMAS bir anlamda FKÖ'nün İntifada sırasında kurduğu Ulusal Birleşik Liderlik Cephesine karşılık ortaya çıkmıştır. FKÖ'yü mücadele yerine müzakere yapmakla suçlayan ve kendini FKÖ'den bağımsız bir konuma oturtan bu oluşum, Filistin topraklarının tamamının kurtuluşu için mücadele etmeyi, kurtuluşun gerçekleşmesi için ise tek yol olarak cihadı görmektedir.

FKÖ ve HAMAS arasındaki çekişmeler Filistin tarihi açısından önemli detaylar barındırmaktadır ve aşağıda yer yer değinilecektir. Günümüzde de etkili olan ve Filistin siyasetine yön veren bu iki oluşum arasındaki rekabet devam etmektedir.

HAMAS, direnişe Gazze'de başlamış ve Batı Şeria'ya da yayılmıştır. İntifada'da takındığı tutum, İsrail'e karşı verdiği mücadele karşısında halktan büyük destek alan HAMAS, giderek Müslüman Kardeşler (İhvan) çizgisinden uzaklaşmıştır. FKÖ'yü meşru temsilci olarak görmesine rağmen HAMAS, tüm gücün Arafat şahsında toplanmasına karşı çıkmış, ayrıca FKÖ'nün laik siyasi yapısı konusunda ayrılığa düşmüştür.

HAMAS'ın örgüt yapılanması askeri ve sivil kanat olmak üzere ikili bir yapıdan müteşekkildir. HAMAS kurulmadan önce askerî yapılanmanın ilk temeli "Filistin Mücahitleri" adıyla 1982'de atılmıştır. 1982'de Şeyh Yasin tarafından temelleri atılan askerî yapılanmanın amacı, ileride kurulması planlanan örgüt için gerekli askerî mühimmatı bulup toplamaktır. Hareketin güvenliğini sağlamak ve istihbarat toplamak için kurulan Güvenlik Biriminin adı ise Cihad ve Davet Grubudur (Mecmua-tül Cihad ve Deva-MECD). Güvenlik biriminin bir diğer amacı ise toplumsal yaşamı şiddet kullanarak düzenlemek idi.

HAMAS'ın İsrail'e karşı direnişinde vurucu gücünü, askerî yapılanması oluşturmaktadır. Askerî kanadın en önemli yapılanmalarından biri olan "İzzettin Kassam Tugayları" bu birime bağlıdır (Erdin, 2002, s. 68). Tamamen gizlilik içerisinde ve hücre sistemiyle çalışan Tugaylar, 1992'de kurulmuştur. Direniş tarihinde önemli bir yerleri vardır.

HAMAS'ın sivil kanadında ise yapılanmasını siyasi bölüm, istihbarat bölümü, Şura Meclisi ve son olarak halka sosyal bakımdan çeşitli hizmetler veren sosyal yardım kanadı olarak dört bölüme ayırmak mümkündür. Örgütün beyni ve yürütme merkezi Şura Meclisi'dir.

Yukarıda yüzeysel olarak değindiğimiz direniş örgütleri, Filistin direnişini anlamak açısından çok önemlidirler fakat çalışmanın temel amacı direniş hareketinin ruhunu ve yöntemlerini anlamak olduğundan detaylandırılmamışlardır.

Birinci İntifada (1987)

1980'lerin sonuna doğru İsrail'in yayılmacı işgal politikası ile Filistin topraklarının büyük kısmı işgal edilmiş, kalan kısmı da ekonomik yönden İsrail'e bağımlı kılınmıştı. Bunun yanı sıra Filistin'le ilgili barış görüşmelerinin hiçbir sonuç vermemesi, hatta Filistinliler aleyhine sonuçlanması, Filistin direnişinin öncüsü FKÖ'nün Tunus'a sürülmesi sonucu direnişin zayıflaması ve bölgede yalnız kalınması ile Filistinlileri büyük bir direnişe götüren sürecin ilmekleri atılmıştı.

8 Aralık 1987'de İsrail ordusuna ait bir tank nakliye kamyonu, Gazzeli işçileri kamplara geri taşıyan kamyonla çarpışmıştır. Çarpışma sonucu dört Filistinli ölmüş, yedi Filistinli ağır yaralanmıştır. Hiçbir Filistinli bu vakanın bir kaza olduğuna inanmamıştır çünkü iki gün önce Gazze'de Yahudi bir tüccar öldürülmüştür. Kamplarda İsrail askerlerinin intikam almak için kamyonu Filistinlilerin üzerine sürdüğü dedikoduları yayılmaya başlamıştır (Talu, 2012, s. 62). İşte bu olay Filistinliler için bir taşma noktası olmuştur. Bir anda toplumsal bir reflekse dönen bu taşma, önce Gazze'de akabinde Batı Şeria'da baş gösterdi. Özellikle gençlerin mücadelesi ile hız kazanan direniş hareketinin temel araçları taş, sopa, lastik ve molotof olmuştur.

Protesto eylemlerine İsrail askerlerinin ateş açarak cevap vermesiyle başlayan olaylar kısa sürede bütün Filistin'e yayıldı. Sokaklar insanlarla doldu. Silahsız olan bu insanlara İsrail'in tepkisi çok büyük oldu: 1987 yılında, o güne kadar Filistin'le ilgilenmeyen, bölgede neler olup bittiğinden haberdar olmayanlar, televizyonları karşısında inanılmaz "kol kırma" sahaneleriyle karşılaşacak ve işgal altındaki topraklarda yaşananların biraz olsun farkına varacaklardı. Savunma Bakanı İsak Rabin'in verdiği "kemiklerin kırılması" talimatı gerçekten emredildiği gibi uygulandı. Yakalanan Filistinliler İsrail askerleri tarafından elleri duvara dayanarak yan yana dizildi sonra da bilek ve parmakları taşlarla ezildi (Tıraş, 2015).

İntifada, 1993 yılına kadar süren ve taşlarından başka hiçbir silahı olmayan Filistinlilerin, dünyanın en donanımlı ordularından birine karşı verdiği mücadelenin adıdır (Akçay, 2003, s. 145). İntifada, Arapça "nefede" kökünden gelmektedir. "Mal ve azığın tükendiği açlık ve yokluğun had safhaya ulaştığı an" ı ifade etmektedir. Ayrıca "titremek, silkinmek, arınmak" anlamlarına da gelmektedir (Doyran, 2006, s. 46).

İntifada hareketi, İsrail'e karşı iktisadi boykot, polis/asker taşlama, Yahudi mülteci kamplarına saldırılar, barikat kurma gibi temel eylem biçimlerini benimsemişti. Tam da bu süreçte örgütlenen HAMAS, Davutoğlu'nun deyiimiyle "İntifadanın motor gücü olmayı başarmıştır" (aktaran Burhan, 2008, s. 77). HAMAS, İntifada ile kurulmuş, İntifada ile kök salmış ve İntifada ile büyümüştür. İntifada bir anlamıyla da FKÖ ve HAMAS arasında yaşanan Filistinlilerin temsilcisi olma savaşının da başlamasına sebep olmuştur.

Hareket, Filistin direniş tarihine damga vuracak nitelikte bir örgütlenme ile kısa sürede Batı Şeria ve Gazze bölgesinde 1,5 milyon kişiyi, dört bir yana dağılmış 459 köy, kent ve

kampta örgütledi. Direniş organizasyonu, FKÖ, el-Fetih, FHKC, FDHKC, Komünist Parti ve İslamcı grupları ortak bir amaç etrafında birleştirmiş ve ortak hareket etmeye davet etmiştir. Direniş, saldırı, grev, beslenme, ilkyardım, ticaret, bilgi, destek, araştırma, gözlem, tarım, nöbet, iş gibi çok çeşitli konularda komiteler etrafında örgütlenme sağlanmış ve mücadele kurumsallaştırılmıştır. Komiteler, bildiriler yoluyla Filistinlileri desteğe çağırıyorlardı. 8 Ocak 1988'de Gazze'de dağıtılan bir bildiri;

Genel iş bırakma eylemini desteklemek için kurulan komitelere hala katılmadınız mı? Çevrenizde oluşturulan millî komitelerin içerisinde hala yer almadınız mı? Eğer bulduğunuz yerde böyle bir komite mevcut değilse, o halde onları kurmak ve çevrenizdeki insanları içerisinde toplamak için girişimi siz başlatın! (Karaman, 1991, 228)

cümleleriyle halkı mücadeleye davet ediyordu.

Bu girişimler başarıya ulaşarak İntifada hareketinin tüm Filistinlilere mâl edilmesine ve kolektif bir bilinç olarak görülmesine vesile olmuştur. Direnişin boyutları büyüdükçe diğer ülkeler arabuluculuk yaparak meseleyi çözmek istemişlerdir fakat arabuluculuk teklifleri istenen karşılığı bulmamış ve süreç, Filistin Ulusal Konseyi'ni günümüze kadar tartışılan kararları almaya itmiştir. Cezayir'de 15 Kasım 1988'de Filistin Devleti'nin ilan ve bağımsızlık bildirisi yayımlanmıştır: "...ve Filistin Arap halkının kendi kaderini tayin, politik bağımsızlık ve kendi toprakları üzerindeki egemenlik haklarını uygulayarak, Filistin Ulusal Konseyi, Tanrı ve Filistin Arap halkı adına, Filistin toprağını üzerinde, başkenti Kudüs (el-Quds eş-Şerif) olmak üzere Filistin Devleti'nin kuruluşunu ilân eder" (aktaran Öner, 2003, 139). Bağımsızlık ilanını takip eden 8 Kasım 1989 tarihinde BM, Filistin'le ilgili kararın tavsiyeler bölümünde şu ifadelerle yer vermiştir:

Komite, 15 Kasım 1988 Cezayir toplantısında Filistin Konseyince kabul edilen Bağımsızlık Bildirisini memnunlukla karşılar ve bağımsız Filistin-Arap Devleti'nin ilanının 29 Kasım 1947 tarihli Arap 181 (II) sayılı Genel Kurul kararının yerine getirilmesi demek olduğunu önemle belirtir. Buna bağlı olarak, Komite, Filistin Devleti'nin uluslararası topluluk ve BM içerisindeki haklı yerini alması gerektiği düşüncesini ifade eder (Karaman, 1991, 244).

Bu karar, FKÖ ile HAMAS arasındaki uçurumu büyütüyordu. Temel sebep ise; bu karar ile Arafat'ın dolaylı olarak İsrail devletini tanımasıydı. Bu; bir başka deyişle, işgal edilen toprakların %78'i üzerindeki hak taleplerinden bir daha geri dönülmeyecek şekilde vazgeçmek anlamına geliyordu. Bundan sonraki süreçte yaşanan diplomatik gelişmeler ile direniş tarihinin seyri değişecektir.

Bu dönemde Ortadoğu'da yaşanan gelişmeler, Soğuk savaşın sora ermesi ve SSCB'nin çöküşü (1991), ABD'nin güç yarışında tek kalması, Irak'ın Kuveyt'i işgali (1990), Körfez Savaşı (1991) gibi gelişmeler direniş hareketini içeriden ve dışarıdan değişime uğratmıştır. FKÖ'nün Kuveyt işgali sırasında Irak'a destek vermesi Arap devletlerinin tepkisi ile karşılanmış, FKÖ'ye karşı HAMAS'ı güçlendirecek yeni bir adımlar atmışlardır.

ABD'nin bölgede tek süper güç olarak Körfez Savaşı'ndan sonra konumunu güçlendirmesi ile bölgedeki problemlere yakın ilgi göstermiştir. Müzakerelerde arabuluculuk görevini üstlenmeye çalışmış fakat buralarda sonuç alamamıştır. Müzakereler Filistin halkı içerisinde görüş ayrılıklarına sebep olmuş, müzakere ile mücadele arasında seçim yapmak durumunda kalmışlardır. HAMAS, mücadelesini bu dönemde hızlandırmış ve FKÖ ile sıkça karşı karşıya gelen bir pozisyona konumlanmıştır. FKÖ tarafından barış süreci olarak görülen bu dönemde HAMAS'ın eylemleri, FKÖ tarafından reddediliyor ve engellenmeye çalışılıyordu. Bu süreçte HAMAS üyeleri, özerk yönetim üyeleri tarafından tutuklanarak Filistin cezaevlerine gönderiliyordu.

Barış için görüşmeler devam ederken Rabin'in radikal bir İsraili tarafından öldürülmesi, yerine uzlaşma düşüncesinden uzak adımlar atan bir iktidarın gelmesi, ikili görüşmelerde imzalanan anlaşmaların hayata geçmemesi, HAMAS'ın eylemlerine devam etmesi, Arafat'ın karizmatik otoritesinin derinden sarsılması, muhalefet partisi lideri Ariel Sharon'un tahrik edici Mescid-i Aksa ziyareti ve bölgede yükselen tansiyon neticesinde ikinci İntifada eylemleri patlak vermiştir.

İkinci İntifada (2000)

Filistin halkının barış umutlarının gittikçe tükendiği bir dönemde İsraililer tarafından atılan bir adım, daha önce bir kez yanmış ve sönmeye yüz tutmuş olan direniş fitilini tekrar yakmıştır. 28 Eylül 2000 günü, Sabra ve Şatilla katliamlarının sorumlusu olarak gösterilen ve varlığı bile Filistinli Araplar üzerinde kışkırtıcı bir etki yapan Likud Partisi lideri Ariel Sharon'un, çok sayıda güvenlik gücü ile birlikte Yahudilerin adım atmalarının dâhi yasak olduğu Müslümanların kutsal mekânlarından Harem-i Şerif bölgesine girmesi, İkinci İntifada'nın fitilini ateşleyen bir etki yapmıştır (Kaya, 2010, s. 38).

Sharon'un gövde gösterisi yapmak amaçlı bu ziyaretinin ertesinde, Filistin halkı tepki göstermek amacıyla Cuma namazı için Harem-i Şerif'e akın etmiş ve namaz sonrası İsrail askerleri taşa tutulmuştur. Şiddet kullanım düzeyi her iki taraf için de bir önceki direniş hareketine nazaran daha çok artmıştır. Ayrıca İkinci intifada, hem içeriye hem de dışarıya karşı bir refleks olarak gelişmiştir. İçeride; örgütler arası güç çekişmesini, dışarıda ise; doğrudan İsrail askerlerini... Yöntem olarak ilk İntifada hareketi, taşlı ve barikatlı direnişleri temel alırken ikinci İntifada, gerilla saldırılarını ve intihar eylemlerini yöntem olarak belirlemiştir. İkinci İntifada'nın başlangıcından 2006 yılı sonuna kadar HAMAS tarafından İsrail'e yönelik 153 intihar saldırısı gerçekleştirilmiştir.

FKÖ-HAMAS arasında tırmanan gerilim bu dönemde çok üst noktalara vardı ve bu hâl İntifada'nın seyrini etkiledi. Kutuplaşmanın kristalleşmesi sonucu doğdu: Bir yanda Filistin Yönetimi'ni elinde bulunduran El-Fetih, diğer yanda örgütlü, sosyal ve ekonomik organizasyonu HAMAS.

Birinci İntifada, Filistin halkının birleşmesine ve örgütlü mücadelenin yükselmesine vesile olurken; ikinci İntifada, halk ve örgütler arasında kutuplaşma ve şiddetli çekişmelere sahne olmuştur. Kaya (2010)'ya göre; İkinci İntifada, ilkinden daha önemli bazı sonuçlar doğurmuş; Filistinliler, tüm kesimleri dâhil olmak üzere gayri resmi bir birleşik cephe oluşturmuş, farklı görüşlere sahip gruplar Filistin Yönetimi dışında kendi inisiyatiflerini oluşturmaya başlamışlardı (s. 39).

FKÖ'nün atmış olduğu içerde karşılık bulmayan politik adımlar, Arafat'ın azalan karizmatik otoritesi, barış görüşmelerindeki tutum, FKÖ yönetim kadrolarının bürokratik bir yapıya bürünmesi ve bazı yolsuzlukların üstünün örtülmesi gibi nedenler ile ikinci İntifada hareketi HAMAS önderliğinde gelişmiş ve ilerleyen dönemde HAMAS'ı siyaseten zirveye taşıyacak adımlar atılmış idi. Ayrıca, bu dönemde fiilen El-Fetih ve FKÖ arasında da ayrılıkların yaşandığı bilinmektedir (Çubukçu, 2006, s. 183).

HAMAS'ın yükselişi ile birlikte Filistin halkı barış düşüncesinden uzaklaşmaya başlamıştır. 2004 yılında Yaser Arafat'ın ölümü ile birlikte siyaseten tüm dengeler değişmiş oldu. Arafat'ın ölümünün ardından yapılan ilk seçimi (2005) HAMAS boykot etmiş, Mahmud Abbas kazanarak devlet başkanı olmuştur. Fakat Filistin Meclis seçimlerine HAMAS da katılım göstermiş ve sürpriz sonuçlar ortaya çıkmıştır. "132 üyeli Filistin Meclisi'nin 72 koltuğunu HAMAS üyeleri doldurmuştu. HAMAS'ın boykot ettiği 1996 seçimlerinden beri tek parti yönetimi olarak El-Fetih tarafından idare edilen Filistin Yönetimi'nde böylece HAMAS hükümetine giden yol açılmış oluyordu. El-Fetih ise seçimlerde 45 sandalye kazanabiliyordu (Shamsutdinova, 2012, s. 79).

İç dengelerin ve buna bağlı olarak dış dengelerin değiştiği Filistin'de şiddet artmıştır. HAMAS ve El-Fetih arasında silahlı mücadele iyiden iyiye kendini hissettirmiş ve Filistin direnişi güçten düşmüştür. "İşbirlikçi" sıfatıyla birçok insan öldürülmüş ve Filistin direnişi tek vücut örgütlü mücadeleden çok uzak bir görünüm ile yıllar geçirmiştir. Gazze ve Batı Şeria merkezli olmak üzere iki başlı bir görünüm arz eden Filistin, bugün dâhi bu sorunları aşamamış ve mücadelesini yekvücut hâle getirememiştir.

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız şekilde; Filistin, kanlı bir tarihe ve direniş kültürüne sahiptir. Bu direniş hareketini anlamak, o coğrafyanın geleceği hakkında yorum yapabilme hususunda fayda sağlayacaktır. Zira İntifada hareketi, nevi şahsına münhasır bir harekettir ve bu hareketi siyaset felsefesi açısından bir yere konumlandırmak sosyolojik açıdan onu daha anlaşılır kılacaktır. Bu gayeye binaen, birçok çalışma yapılmış ve yaygın kanı olarak bu hareket, sivil itaatsizlik kuramı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Fakat Filistin İntifada hareketi, muhtevası itibarıyla Sivil İtaatsizlik kuramının bazı temel yapı taşlarıyla çelişkili bir görünüm arz etmektedir. Genel bir okuma ile bu eylemleri sivil itaatsizlik olarak değerlendirmek mümkün iken, bir karşılaştırma yaparak büyük ölçüde sivil itaatsizlikten uzak bir hareket olduğu anlaşılabilmektedir.

Sivil İtaatsizlik Doktrini

Doğal hukuka göre, insan hakları devletten önce gelir çünkü bunlar bireyin insan olması nedeniyle sahip olduğu özgürlüklerdir; devlet ancak onları tanıır ve güvenlik içinde kullanılmasını sağlar (Kaboğlu, 2000, s. 28). Bu hakların çiğnenmesi veya kullanılamaması durumunda, insanın doğuştan sahip olduğu bu hakları koruma içgüdüsüyle direnmesi mümkündür.

John Locke'a göre, halkın direnme hakkı, toplum sözleşmesinin tabii ve mantıklı bir sonucudur. Siyasal iktidarı kullanan (kral veya kanun koyucu) toplum sözleşmesinin temel hükmüne saygı göstermezse kendisine tanınan yetki sınırlarını aşmış ve sözleşmeyi bozmuş olur. Bu noktada halkın da ona itaat etmek zorunluluğu ortadan kalkar. Bu durumda iktidar tarafından itaate zorlanmak istenirse, buna karşı direnme halkın en tabii hakkı olur (Duran, 1995, s. 5).

Zulme karşı bireysel bir hak olarak direnme hakkının pozitif hukuktaki ilk kabulü 4 Temmuz 1776 tarihli Amerika Bağımsızlık Bildirgesinde karşımıza çıkar. Fransız İhtilali bunu daha geniş bir şekilde metinlere yansıtır. Öyle ki bu metinlerde direniş hakkı için; "tabii ve zama-naşımına uğramaz", "diğer insan haklarının bir sonucu, hakların en kutsalı ve ödevlerin en gerekli" olarak ifade edilmiştir. İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nde ise direnme; "İnsanın zulüm ve baskıya karşı son çare olarak ayaklanmaya mecbur kalmaması için..." şeklinde geçen ifadede doğrudan olmasa da bir hak olarak görülmüştür (Ayhan & Çakmak, 2015, s. 309).

Direnme hakkının pratik bir örneği olarak sivil itaatsizlik, "anamlı sayıda yurttaşın, ya gele-neksel değişiklik yollarının tıkanmışına, yani itirazlarının artık dinlenip incelenmediğine ya da tersine, bir takım değişiklikleri gündemine alan hükümetin yasallığı ve anayasaya uy-gunluğu ciddi biçimde kuşkulu olan bir politikada ısrar ettiğine inandıkları bir durumda ortaya çıkar" (Arendt, 1997, s. 95).

İngilizce'de "Civil Disobedience" olarak yer alan sivil itaatsizlik kavramı, şiddetten uzak ko-lektif bir eylem biçimini ifade etmektedir. Bu eylem biçimi ile yurttaşlar, doğrudan ya da dolaylı olarak yasa koyucu ya da politik iktidar üzerinde baskı uygulamak amacıyla, yürür-lükteki bir ya da birçok yasayı (kararnameleri, tüzükleri, yasal bir yetkilinin emrini) ortak bir şekilde alenen ve kasıtlı olarak ihlal ederler.

Dilbilimsel problemler nedeniyle Türkçe'de tam karşılığı tutmayan bu kavram, olayları ta-nımlamada analojik hatalar yapılmasına neden olmaktadır. Fischer (1983)'in tanımıyla; "Sivil itaatsizlik, devlet gücünün üçüncü kişilerce de açıkça görülebilir ve anlaşılabilir derecede, haksızlık olarak duyumsanan bir edimine karşı, kaba güç kullanılmadan ve kamuya açık olarak gerçekleştirilen bir protesto eylemidir. Bu eylem dikkate değer bir siyasi-ahlaki mo-tivasyondan kaynaklanır, en azından bir adet suç kalıbına uygun bir hukuk ihlalini içerir ve norm ihlalinin hukuki sonuçlarına katlanmaya hazır bulunmak tutumunu taşır."

John Rawls'a göre sivil itaatsizlik, "yasaların ya da hükümet politikasının değiştirilmesini he-defleyen, kamuoyu önünde icra edilen (aleni), şiddete dayanmayan, vicdani, ancak yasal

olmayan politik bir eylemdir” (Rawls, 2013, s. 57). Bu bağlamda açık biçimde militan eylemden ve engellemeden farklı, şiddete dayalı organize direnişten ise tümüyle uzaktır (Rawls, 2013, s. 61).

Fischer (1983)’in ifadesiyle sivil itaatsizlik; “haklı olmayı, yasaya itaate tercih etmektir” (s. 45). Erdoğan (2001)’a göre; sivil itaatsizlik, yasayı bilinçli olarak çiğneme eylemiyle siyasi otoriteyi adalete ve ‘hukuk devleti’ idesine uymaya çağıran politik bir eylemdir (s. 300).

Kavramı ilk kullanan Henry David Thoreau (1849) olmuştur. Amerikalı düşünürün, hükümetin savaş politikalarını desteklememek için kelle vergisini ödemeyi reddetmesi üzerine hapse girmesi ve bir makale yazması ile sivil itaatsizlik doktrini ortaya çıkmıştır. Thoreau (1999)’ya göre sivil itaatsizlik, hukuk devleti idesinin içerdiği üstün değerler uğruna, kamuya açık ve yasaya aykırı olarak gerçekleştirilen, bu sırada üçüncü kişilerin hakkını çiğnemeyen, barışçıl bir protesto eylemidir. Vatandaşların temel görevinin haksızlıklara karşı olmak olduğunu düşünen Thoreau, direnmeyi bir hak olarak doktrininin ortasına yerleştirir.

Yukarıda verdiğimiz birçok sivil itaatsizlik tanımından yola çıkarak kapsayıcı bir tanım sunmak gerekirse;

sivil itaatsizlik, içinde yaşanılan sistemi meşru kabul etmekle beraber yapılan haksız ve adaletsiz uygulamalara karşı yasal yolların tükendiği noktada şiddete başvurmaktan vicdani bir şekilde ortaya konulan, yani siyasi ve ahlaki motivasyonu olan, fakat bununla birlikte sistemin yasalarına aykırı olan ve düşünülerek bir plan dâhilinde gerçekleştirilen harekettir (Uyanık, 2001, s. 57).

Devletlerin de yanlış uygulamalar yapabileceği düşüncesinden hareket eden sivil itaatsizlik, her uygulamanın yasal olmasının aynı zamanda onun hukuki/vicdani olduğu anlamına gelmediğini ifade etmektedir. Temellerini ABD’de yaşanan insanlık dışı ırkçı rejim uygulamalarından ve vergi uygulamalarından alan bu düşünce, bir hak arayışını işaret etmektedir.

Etik değerler etrafında ve şiddetsizlik temelinde hukuka aykırılığın kolektif bir bilinçle protesto edilmesini ve itaat edilmemesini içeren bir pasif direniş modeli olan sivil itaatsizlik düşüncesi, net ve belirli bir takım unsurlara sahip olmasından mülhem aktif direniş modellerinden ayrılmaktadır. Her yasaya karşı eylemin sivil itaatsizlik olarak değerlendirilmemesi için bu unsurlar iyi anlaşılmalıdır.

- Yasaya Aykırılık

Sivil itaatsizlik, haksız olduğuna inanılan bir uygulamaya karşı tüm yasal yollar denendikten sonra girilen yasadışı bir eylemdir. Kanuna karşı topyekûn karşı olmayı değil, yalnızca ilgili kanunun/normun çiğnenmesini içerir. Yasadışı fakat meşru bir eylem olarak düşünülebilir (Coşar, 2001, s. 10).

Burada dikkat edilmesi gereken husus; bir eylemi sivil itaatsizlik çerçevesinde ele alabilmek için bir hukuk sisteminin gerekliliği ve bu sistem içerisinde tüm yolların denendikten sonra sonuç alınamaması hâlinde itaatsizliğe başvurulmasıdır.

- Açıklık/Alenilik

Sivil itaatsizlik, yasadışı bir eylem olmasına rağmen gizli değil, açık ve alenidir. Burada aleni olmakla vurgulanan yalnızca görünür olmak değil, aynı zamanda anlaşılır olmaktır. Kamuoyuna şeffaf olmayı içeren bu ilke, sivil itaatsizliğin meşruiyetini sağlamada önemli bir kısıttır.

Bu unsur, bir sivil itaatsizlik eylemi için olmazsa olmazdır fakat bu aleniyetin hangi aşamada sağlanacağı konusunda fikir ayrılıkları olmuştur. Bazı durumlar için eylem öncesi aleniliği sağlamak, eylemi tehlikeye sokacağından aleniliğin sonraya bırakılması fikri ileri sürülmüştür (Dworkin, 2001, s. 158). Ancak eylem tamamlandıktan sonra aleni olmak zorunluluktur.

- Hukuki Sorumluluktan Kaçınmama

Bu unsur, eylemin hukuk çerçevesinde sorumluluklarının eylemin sahipleri tarafından üstlenilmesini ifade etmektedir. Eylemin aleni şekilde gerçekleştirilmesi ve yasaya aykırı olması öngörüldüğünden, doğabilecek sorumluluktan kaçınılmamalıdır.

Yine çokça tartışılan bir unsur olarak görülmektedir. Cezai sorumluluğun üstlenilmesi tartışma konusu olagelmıştır. Sokrates ve David Thoreau'nun yaklaşımları bu ilkeyi doğrular nitelikte olmuştur. Sokrates, devletin ürettiği her türlü normu adil olup olmadıklarına göre tek tek sınamış, adil bulmadıklarına uymamış fakat yargıcın verdiği cezaya devletle olan temel sözleşme gereği rıza göstermiştir.

- Şiddetsizlik

Sivil itaatsizlik düşüncesinin aslı ve en önemli unsuru şiddetsizliktir. Sınırlarını çizmenin zor olduğu bir olgu olan şiddet hâli, genel kabule göre üçüncü kişilerin fiziki ve psikolojik bütünlükleri ile sınırlıdır.

Bir itaatsizliğin hukuk devleti içinde sivil olabilmesinin bir şartı da onun kesinlikle şiddetten uzak olmasıyla mümkündür. Böyle bir eylemle yasa ihlal edilir; ancak açıklık ve şiddetsizlik sağlanmalıdır (Kaya, 2008, s. 31).

Çokça tartışılan bir mesele olarak; şiddet tekeline sahip olan devletin eylemlerine şiddetle karşılık verilmesi, net olarak çözüm sunulabilecek bir husus değildir bizim açımızdan. Bu farklı bir çalışmayı da gerektirecektir fakat bu noktada odaklanmamız gereken husus, yine bir devlet ve hukuk düzeninin gerekliliğidir. Dolayısıyla İntifada hareketini değerlendirirken bu çerçeve net çizilmelidir.

İntifada ve Sivil İtaatsizlik

Yukarıda en genel hatlarını vermeye çalıştığımız sivil itaatsizlik düşüncesine dair birçok örnek gösterilebilir. İslam siyaset felsefesi bağlamında Filistin İntifada hareketi de bu doğrul-

tuda değerlendirilmekte ve bir sivil itaatsizlik örneği addedilmektedir. Fakat bize göre sivil itaatsizlik düşüncesi, muhtevası itibariyle İntifada hareketini tam manasıyla kapsamamaktadır. Burada her iki düşünce arasındaki ontolojik farklara projeksiyon tutmak yerinde olacaktır.

İlk olarak; İntifada'nın içine doğduğu coğrafya devletsiz ve hukuksuz bir konumda bulunuyordu. Manda yönetiminden İsrail'in bağımsızlık ilanına, BM kararlarından İsrail'in işgal hareketlerine kadar ele alabileceğimiz her türlü olay, bu hukuksuz ve devletsiz durumu göz önüne sermektedir. Bu bağlamda, hukuk sisteminin olmadığı bir durumda herhangi bir yasaya aykırılık durumundan bahsedilemez. Zira hukuk sistemi yokken yasalar veya normların varlığını/geçerliliğini tartışmak ontolojik bir problemdir.

Sivil itaatsizlik, haksız bir uygulamaya karşı bütün yasal yollar denendikten sonra girilen yasadışı bir eylem niteliği taşımaktadır. Fakat İntifada; iç hukuktan yoksun, dış hukukun ise "sınıfta kaldığı" bir ortamda vücut bulmuştur. Dolayısıyla bu hareket için yasalardan ve yasal yolların tüketilmesi durumundan bahsetmek problemlidir.

İkinci olarak; İntifada hareketi tam manasıyla açık/aleni bir hareket değildir. Çünkü mücadele şekli ve araçları itibariyle açık olmaması hareketin başarısı için önemli bir detay idi. Aleni değil, gizli şekilde çalışmalar yürütülmüş ve bu sebeple uzun süre varlığını devam ettirebilmiştir. Yukarıda bahsettiğimiz problem -eylemin hangi aşamada aleni olması gerektiği- burada kendini göstermektedir. Bu hareket özelinde, eylem öncesinde aleni olmamak onun varlığı için önemli bir detaydır.

Bir başka açıdan, alenilik sadece eyleme katılanların kendilerini gizlememelerini değil, yapılan eylemin kamuoyunca algılanabilir özellikte olmasını gerektirir. Fakat İntifada hareketi, tarihsel seyri içerisinde birçok *algılanamaz* eylemde bulunmuştur. Hareketin büyük ölçüde çok merkezli olması ve farklı kutupların -zaman zaman- birbirini desteklemeyen adımlar atmasından mülhem bu algılanamazlık kendini göstermektedir.

Üçüncü olarak, sivil itaatsizlik düşüncesi, eylemin hukuk çerçevesinde sorumluluklarının eylemin sahipleri tarafından üstlenilmesini içermektedir. Fakat İntifada hareketi için bu durumun varlığından bahsetmek hata olacaktır. Zira hareket, ontolojik olarak hukuksuz bir durumun kendisine karşı çıkmaktadır. Bu bağlamda, eylemlerin hukuki sorumluluklarını kabul etmek bir anlamda "mevcut hukuk düzenini" ve onun meşruiyet zeminini kabul etmek anlamına gelecektir.

Son olarak; sivil itaatsizliğin olmazsa olmaz unsuru olan şiddetsizlik, bu hareket içerisinde görebileceğimiz bir durum değildir. Fakat bunu mutlak bir olumsuzlama olarak değil bir gerçeklik ve verili bir durum olarak görmekteyiz. İlk İntifada'nın temel araçlarının taş ve sopalar olması hasebiyle bu direniş bir sivil itaatsizlik olarak görülebilmektedir fakat (buraya bir şerh düşmekle birlikte) İntifada, ilerleyen dönemlerinde görebileceğimiz -özellikle ikinci intifada süresince- üzere şiddeti bir yöntem olarak özellikle kendi iç çekişmelerinde -HA-

MAS ve El-Fetih- ve İsrail güçleri ile mücadelesinde benimsemiştir. Bu şiddet kullanımının meşruiyeti üzerine bir tartışmaya bu çalışma kapsamında girilmeyecektir fakat bizim altını çizmemiz gereken husus, bu direniş hareketinin şiddetsiz bir muhtevasının olmamasıdır.

Sonuç

İntifada, sivil itaatsizlik olarak değerlendirebileceğimiz türden bir hareket değildir. Sivil itaatsizlik doktrininin en temel unsuru olan ‘şiddetsizlik’ ve ‘alenilik’i tam anlamıyla bünyesinde barındırmamaktadır. Siyaset felsefesinde “pasif direniş modeli” olarak değerlendirilen sivil itaatsizlik düşüncesi, bu anlamda İntifada’yı tasvir etmekte yanlış ve yetersiz kalmaktadır. İntifada hareketi, mahiyeti itibarıyla “aktif bir direnme modeli” sergilemektedir. İlk çağdan günümüze kadar birçok düşünür, hukukçu ve devlet adamı tarafından dile getirilen “direnme hakkı” bağlamında ele alınması daha yerinde gözükmektedir.

Fakat unutmamak gerekir ki; her toplumsal refleks gibi İntifada hareketi de nevi şahsına münhasırdır. Bu bağlamda, onu dar kalıplara ve teorilere sıkıştırmak hareketin kendisini küçük görmek ve yanlış tahlil etmek sonucunu doğurabilir. O biriciktir ve bildiğimiz anlamıyla sivil itaatsizlik düşüncesinden farklı özellikler taşımaktadır. Bu direniş hareketi, günümüzde birçok mücadeleye rehberlik etmektedir ve şüphesiz uzunca müddet edecektir. İlk bakışta sivil itaatsizlik olarak görülebilir fakat özele indiğimizde aktif bir direnmedir ve ondan ayrılmaktadır.

Kaynakça

- Arendt, H. (2001). *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*. Y. Coşar (Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
- Arı, T. (2004). *Geçmişten Günümüze Ortadoğu Siyaset, Savaş ve Diplomasi*. İstanbul: Alfa.
- Armaoğlu, F. (1991). *Filistin Meselesi ve Arap İsrail Savaşları*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür.
- Ayhan, A. & Çakmak, F. (2015, Aralık). Demokratik Bir Çıkış Yolu Olarak Sivil İtaatsizlik İçin Şiddet Olgusu ve Hukuksuzluk Paradoksu. *E-Journal of Intermedia*, 2, 305-319.
- Ballı, S. (2013). *Filistin Sorununda FKÖ ve HAMAS Faktörü* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ahi Evran Üniversitesi, Kırşehir.
- Bostancı, I. I. (2006). *19. Yüzyıl'da Filistin: İdari ve Sosyo-Ekonomik Vaziyet* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Fırat Üniversitesi, Elazığ.
- Burhan, A. (2008). *Filistin-İsrail Çatışması ve HAMAS* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta.
- Coşar, Y. (Çev.) (2001). *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*. İstanbul: Ayrıntı.
- Çalışkan, K., & Fahreddin, M. (2000, Aralık). Yeni İntifada ve Filistin Sorununun Kısa Tarihi. *Birikim Dergisi*, 140.
- Çubukçu, M. (2006). *Ortadoğu'nun Yeniden İşgali*. İstanbul: Kalkedon.
- Doyran, E. (2006). *Bir Direniş Hareketi Olarak HAMAS*. İstanbul: Elips.
- Duran, B. (1995). “Direnme Hakkı” ve Bediüzzaman’ın “siyaset”e yaklaşımı. *Köprü Dergisi*, 50.
- Dworkin, R. (2001). *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*. Y. Coşar (Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Erdoğan, M. (2001). *Anayasal Demokrasi*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Fischer, L. (1983). *Ghandi*. M. Harmancı (Çev.). İstanbul: Milliyet.

- Halloum, R. (1989). *Belgelerle Filistin*. İstanbul: Alan.
- Kaboğlu, İ. Ö. (2000). *Anayasa ve Toplum*. Ankara: İmge.
- Karaman, L. (1991). *Uluslararası İlişkiler Çıkılmazında Filistin Sorunu*. İstanbul: İz.
- Kaya, Y. Z. (2010). *Filistin Kimliği: İsrail'deki Arap Azınlıkta ve Filistinli Mültecilerde Kimlik Olgusu* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Kocaeli Üniversitesi, Kocaeli.
- Müslüman Halklar Ansiklopedisi*. (1990). Karaman, L. (Çev.). Richard V. Weeks (Der.). İstanbul: İnsan.
- Oruç, S. (2010). *Filistin Halkının Parçalanmışlığı: HAMAS El-Fetih Çatışması* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Öner, A. (2003). *Dünden Bugüne Filistin*. İstanbul: Ekin.
- Rawls, J. (2013). *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*. Y. Çoşar (Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Said, E. (1985). *Filistin Sorunu*. A. Alatlı (Çev.). İstanbul: Pınar.
- Shamsutdinova, L. (2012). *Filistin Kurtuluş Örgütü'nün Meşruiyet Kazanma Süreci* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Talu, B. S. (2012). *Filistin Sorunu ve El-Fetih'in Dönüşümü* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Thoreau, H. D. (1999). *Sivil İtaatsizlik ve Pasif Direniş*. Hakan Arslan (Çev.). Ankara: Vadi.
- Tıraş, M. (25.12.2015). *Filistin Direniş Tarihi: Birinci İntifada*. (Erişim Tarihi 10.01.2017) <http://bdsturkiye.org/filistin/filistin-direnis-tarihi-birinci-intifada/>
- United Nations Relief and Works Agency, UNRWA. (2015). *UNRWA in Figures*. (Erişim Tarihi 13.01.2017) <https://www.unrwa.org/resources/about-unrwa/unrwa-figures-2015>
- Uyanık, M. (2001). *İslam Siyaset Felsefesinde Sivil İtaatsizlik*. İstanbul: Kaknüs.

Avrupa'nın Yeni Ötekisi: Müslüman Kadın Olmak

Rukiye Ekinci,* Büşra Kepenek**

Öz: Avrupa'da Müslümanlar, bünyesinde yaşadıkları ülke ve toplumlara uyum problemi yaşamaktadır. Avrupa ülkeleri, bir yandan Müslümanların uyum konusunda isteksiz oldukları ve kendilerini soyutladıklarından şikâyet etmekte; diğer yandan İslam'ın görünürlük kazandığı alanlarda da yasaklayıcı kimi uygulamalara gitmektedir. Giderek artan İslam düşmanlığı, bir öteki inşa ederek bugün yıkıcı bir hâl almaya başlamıştır. Müslümanlar kamu ve sosyal alanlarda çeşitli ön yargı, ayrımcılık, dışlama ve şiddete maruz kalmakta, Müslüman kadınlar ise bu ayrımcılıktan daha fazla etkilenen grubu oluşturmaktadır. Kadınlar hem dinleri hem de cinsiyetleri nedeniyle çifte ayrımcılıkla karşı karşıya kalmakta, özellikle istihdam, eğitim ve hizmetlere erişim gibi alanlarda bu durum daha da belirginleşmektedir. Bu çalışmanın amacı, Avrupa'da hem Müslüman hem de kadın olan bir bireyin çifte mağduriyetine ışık tutmaktır. Bu bağlamda ilk olarak, kavramsal çerçeve oluşturulacak; 'İslamofobi' ve 'öteki' kavramları açıklanarak Avrupa'daki Müslüman kadınların yaşadıkları ayrımcılık, 'öteki' bağlamında ifade edilecek, ardından çalışma, Avrupa'daki güncel olaylar üzerinden haber takibi ve yayınlanan raporlar neticesinde elde edilen verilerle tamamlanacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam düşmanlığı, ayrımcılık, kadın, temel haklar, Avrupa, öteki

Giriş

Avrupa toplumunun Hristiyanlardan sonra en büyük ikinci dinî grubunu oluşturan Müslümanlar, çeşitli ayrımcılıklara maruz kalmaktadır. 1989 yılında Berlin Duvarı'nın yıkılmasıyla komünizmin etkisiz hâle getirilerek liberalizmin zaferini ilan etmesi, tek kutuplu dünyanın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Batı dünyası, bir dayanışma duygusunun oluşabilmesi için herhangi bir yabancı azınlık gruba belli bir düşmanlık duyulmasını doğru bulmuş ve yeni bir düşman arayışına girmiştir. İngiltere Başkanı Margaret Thatcher bu tarihlerde "yeşil düşman" olarak İslam ve Müslümanları gösterip, NATO'nun yeni düşmanının İslam olması gerektiğini belirtmiştir. 11 Eylül'den sonra yükselen İslam düşmanlığı küresel düzeyde "öteki" kavramının ivme kazanmasına yol açmıştır. Avrupa'daki öteki gruplarının başında Müslümanlar gelmektedir. Avrupa'nın yeni ötekisi Müslümanlar, çeşitli ayrımcılıklarla kar-

* Sakarya Üniversitesi, Kamu Yönetimi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Programı, rrukiyeekinci@gmail.com

** Sakarya Üniversitesi, Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı, Yüksek Lisans Programı, busrakepenek90@gmail.com

şlaşmaktadır. Bunun yanında son dönemde Avrupa'da aşırı sağın yükselişi, ulusal ve yerel seçimlerde oy oranlarındaki artış, aşırı sağ örgütlerin çoğalması ve bu örgütlerin eylemlerini arttırması, bu ayrımcılığı ve ötekileştirmeyi körükler niteliktedir. Aşırı sağın en temel söylemlerinden olan göçmen/Müslüman karşıtlığının, toplumun geniş kesimlerine yayılarak siyasete yön vermesi de temel problem alanlarından birini oluşturmaktadır. Bunun yanında Avrupa'da ayrımcılığa sadece "öteki" olarak adlandırılan etnik ve dini niteliğe sahip bireyler maruz kalmamakta, cinsiyet ayrımcılığı da önemli problemlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Müslüman kadınlar ayrımcılıktan en fazla etkilenen grubu oluşturmaktadır. Bu bağlamda Müslüman kadınlar hem dinleri hem de cinsiyetleri sebebiyle çifte ayrımcılığa maruz kalmaktadır. Bu çalışmanın temel problematiği, Avrupa'da Müslüman kadınların yaşadıkları ayrımcılığın ne düzeyde olduğunu belirlemektir. Bu amaçla öncelikli olarak İslamofobi ve öteki kavramları açıklanarak Avrupa'da yaşanan İslam düşmanlığının bir panoraması çizilecek; ardından çalışma, Müslüman kadınların yaşadığı ayrımcılığı Avrupa'daki güncel haberler üzerinden elde edilen verilerle tamamlanacaktır.

İslamofobi

Fobi (phobia) teriminin orijini Yunanca "fobios" kavramına dayanır ve Yunan mitolojisinde dehşet tanrısı anlamına gelmektedir. Bu kavram, belirli bir durum veya belirli bir nesneye karşı duyulan, mantıklı hiçbir açıklaması olmayan ve kontrol edilemeyen şiddetli korku anlamına gelmektedir. İslamofobi, öz itibarıyla "İslam korkusu, İslam'dan korkma"; geniş anlamda ise "İslam'a karşı kin, nefret ve düşmanlık besleme", "Müslümanlardan nefret etme ve hoşlanmama" şeklinde akıl dışı bir korku veya fobi olarak tanımlanır (Genel, 2014, s. 108).

İslamofobi, küresel bir olguyu ve problemi niteleyen bir kavramdır. Bu kavram, özellikle 11 Eylül saldırılarından sonra yaygın bir kullanıma kavuşmuştur (Er, Atmaman, 2008, s. 756). Ama bu kavramın literatür veya medyada kullanılmaya başlandığı, 1990'lı yıllardan itibaren görülmektedir. *İslamofobi: Hepimiz İçin Bir Tehdit* başlıklı Runneymede Raporu, dönemin İngiltere İçişleri Bakanı Jack Straw tarafından Kasım 1997'de kaleme alınmıştır. Bu rapor, İslamofobiyi, "İslam'a ve Müslümanlara karşı, Müslümanlara olumsuz ve aşağılayıcı kalıplaşmış düşünce ve inançlar ima ve atfeden bir dizi kapalı görüşler tarafından işlenmiş iğrenme, nefret ve düşmanlık" olarak tanımlamıştır. Ayrıca rapor, İslamofobinin, "Müslümanlara karşı ötekileştirme ve ayrımcılıkla sonuçlanan, temelsiz bir iğrenme ve hoşlanmama içeren bir dünya görüşüne dayanmakta olduğu belirtilmektedir (John & Kalın, 2015, s. 47).

İslamofobi ile İslam düşmanlığı (anti-İslamizm), çoğu zaman eş anlamlı ve birbirlerinin yerine kullanılsa da Canatan, bu kavramlar arasında ayırım yapılmasını önermektedir. Sosyolojik bir kavram olarak İslamofobi, İslam'a ve Müslümanlara karşı oluşan korku, dışlama, aşağılama, nefret ve ithamları ifade ederken, İslam düşmanlığı ise özellikle medya ve siyaset

aracılığıyla İslamiyet'e, bilinçli, örgütlü ve kasıtlı bir düşmanlığı ifade etmektedir (Canatan, 2007, s. 11). İslamofobiden İslam düşmanlığı oluşmakta, İslam düşmanlığı İslamofobiye yükseltmektedir. İslamofobide İslam ve Müslümanlardan korkma ve kaçma olarak meydana gelen durum, İslam düşmanlığında psiko-patolojik bir hal alıp İslam karşıtlığına dönüşerek İslam'a ve Müslümanlara yönelik olarak daha kaotik bir duruma sebebiyet vermektedir (Hıdır, 2007, s. 83).

Müslümanların varlıklarını küçümseyici ve ortadan kaldırmayı amaçlayıcı genel uygulamalar bugün "İslamofobi" kavramı altında toplanmaktadır. Batı'da Müslümanlara karşı uygulanan ötekileştirici, hatta onların varlıklarını tehdit edici uygulamaların yeni bir fenomen olduğunu söylemek, 11 Eylül'den önce var olan ırkçı ve İslamofobik eğilimlerin varlığını görmezden gelmektedir (Canatan, 2007, s. 19). Batı muhayyilesinde yeni bir "öteki" veya düşman olarak algılanmaya başlayan İslam ve bunun tezahürü olan İslamofobinin kökenleri için 11 Eylül 2001'deki "İkiz kule saldırıları" bir milat değil, hatta tarihi silsileye bakılacak olursa bazı görüşlere göre bir 'neden' olan 11 Eylül vakası, aslında bir sonuçtur (Genel, 2014, s. 108).

Tarih boyunca Batı Hristiyanlık dünyasında İslam imgesi, olumsuz bir çizgide seyreterek gelmiş, yedinci ve sekizinci yüzyıllardan itibaren oluşmaya başlayan İslam imajı, savaş ve fetih gibi uluslararası ilişkilerin gergin olduğu koşullar altında biçimlenmeye başlamıştır (Canatan, 1995, s. 305). Eski Hristiyan teolojiye göre İslam'a birçok pejoratif anlam yüklenmiştir. İslam'a karşı yazılan kitaplar çoğunlukla Yunanca ve Latince yazılmış, bu yüzden Müslümanların okuyabilmesi ve cevap üretebilmesi mümkün olmamıştır. Bunun yanında 11. yy'a kadar Hristiyan din adamları, İslam karşısında Hristiyanlığın üstünlüğünü kanıtlamaya çalışmış, ilk Kur'an çevirisi 12.yy'da yapılmış; fakat bu çevirilerden hiçbir zaman hata ve yanlışlıklar arındırılmamıştır. Haçlı Seferleri ile de Müslümanların gücü kırılmaya çalışılmıştır. Ortaçağa hükmeden Kilise, İncil dışında bir kitabı ve Hz. İsa dışında bir peygamberi kabul etmeyip, İslam'ın batıl ve temelsiz bir din olduğunu kanıtlamak için uğraşmıştır (Canatan, 1995, s. 306-308). Bu ve benzeri birçok olaylar neticesinde görülüyor ki; Hristiyan dünyası, İslam'ı en başından itibaren dini-teolojik bir meydan okuma ve rakip olarak algılamıştır (Kalın, 2016, s. 45).

İstanbul'un fethi, Hristiyanların İslamiyet üzerindeki husumetlerinin daha da pekişmesine ve derinleşmesine sebep olmuştur. Bu tarihten sonra Batı düşüncesindeki Müslüman algısı yerini, "Müslüman-Türk" imajına terk ederek, Müslüman ile Türk kavramları özdeşleşmiştir. İstanbul'un fethi sonrasında Osmanlı'nın Avrupa'ya ilerleyişini sürdürmesi, Batı'da var olan negatif Müslüman ve Türk imajını daha çok pekiştirmiştir. Bu sebeple Avrupalının Doğu ve İslam üzerindeki stratejileri, boyut değiştirerek "oryantalist" okumalar üzerinden şekillenmeye başlamıştır (Genel, 2014, s. 110).

Öteki

‘Öteki’nin kim olduğuna ilişkin siyasetten edebiyata, psikolojiden felsefeye birçok yorum getirilmiştir. En basit anlatımıyla öteki, “biz” olmayandır. “Öteki” kelimesi, “öte” kelimesinden türemiştir. “Öte” kelimesi de Türkçede beş farklı anlamda kullanılmaktadır. Bunlar; “konuşanın temel olarak aldığı bir şeyden daha uzak olan yer veya şey”, “bir şeyin arkadan gelen bölümü”, “bulunulan yere göre karşı yanda olan”, “daha fazla, çok” ve “dış: sınır ötesi” şeklinde tanımlanmaktadır. “Öteki” ise Türkçede dört farklı anlamda yer almaktadır. Bunlar; “diğeri, öbürü”, “sözü edilen veya benzer iki nesneden önem veya konum bakımından uzakta olan”, sıfat olarak “öbür, diğer” ve “ mevcut kültürün içinde dışlanmış olan” şeklinde tanımlanmaktadır (TS, 2011, s. 1862).

Birçok Avrupa dilinin kökenin oluşturan Latince de ise “öteki” için alius (alia ve aliud) kelimesi kullanılmaktadır. Bu kelime, İngilizcedeki alien (yabancı) kelimesinin kökünden türemiştir. Latince “öteki” kelimesinin bir diğer anlamı da “ceterus”, yani “kalan (öteki)” şeklindedir. Romalı olmayanı belirten bir başka “öteki” kelimesi ise, bugün dahi bu ötekinin mirasını sürdüren “barbaria”dır. Türkçedeki “öteki” kelimesi ise Latince “ceterus”a, yani “geri kalan”a daha yakındır (Nahya, 2011, s. 30).

Öteki sorusuna verilecek cevap, zamana ve mekâna göre değişebilmektedir. Tarih içerisinde Batı’nın ötekisi Doğu, Doğu’nun ötekisi Batı; Müslüman’ın ötekisi Hristiyan, Hristiyan’ın ötekisi ise Müslüman olmuştur. Siyah beyazın, fakir zenginin, güzel çirkinin ötekileri olmuştur (Temizer, 2013, s. 225). Ötekinin olmadığı bir toplumda kimlikten ve toplumsal gruplardan söz etmek olanaksızdır. Öteki, çatışmaya sebebiyet verdiği kadar yaratıcılığın mekanizmalarını oluşturan yarışma ve olumlu işbirliğine de kaynaklık eder. Önemli olan, ötekiyi yaratanların üstünlük iddiaları taşımamalarıdır. Çünkü üstünlük iddiasıyla öteki kavramını yaratan bir toplumsal grup, kendisini de bir kalıp tipe, ötekiyle belli bir ilişki biçimine, ahlaka hapsedmiş olup, Hegel’in ünlü “bey-köle” diyalektiğindeki gibi varlıkları öteki tarafından belirlenir hale gelir (Tekeli, 1998, s. 106). Öteki kavramının belirlenmesindeki esas unsur ise, durumun toplumsal boyutundadır. Konuyu toplumsal boyuta çeken ötekileştirmedir (Nahya, 2011, s. 30). Özetle ‘öteki’, “bir ya da daha fazla kişi, kültür ya da toplum tarafından, geçmiş veya güncel ilişkiler referans alınarak, dikey (sınıfsal) ya da yatay (etnik vb.) olarak farklılaştırılmış ve ayrıştırılmış olan, kişi, grup, sınıf, halk vb. şeklinde tanımlanabilir” (Nahya, 2011, s. 30).

Batı, üstün ve egemen olanı temsil ederken Doğu’nun payına, aşağı olan ve sömürülen düşmekte ve bu sebeple Batı, Doğu üzerinde bir hegemonya kurmak ve sömürü ilişkisini meşrulaştırmak için Doğu’yu kendi kimlik inşa sürecinde bir ‘öteki’ olarak kurgulamaktadır (Yüksel, 2011, s. 193).

İslamofobinin Tarihsel Arka Planı

Batı ve Müslümanların tanışıklığı çok öncelere, İspanya'nın Müslümanlar açısından fethi, Avrupa açısından ise işgaline kadar götürülebilir. Batı'da gelenekselleşmiş olan Müslümanlara yönelik önyargılar, bu ilk tanışıklıktan itibaren bazen yükselişe geçmiş bazen de durağan bir şekilde devam etmiştir ama hiçbir zaman ortadan kalkmamıştır. Batı'nın Müslümanlarla karşılaşması sıklaştıkça İslam düşmanlığının arttığı gözlemlenmektedir. Müslüman milletler ile Batı toplumlarının önemli temaslarından biri olan, Avrupa'ya ekonomik gerekçelerle başlayan göç, Müslümanların Avrupa'da varlığının artmasına sebep olmuştur.

II. Dünya Savaşı'ndan 1980'e kadar olan ilk dönemde Müslüman göçü, Müslümanlara karşı ciddi bir korku, nefret ve düşmanlık içermemiştir, çünkü bu durum Avrupa'da geçici bir olgu olarak görülmüştür. Bu "konuk işçilik" döneminde Müslümanlara düşman gözülle bakılmıyor, tam tersine, Avrupa'da Türk ve Arap işçiler, kötü koşullarda çalıştırılan zavallı insanlar olarak görülüyordu. Bu durumun sorun teşkil etmemesinin bir nedeni de Müslüman göçü, göç veren ülkeler tarafından değil de göç alan ülkelerin ihtiyaçları tarafından belirlenmesiydi. Bu sebeple işçi göçmenler, günümüzde pek de rastlanmayan bir konukseverlikle karşılanmışlardı. 1970'li yılların başında resmen durdurulmasına karşın göç, 'kaçak işçi göçü' ve 'aile birleşimi' gibi nedenlerden dolayı fiilen devam etmiştir. Bu yasal olmayan kaçak işçi göçüne rağmen, o yıllarda sadece aşırı sağ ve ırkçı çevreler, bunlar da cılız sayılabilecek bir şekilde, direniş göstermişlerdir (Er & Ataman, 2008, s. 757).

Daha sonraki yıllarda Müslüman göçmen nüfustaki artış, siyasal İslam hareketlerinin yükselişiyle çakışmaya başlamıştır. Bu süreçte; bir yandan Müslümanlara yönelik bir karşıtlık ve dışlayıcılık duygusu güçlenirken diğer yandan İslam ile radikalizm ya da köktencilik arasındaki sınırlar, Avrupalıların gözünde bulanıklaşarak İslam'a ilişkin bir tehdit algısı oluşturmuştur (Yüksel, 2011, s. 112).

Bunun yanında Müslümanlar da artık dünya görüşü ve geleneksel yaşam tarzlarıyla Batı toplumlarının sosyal yapıları içinde kendilerine yer edinmeye çalışmaya başlamıştır. Müslümanlar artık "konuk işçi" statüsünde olmayı reddederek, kedilerini, bulundukları ülkenin bireyleri olarak görmek istemektedirler. Bu durum, onların toplum içinde görünürlüğüne arttırmıştır. Beraberinde ise, her ne kadar Batı, bu durumun yaşanmaması için çaba sarfetse de, zorunlu bir birlikte yaşama tecrübesi yaşanması kaçınılmaz olmuştur. Tam da bu noktada, birlikte yaşama gerçeği, Avrupalıları rahatsız etmiştir (Er & Ataman, 2008, s. 748-749). Buna bağlı olarak Avrupalılar, Avrupa'nın Müslümanlaşacağı İslam ile Avrupa medeniyetinin uyuşamayacağı endişesine kapılarak, bunu dile getirmeye başladılar. Bu korkunun yansıması olarak da "Eurabia" terimini görmek mümkündür. Eurabia, Avrupa'daki düşük doğum oranları karşısında, Müslüman toplumlardan, özellikle de Arap ülkelerinden gelen ve giderek artan göçler sonucunda, birkaç kuşak sonra göçmenlerin çoğunluk haline geleceği endişesi ve Avrupa'nın giderek radikal İslam tarafından kuşatılacağı korkusu üzerine başvuru terimidir (Yüksel, 2011, s. 112).

İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana modern biçimiyle ortaya çıkan ırkçılık, artık fenotipik ve deri rengi gibi fiziksel özellikleri dışlama biçiminde tezahür etmemektedir. Bu ırkçılık, yasal olarak yasaklanmış olduğundan cezalandırılmaktadır. Modern ırkçılık ise, kültürel dışlama biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda kültürel temelli bir yeni ırkçılıktan bahsedilebilir. Yani ilk aşamada anti-İslamizm olarak başlayan süreç, daha sonra İslamofobiyi doğurmaya başlamıştır (Er & Ataman, 2008, s. 757).

1980'li yıllarla birlikte Avrupa'da aşırı sağ grup, ekonomik ve sosyal politika uygulamalarıyla birlikte yükselişe geçmiş, Soğuk Savaşın sona ermesiyle de bu eğilim artmıştır. 2000'li yılların hemen başında ise aşırı sağ partinin, Avusturya'da koalisyon ortağı olmasıyla da görünürlük kazanmıştır. 1990'lı yıllarda aşırı sağ, daha çok marjinal olarak nitelendirilebilecek bir eğilimken, 2000'li yıllarda merkeze kaydığı görülmektedir. Sonraki süreçte ise Avrupa'daki merkez sağ partileri de aşırı sağın gündeminden etkilenmiştir (İnanç & Çetin, 2011, s. 28).

Anti-İslamizm ve İslamofobi, her ne kadar 1980'li yılların başından itibaren daha çok ifade edilmeye başlanmışsa da İslamiyet'in Avrupa tarafından genel anlamda bir dış düşman olarak tarif edilmesi, 1989'da Berlin Duvarı'nın yıkılması ve Komünist Blok'un yenilgisinden sonra daha açık ve görünür bir hal almıştır (Canatan & Hıdır, 2007, s. 48). 1989 yılında Berlin Duvarı'nın yıkılması, Doğu Blok'unun çökmesiyle komünizm etkisiz hâle gelmesi, Sovyetler Birliği'nin dağılması ve ardından tek kutuplu bir dünyanın ortaya çıkması süreçlerinin akabinde, Batı dünyasının, başta ABD'nin yeni bir 'düşman', sosyolojik bir ifadeyle yeni bir 'öteki', arayışına girdikleri ve 'yeni öteki' olarak da İslam'ı gördükleri artık bilenen bir gerçektir (Kirman, 2012, s. 23).

Komünizmin 1990 yılında yıkılmasıyla birlikte Batı'da ortak amaç ve hareket için yeni bir kimlik tanımlaması, yeni bir tehdit unsuru, yeni bir öteki aranmaktaydı. Aynı tarihte İngiltere başkanı Margaret Thatcher, NATO'nun yeni düşmanın İslam olması gerektiğini söyleyerek "yeşil düşman" olarak İslam ve Müslümanları göstermiştir (Yücel, 2012, s. 59). Bunun yanında Samuel P. Huntington'un 1993 yılında *Affairs Dergisi*'nde yayınlanan "Medeniyetler Çatışması" adlı makalesinde de yeni düşman olarak İslam'ı ve Müslümanları göstermesi, Batı'da yeni bir öteki arama sürecine önemli bir etki yapmıştır.

Fakat İslamofobinin gündeme gelişinde en önemli olay tartışmasız bir şekilde 11 Eylül 2001'de Amerika Birleşik Devletleri'nde Dünya Ticaret Merkezi'ne ve Pentagon'a düzenlenen terörist saldırılardır. Bu dönemde gerek siyaset gerekse medya, İslam ile terörizmi yan yana getiren bir dil kullanmıştır. Birçok araştırmada gösterildiği gibi "İslam" ile "şiddet" ve "terör" kelimeleri özdeşleştirilmiştir. 11 Eylül sonrasında, İslamofobinin görünmez yüzünü oluşturan tarihsel ve kültürel önyargılar yeniden dirilmiştir. Bu gelişmeler, Batı dünyasında yaşayan Müslümanların toplumda ötekileştirilmesini ve birçok ayrımcılığa maruz kalmasını da beraberinde getirmiştir (Canatan, 2007, s. 53).

Avrupa'da Müslüman Kadın

Kadınlar, Müslümanlara yönelik ötekileştirme ve ayrımcılıktan en fazla etkilenen grubu oluşturmaktadır. Tüm dünyada olduğu gibi Avrupa toplumunda da kadınlara ikincil bir muamele mevcuttur. Ancak söz konusu Müslüman kadınlar olduğunda Avrupa'da çifte bir ayrımcılıktan bahsetmek daha doğrudur. Müslüman kadınlar, işe alımda erkeklerin tercih edilmesi, düşük ücret gibi konularda diğer kadınlarla benzer ayrımcılıklara maruz kalmakta, din veya etnik kökenleri ise ayrımcılığın boyutunu arttırmaktadır. Birçok sorun ve zorluğu bir arada yaşayan Müslüman kadınlar, toplu taşıma araçlarında, kamusal alanda, sokaklarda, marketler ve mağazalarda ya da iş yerinde hakaret, şiddet, ırkçılık ve cinsiyetçilik gibi ötekileştirici kimi eylemlerle karşı karşıya kalmaktadırlar. Müslüman kadınlara yönelik ayrımcılıkta başat rol oynayan faktör ise dini giysilerdir (başörtüsü, burka, peçe gibi) (ENAR, 2016). Bu tür giysilerin yasaklanması ya da kısıtlanması meselesi zaman zaman gündeme gelmekte, Müslüman tesettürlü kadınlara yönelik örtü üzerinden ötekileştirilme gerçekleştirilmektedir. Müslüman kadınların tercih ettiği kıyafetlerin laiklik ilkesiyle bağdaşmadığına dair söylemlerle inanç özgürlüğü kısıtlanmaktadır.

Örneğin Fransa Başbakanı Manuel Valls, Fransa'daki üniversitelerde başörtüsünün yasaklanmasına ilişkin bir yasanın gündeme gelip gelmeyeceği sorusu üzerine, "Bunu yapmak gerekir. Fakat anayasal kurallar bu yasağı uygulamayı zorlaştırıyor. Yüksek öğretimde laiklik kurallarının uygulanması konusunda acımasız olmak gerekir" ifadelerini kullanmıştır ("Fransız Başbakan", 2016).

Yine Fransa Kadın Hakları Bakanı Laurence Rossignol, dünyaca ünlü markaların tesettürlü kadınlara yönelik kreasyon hazırlamasını eleştirmesi ve başörtüsü takmayı tercih eden kadınları, geçmişte Amerika'da köleliği destekleyen siyahilere benzetmesi bu bağlamda değerlendirilebilir ("Fransız Bakandan", 2016). Müslüman kadınların inançlarının gereğini yerine getirmek için kullandığı başörtüsünün bilinçsizce veya zorla yapılan bir eylem gibi algılanması, Müslüman kadınların inanç özgürlüklerini göz ardı eden bir tutumdur.

Fransa Başbakanı Manuel Valls'ın da Rossignol'a destek olduğu bu tartışmada Valls, başörtüsünün bir moda ürünü olmadığını, kadını köleleştirdiğini iddia etmiş, "Başörtüsü kadınlar için ne ifade ediyor, moda ile ilgili bir durum değil, taktığımız bir renk de değil, başörtüsü kadının köleleştirilmesidir" ifadelerini kullanmış, "yaşlı kadınların taktığı" örtüyle, Fransız toplumunun karşı karşıya olduğu siyasi bir örtü olduğunu iddia ettiği başörtüsü arasında da ayırım yapılması gerektiğini savunmuştur ("Fransa Başbakanından", 2016). Bu bağlamda Müslüman kadınların tercih ettiği giyinme şekli, dini özgürlükler bağlamında değil de "zenci olup da zenci köleliği destekleyen" gibi bir oksimoron içerisinde değerlendirilip konu, bağlam dışına çıkarılmaktadır.

2011'de Fransa'da uygulanmaya başlanan yüzü örten peçeli çarşaf ve burka yasağı inanç ve ibadet hürriyetini kısıtlamakta, bu kıyafetleri tercih eden Müslüman kadınlar çeşitli yasak

ve kısıtlamalara maruz kalmaktadır. 2016'da Fransa'da kentlerdeki plajlarda, "kamu düzenini tehdit ettiği" ve "laiklik ilkesine aykırı olduğu" gerekçesiyle "burkini" giyme yasağı yürürlüğe girmiştir. Burkini, bikini ve burka sözcüklerinin bileşiminden üretilen hibrit bir kelimedir ve "tesettür mayosu" anlamında kullanılmaktadır. Yasak, burkininin Fransa'nın ve cumhuriyetin değerleriyle örtüşmediği ve burkini giymenin "Kadınların katı İslami kurallara boyun eğdirilmesi" anlamı taşıdığı gerekçesiyle siyasilere tarafından desteklenmektedir ("Burkini'yi yasaklayan", 2016).

Bu tür yasaklamaların Fransız toplumunda da karşılığı bulunmaktadır. *Le Figaro* gazetesinin *Ifo* isimli anket şirketine yaptırdığı araştırmaya göre Fransız halkının yüzde 64'ü plaj ve sahillerde burkini giymiş kadınları görmek istememektedir. 1001 kişinin katıldığı ankette yüzde 6'lık bir oran sahillerde burkini giyilmesini desteklediğini yüzde 30'luk bir oran ise bu konuyu önemsemediğini belirtmiştir ("Fransa Danıştay", 2016).

Fransa'da 2015'in ilk yarısında Müslümanlara yönelik fiziksel saldırılar %500, sözlü tacizler ise %100 artmıştır. Camilere yapılan saldırıların %400 artması, hem 2015 hem 2014'te saldırıya uğrayan kurbanların %75'ini kadınların oluşturması oldukça endişe vericidir. Avrupa'da Müslüman nüfusun en yoğun olduğu ülke olan Fransa'da, başörtülü kadınlar, giyimleri ya da dini aidiyetleri sebebiyle iş bulamamaktan çekindikleri için iş başvurusunda dahi bulunmamaktadır (SETA, 2016). İş başvurusunda bulunduklarında ise özellikle başörtülü ve Arapça çağrışımlı isme sahip olanlara geri dönüşler daha seyrek yapılmakta, siyahî Müslüman kadınlarsa en dezavantajlı grubu oluşturmaktadır (ENAR, 2016).

Fransa'da burkini tartışması diğer Avrupa ülkelerinde burka üzerinden yürümektedir. İsviçre'de *Le Matin* gazetesinin yaptığı anket çalışmasında katılımcıların yüzde 71'i 'burka'ya karşı olduğunu belirtmiştir. İsviçre genelinde yapılan araştırmaya göre katılımcıların yüzde 16'sının 'burka'ya karşı olmadığı; yüzde 13'ünün de bu konuda kararsız olduğu belirtilmiş, erkeklerin büyük kısmının 'burka yasağı' istediği; kadınların büyük kısmının ise bu yasağa karşı oldukları vurgulanmıştır. İsviçre yasalarına göre Temmuz 2016'da burka yasaklanmıştır ("Yasakların hedefinde", 2016).

Hollanda'da parlamentonun alt kanadı olan Temsilciler Meclisi, yüzü tamamen örten burka ve peçeli çarşafın kamuya açık bazı alanlarda giyilmesini yasaklayan yasa tasarısını kabul etmiştir. Hollanda'da hükümetin tahminlerine göre sadece yaklaşık 100 kadın burka veya peçeli çarşaf giymeyi tercih ettiği bilinmektedir ("Hollanda'da burka", 2016).

Belçika'da da benzer şekilde az sayıda kadın burka ya da peçeli çarşaf tercih etmektedir. Buna rağmen 2011'den bu yana yüzünü kimliği tanınmayacak şekilde örtmek yasaktır. Yasaya uymayanlar para cezası veya bazı durumlarda da hapis cezasına çarptırılabilirler.

Bulgaristan'da ise Parlamento, Eylül 2016'da ulusal güvenlik ve terör saldırısı tehdidi nedeniyle ibadet yerleri, iş yerleri ve spor merkezleri haricindeki umuma açık yerlerde yüzü örten

kiyafetler giyilmesini yasaklamıştır ve yasağa uymayanlar hakkında 750 euroya kadar para cezası öngörülmektedir ("Hollanda'da burka", 2016).

Almanya'da yüzü kapatan kiyafetlerin kısmi olarak yasaklanması teklifini hazırlanmış, Avusturya'da da muhafazakar siyasetçiler ülkelerinde benzer kararın alınması çağrısı yapmıştır. Almanya'da Hristiyan Birlik partileri (CDU/CSU) burkayı kamuda, okul ve üniversitelerde, mahkemelerde, trafik ve pasaport kontrollerinde yasaklayan bir teklif hazırlamış, İçişleri Bakanı Thomas de Maiziere'de uyum süreci için bu uygulamanın gerekli olduğunu yüzün tamamen kapatılmaması gerektiğini ve bunun Almanya'nın açık toplumuyla bağdaşmadığını söylemiş, yüzü göstermenin sosyal hayatın ve iletişimin bir temeli olduğunu vurgulamıştır ("Fransa'dan sonra", 2016). Nitekim sonraki süreçte Bakanlar Kurulu, kısmi burka yasağını öngören bir yasayı da kabul etmiştir. Federal İçişleri Bakanlığı'ndan konuya ilişkin yapılan açıklamada yasa tasarısı, kamu personeli ve askerlere görev süresi içerisinde yüzlerini gizleme yasağı getirmekte böylece memur ve askerlerin burka ve peçe giymesinin önüne geçilmesi hedeflenmektedir. Almanya'da okul ve üniversiteler gibi diğer kamusal alanlarda burka ve peçenin yasaklanıp yasaklanmamasından ise eyaletler sorumludur ("Almanya'da memurlara", 2016).

Müslüman toplumun sayıca çok az bir kısmını oluşturan burka ya da peçeli çarşaf giymeyi tercih eden Müslüman kadınlar medyanın ilgisini üzerlerine çekmektedirler. Medya ve siyasette oluşturulan algı sonucu, bu tür kiyafetler terörle ilişkilendirilmekte ve kamu güvenliğine tehdit olarak gösterilmektedir. Ayrıca sayıca oldukça az olan bu kitlenin yasaklamaların muhatabı olması, Müslümanların yasaklamalara karşı tutumlarını öğrenmek için kasıtlı bir tutumun gerçekleştiği iddialarını güçlendirmektedir. Müslüman camianın tepkisini ölçmek için yapılan uygulamaların infial uyandırmaması durumunda yasaklamaların çeşitlendirilip genele doğru yaygınlaştırılmaya çalışılması söz konusu olmaktadır.

Avrupa'da başörtüsü kullanmayı tercih eden kadınların burkayı tercih edenlere nazaran daha az kısıtlandığı görülmekle beraber çeşitli uygulamalarla başörtülü kadınlar da baskı altına alınmaktadır. Özellikle çalışma hayatında başörtülü kadınlar birçok engelle karşılaşmaktadır. İş başvurularında özgeçmişinde başörtülü resim bulundurmamak ya da İslam çağrışımı bir isme sahip olmak reddedilmek için geçerli bir sebep olmaktadır. Almanya'da yapılan bir deneye bakıldığında bu durum daha anlaşılır hâle gelecektir.

Bonn kentindeki İstihdam Araştırmaları Enstitüsü'nün yayımladığı deneyde, Linz Üniversitesi'nden bir araştırmacı, Alman şirketlerine birbirinin aynı 1,500 özgeçmiş yollamış, ancak birinde Meryem Öztürk, diğerindeyse Sandra Bauer adı kullanılmıştır. Sandra Bauer adıyla gönderilen özgeçmişe yüzde 18,8 oranında geri dönüş gerçekleşirken, Meryem Öztürk ismiyle gönderilen özgeçmişe yüzde 13,3 oranında geri dönüş yapılmıştır. Hem Meryem Öztürk adı hem de başörtülü bir resmin kullanıldığı özgeçmişlerin görüşmeye çağırılma oranı ise yüzde 4,3'te kalmıştır. Deneyin sonucunda iş başvurularında Türk/Müslüman ismi

taşıyan adaylara ayrımcılık yapıldığı, aday ilaveten başörtüsü de takıyorsa ayrımcılığın daha da arttığı kanaatine varılmıştır. Benzer bir deney Avusturya'da da yapılmış yine bu oranlara yakın bir sonuç alınmıştır ("Almanya'da İş", 2016).

Müslüman başörtülü bir kadının çalışma hayatında var olabilmesi için Alman isimli ve başörtüsü bir adayla aynı oranda iş görüşmesi daveti alması, ortalama 4,5 kat daha fazla sayıda özgeçmiş yollamasıyla mümkün olmaktadır. Çabalarının sonuçsuz kalması ya da çok az sayıda olumlu neticelenmesi Müslüman kadınların yığınlığa kapılmasına yol açmakta veya değerlerinden ödün verip başörtüsü kullanmayı bırakmalarına sebep olmaktadır.

Sonuç

Son yıllarda yaşanan terör olayları; demokrasi ve insan haklarının beşiği olarak kabul edilen Batı'da, Müslüman dünyasına olan ön yargıları, ötekileştirmeyi, nefreti daha da görünür hâle getirmiş, İslamofobinin giderek kökleşmesine, iki kutuplu dünya düzeninin yıkılmasından sonra yeni bir öteki yaratmasına Batı'nın kendi kimliğini ötekine karşı meşrulaştırmasına yol açmıştır. Avrupa'da göçmen, mülteci ve sığınmacıların sayısının artmasıyla birlikte, medeniyetlerine yönelik bir tehdit olarak gördükleri İslam'ı, kendi kimliklerin antitezi olarak sunmaktadırlar. Müslümanlar, Batı toplumunun sosyal yapısı içinde kendilerine yer edinmeye başladıkça da var olan ayrımcılık şiddetlenmekte, inançlarına, yaşam tarzlarına, geleneksel değerlerine, fiziksel bütünlüklerine saldırı hâline dönüşmektedir. Avrupa'da son yıllarda gerçekleşen İslamofobik saldırılar, durumun vahametini ortaya koymaktadır. Bu saldırılar, genelde Müslümanların ibadet mekanları olan cami ve mescitleri hedef almaktadır. Cami kapılarına kırmızı boya ile haç işareti çizilmesi, ırkçı sloganlar yazılması, cami önlerine domuz başı bırakılması, ibadet edelere hakaret edilmesi gibi manevi hasarlar verdiği kadar; camilerin kundaklanıp tahrip edilmesi, Müslüman bireylere fiili saldırıların yapılması gibi maddi ve kalıcı zararlar da vermektedir.

Avrupa'da var olan İslam düşmanlığı, Müslümanları birçok alanda ötekileştirmekte, bu durumdan en çok etkilenenler ise Müslüman kadınlar olmaktadır. İnşa edilen yeni öteki, bu bireyleri çifte ayrımcılığa maruz bırakmaktadır. Müslüman kadınların hem dinleri hem de cinsiyetleri sebebiyle mağdur oldukları görülmektedir. Avrupa'nın Müslüman kadına bakışı, Batı kadınının yıllarca emek sarf ederek elde ettiği özgürlükten, kendilerini mahrum bırakması açısından tahammül edilemez bir boyuttur. Çünkü Müslüman kadın, Batı tarafından erkeğe boyun eğişin sembolü olarak görülen başörtüsünü takarak feminizme ihanet etmiş sayılmaktadır. Bu yüzden eşit, adil ve özgür dünyaya ait olarak görülmemektedir.

Avrupa'da burkayı tercih eden Müslüman kadınların sayısı oldukça az iken burka üzerinden tartışmalar yürütülüp yasaklamalara gidilmesi, aslında İslam'ın tartışmaya açılması isteğinin bir sonucu olarak görülebilir. İslam karşıtı çevreler başta olmak üzere pek çok aydın ve siyasetçinin İslam hakkındaki tartışmaları, ifade özgürlüğü kapsamında ele alınarak bir din

veya kültür eleştirisi olarak lanse edilmektedir. Bu çevrelere göre İslam, ister bir din isterse bir kültür veya ideoloji olarak algılsın, Batılı normlara göre eleştiri konusu yapılabilmektedir. Müslümanların incinmesi veya aşağılanmış hissetmesi ise aşırı bir alinganlık olarak görülmektedir.

Avrupa'da İslam'ın fanatik ve radikal bir din olduğu algısı yaratılmakta, bunun yanında Müslüman kadınlar ise giyim tercihleri sebebiyle terör ile özdeş, erkeğine boyun eğen, ezilen, söz hakkı olmayan bireyler olarak gösterilmektedir. Her geçen gün başta İslam olmak üzere, özelde Müslüman kadın üzerine çeşitli olumsuz söylemler, saptamalar, analiz ve bilimsel çalışmalar ortaya koyan Batılı aydın ve entelektüellerin tutumlarına karşı, temel hak ve özgürlükleri ve inanç hürriyetini içselleştirmiş aydın ve entelektüellerinin yanlış empoze edilen İslam algısını kırmaya çalışması, bilimsel cevaplar üretebilmesi, öteki olarak addedilen grupların doğru tanınması, Avrupa'da Müslümanlara yönelik olumsuz bakışın değiştirilmesi açısından oldukça önemlidir.

Kaynakça

- Akalın, Ş. H. (2011). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Canatan, K. (1995). *Avrupa'da Müslüman Azınlıklar*. İstanbul: İnsan.
- Canatan, K. & Hıdır, Ö. (2007). *İslamofobi ve Anti-İslamizm: Kavramsal ve Tarihsel Yaklaşım*. (1.Baskı). Ankara: Eskiye.
- Er, T. & Ataman, K. (2008). İslamofobi ve Avrupa'da Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(17).
- Esposito, J. & Kalın, İ. (2015). 21. Yüzyılda Çoğulculuk Sorunu *İslamofobi*. İstanbul: İnsan.
- Genel, M. G. (2014). Avrupa'daki Türk Medya Perspektifinden Batı'nın Bir 'Ötekileştirme' Dili Olarak Kullandığı İslamofobiye Bakış. *Atatürk Üniversitesi İletişim Dergisi*, 6.
- Hıdır, Ö. (2007), "Anti-İslamizm ve Anti-semitizm: Tarihsel ve Kavramsal Farklılıklar ve Benzerlikler", Özcan Hıdır ve Kadir Canatan (Ed.) (1.Baskı) içinde. *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-islamizm*. Ankara: Eskiye.
- İnanç, Z. S. & Çetin, S. (2011, Aralık). Avrupa'nın Kendine Dönen Silahı: Dışlayıcılık ve Ayrımcılık. *SDE Analiz*, Stratejik Düşünce Enstitüsü.
- Kalın, İ. (2016). *İslam ve Batı*. Ankara: İsam.
- Kirman, M. A. (2010). İslamofobinin Kökenleri: Batılı mı Doğulu mu?, *Journal of Islamic Research*.
- Nahya, Z. N. (2011). İmgeler ve Ötekileştirme: Cadılar, Yerliler, Avrupalılar. *Atılım Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(1), 27-38.
- Tekeli, İ. (1998). *Tarih Yazıcılığı ve Öteki Kavramı Üzerine Düşünceler*. İstanbul: Metis.
- Temizer, A. (2013). Karadağ'da Öteki Sorunu: Müslümanlar (1878-1913). *History Studies*, 3(5), 223-240.
- Yücel, S. (2012). *İslamofobi Batıda Depreşen Hastalık*. 1.Baskı. İstanbul: Paradoks.
- Yüksel, M. (2011). İslamofobinin Tarihsel Temellerine Bir Bakış: Oryantalizm ya da Batı ve Öteki. *İslamofobi Kolektif Bir Korkunun Anatomisi*. Ankara: Ankamat Matbaacılık.
- İnternet Kaynakları**
- Almanya'da iş başvurularında 'Türk isimli ve başörtülü adaylara ayrımcılık. (2016, Eylül 20). BBC. <http://www.bbc.com/turkce/37423429>. Erişim Tarihi: 20.09.2016.
- Almanya'da memurlara burka yasağı yolda. (2016, Aralık 21). *Deutsche Welle*. <http://www.dw.com/tr/almanyada-memurlara-burka-yasa%C4%9F%C4%B1-yolda/a-36868389>. Erişim Tarihi: 21.12.2016.
- Burkini'yi yasaklayan Fransa'da laiklik tartışması. (2016, Ağustos 19). *CNN Türk*.

<http://www.cnnturk.com/dunya/burkiniyi-yasaklayan-fransada-laiklik-tartismasi>. Erişim Tarihi: 19.08.2016.

Fransız Bakandan skandal tesettür eleştirisi. (2016, Mart 30). *Anadolu Ajansı*

<http://aa.com.tr/tr/dunya/fransiz-bakandan-skandal-tesettur-elestirisi/546624>. Erişim Tarihi: 30.03.2016.

Fransız Başbakan başörtüsü yasağını savundu. (2016, Nisan 13). *Trt Haber*. <http://www.trthaber.com/haber/dunya/fransiz-basbakan-basortusu-yasagini-savundu-244707.html>. Erişim Tarihi: 13.04.2016.

Fransa Başbakanından başörtüsü ile ilgili skandal sözler. (2016, Nisan 5). *Cihan Haber Ajansı*. <https://www.cihan.com.tr/tr/fransa-basbakani-manuel-valls-basortusu-kolelik-tepki-2046329.htm>. Erişim Tarihi: 05.04.2016.

Fransa Danıştayı, yoğun protestoların ardından burkini yasağını askıya aldı. (2016, Ağustos 8). *Sputniknews*. <https://tr.sputniknews.com/avrupa/201608261024575540-sarkozy-burkini-ulke-genelinde-yasak/>. Erişim Tarihi: 26.08.2016.

Fransa'dan Sonra Almanya'da Burka Yasağı Gündemde. (2016, Ağustos 19). *Euronews*. <http://tr.euronews.com/2016/08/19/fransa-dan-sonra-almanya-da-burka-yasagi-gundemde>, Erişim Tarihi: 19.08.2016.

Hollanda'da burka yasağı Temsilciler Meclisi'nden geçti. (2016, Kasım 29). *Deutsche Welle*

<http://www.dw.com/tr/hollandada-burka-yasa%C4%9F%C4%B1-temsilciler-meclisinden-ge%C3%A7ti/a-36574589>, Erişim Tarihi: 29.11.2016.

Yasakların hedefinde Müslüman kadınlar var. (2016, Ağustos 28). *Yeni Akit*.

<http://www.yeniakit.com.tr/haber/yasaklarin-hedefinde-musluman-kadinlar-var-206570.html>. Erişim Tarihi: 28.08.2016.

Araştırma Raporları

"European Islamophobia Report 2015 ", Siyaset, Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı (SETA). http://www.islamophobia-europe.com/reports/2015/en/EIR_2015.pdf. Erişim Tarihi: 12.07.2016.

"Forgotten Women: The impact of Islamophobia on Muslim women", The European Network Against Racism (ENAR). http://www.enareu.org/IMG/pdf/forgottenwomenpublication_lr_final_with_latest_corrections.pdf. Erişim Tarihi: 15.08.2016.

